Arthur Schafe

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testaments

Neunter Theil:

Die Bücher Esra, Nehemia und Esther.

Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1876.

Die Bücher

Esra, Nehemia und Esther.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Dr. Fr. W. Schultz,
ordentl. Professor der Theologie in Breslau.

WITHDRAWN

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1876.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Dem Andenken

des

seligen Grafen Leopold von Sedlnitzky,

des hochherzigen Wohlthäters

der Studirenden der ev. Theologie in Berlin und Breslau,

des edlen Stifters

des in Breslau blühenden Johanneums

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

In einer Zeit, wo der Beruf der Theologen immer dornichter, und die Zahl derer, welche sich zu demselben hingezogen fühlen, immer kleiner wird, verdient es nicht blos von den Studirenden, sondern auch von ihren Lehrern, überhaupt von allen denen, welchen das Wohl der Kirche am Herzen liegt, ganz besonders dankbar anerkannt zu werden, wenn edle Freigebigkeit und treue Hingebung an den Herrn darauf Bedacht nehmen, das theologische Studium möglichst vielen in einer Weise zugänglich zu machen, in der es ihnen zu einer wahrhaft ersprießlichen Ausrüstung zu ihrer geistlichen Amtsthätigkeit werden kann, und wenn sie demgemäß Anstalten gründen, in denen sich den Studirenden sowohl ein ihren Studien ange-

messenes, einfaches und doch anheimelndes Asyl, als auch eine sittlich und wissenschaftlich fördernde Anregung darbietet. Durch eine hochherzige Stiftung des um alle christlichen Bestrebungen hochverdienten Grafen K. v. Harrach besitzt die theologische Fakultät in Halle, durch ein von tief verpflichtender Freigebigkeit diktirtes Vermächtniß des dem eben genannten Herrn äußerlich und innerlich nahe verwandten, seligen Grafen Leopold v. Sedlnitzky besitzen nun auch die evang. theologischen Fakultäten in Berlin und Breslau Johanneen, die ihrer Bestimmung und Anlage nach zu den Anstalten der angedeuteten Art in hervorragender Weise gehören. Wenn für die Theologie studirenden Jünglinge vor allem wahre Frömmigkeit die Grundlage bildet, ohne welche sie nimmer in das Verständniß der Geheimnisse des Glaubens einzudringen, nimmer dieselben zu verkünden und zu vertreten geschickt sein werden, — so deutet nicht blos der Name »Johanneum« auf den spezifisch christlichen Geist hin, der hier als innige Verbindung von reiner Liebe und heiligem Eifer walten soll, sondern ausdrücklich besagt auch schon der erste testamentarisch gegebene Paragraph des für das Breslauer Konvikt entworfenen Statuts, daß es der Zweck des Stifters war, der evangelischen Kirche eine größere Anzahl von Theologen zuzuführen, welche im lebendigen Glauben stehen, in Beweisung des Geistes und der Kraft die Kirche Christi erbauen und der Ehre dessen dienen, der zur Versöhnung und Heiligung der Welt gestorben und auferstanden ist. Wenn es aber je und je, und namentlich in unserer Zeit darauf ankommt, den Geist der Frömmigkeit vor allem auch zu beweisen durch Lauterkeit und Einfalt, durch Freudigkeit und Festigkeit, durch Selbstverleugnung und Opferwilligkeit allen falschen Höhen und Tiefen gegenüber, so daß sie sich nicht durch Rücksichten auf Menschen ihre Stellung im Parteigetriebe der Zeit anweisen lassen, sondern nur eins kennen und suchen, den Frieden eines unverletzten Gewissens in ihrem Heiland und Seligmacher, — so brauchen sich die Genossen des Johanneums nur an das leuchtende Beispiel des edlen Stifters zu erinnern, der es in immer denkwürdiger Weise vorzog, sogar vom hohen Bischofsstuhl herabzusteigen, statt päpstlicher Klugheit und hierarchischen Gelüsten gegenüber seine Freiheit in Christo preiszugeben. — Gott der Herr gebe dem hochherzigen Stifter für sein schönes Werk den schönsten Lohn, der ihm hier auf Erden erblühen kann! Er lasse immer neue Schaaren aus seinen Johanneen hervorgehen, die wie Johannes am Herzen ihres Meisters geruht haben und seines Geistes voll geworden sind! Er segne die so groß und trefflich, die wahrhaft evangelisch gedachten Anstalten als Stätten eines ebenso freien wie ernsten evangelischen Studiums, und bringe es allen denen, die ihre Segnungen genießen, bringe es durch sie auch möglichst vielen anderen immer lebendiger zum Bewußtsein, daß die Theologie dennoch, wie verkannt, ja verachtet sie auch heutzutage sein mag, die Königin der Wissenschaften heißen darf, welche unabhängig von den Meinungen und Neigungen des Tages, frei und treu nur dem Ewigen dienend, auf die höchsten und letzten Fragen allein eine wahrhaft zuverlässige und wirklich befriedigende Antwort zu geben vermag.

Vorwort.

Derjenige Theil der alttestamentlichen Geschichte, auf welchen sich die Bücher Esra, Nehemia und Esther beziehen, steht, was große, hervorstechende Thaten, was politische Bewegungen und Entwicklungen betrifft, gegen die vorexilischen, hebräisch-mittelalterlichen Zeiten zurück, — bereitet aber immerhin unmittelbarer als diese auf die große, christliche Folgezeit vor, und ist schon insofern von hoher Bedeutung, als er klarer, als es früher möglich gewesen war, das richtige Verhältniß der Gemeinde und damit auch des Reiches Gottes zu dem, was dieser Welt angehört, hervortreten läßt. Es ist grade für unsere Zeit wieder sehr wichtig zu sehen, daß sich schon der alttestamentlichen Gemeinde, je mehr sie ausreifte und ihrer vorläufigen Vollendung entgegenging, destoweniger die Aufgabe stellte, als politische Macht nach außen hervorzutreten, daß sie sich da vielmehr, politisch ohnmächtig und abhängig, immer entschiedener zu einer bloßen Religionsgemeinschaft gestalten mußte. Infolge der neuen Ziele, die damals erstrebt, und der neuen Kämpfe, die zugleich bestanden sein wollten, finden sich in der nachexilischen Geschichte Züge, die sie für die Jetztzeit gradezu typisch erscheinen lassen. Vielleicht hängt damit auch der Umstand zusammen, daß die neuere homiletische Thätigkeit wenigstens im Nehemia-Buche bei verschiedenen Veranlassungen die für ihre Verwerthung und Anwendung brauchbarsten Abschnitte findet. Ich würde es als den schönsten Erfolg meiner Arbeit ansehen, wenn sie dazu beitrüge, daß die nachexilischen Geschichtsbücher der Heiligen Schrift insgesammt und durchweg eine allgemeinere Beachtung, genauere Erforschung und gründlichere Würdigung fänden. Esther, Esra und Nehemia, Stern, Hülfe und Trost des Herrn, — es ist, als ob schon diese bedeutungsvollen Namen auf den hohen Werth hinwiesen, den die Bücher, welche sie führen, für die Gemeinde Gottes in allen Zeiten haben sollten.

Der homiletischen Bearbeitung derselben hätte ich eine Kraft, die praktisch geübter als die meinige ist, wünschen mögen. Obwohl sich die Fassung des Textes und die Gestaltung der Themata ebensowohl nach den jedesmaligen Gemeindebedürfnissen als nach dem Inhalt bestimmen muß, habe ich mich meinestheils vorwiegend an den Inhalt, wie er sich mir exegetisch ergeben hatte, halten müssen. Indeß wird wohl die Berücksichtigung der Gemeindebedürfnisse in der Hauptsache immer erst beim praktischen Gebrauche beginnen können. Dabei bin ich wegen Mangels an brauchbarer homiletischer Literatur, — manche mehr praktisch oder erbaulich gehaltene

ihm geboten erscheinen, zugleich mit dem ethisch Heiligen auch das Heilige im äußerlichen Sinn, die Heiligthümer, wie besonders den Tempel, die Kultusordnungen, auch die älteren Schriften, die zur Religion anleiteten, die Gemeinschaft, die es durch Religion und Gesetz der Heidenwelt gegenüber hatte, ja selbst die Stadt, in welcher allein es all das Genannte zu bewahren vermochte, mit einer religiösen Weihe zu bekleiden. Ja es lag die Gefahr nahe, daß man die Ehrfurcht vor diesen heiligen Dingen und die Pflege derselben für das Wichtigste und Höchste hielt, und leicht konnte dann diese Veräußerlichung stärker werden, als die frühere, die sich auf eine Ueberschätzung anderer Dinge gegründet hatte. Kurz es war beides möglich: die nachexilische Zeit konnte ebensowohl eine Anbahnung der mit Christo und den Aposteln anhebenden, neuen, wahrhaft innerlichen Gestaltung des Reiches Gottes, als auch der Anfang des gerade entgegengesetzten, die Veräußerlichung pflegenden Pharisäismus und antichristlichen Judaismus werden. Und beiderlei Möglichkeit hat sich verwirklicht. Es ist die hohe Bedeutung der Bücher Esra und Nehemia, daß sie uns ebensowohl jenen Versuch, ja auch jene Kraft und Macht Israels, auch ohne politische Selbständigkeit, als bloße Religionsgemeinde wieder aufzukommen und das Feld zu behaupten, also der neutestamentlichen, geistlichen Daseinsweise entgegenzuringen, historisch darlegen, als auch die eben angedeutete Gefahr, daß sich an Stelle der einen Veräußerlichung eine andere geltend machte, durch die ganze Art der Persönlichkeiten, mit denen sie es zu thun haben, ja auch schon durch die Beschaffenheit der Gemeinde im ganzen, wenigstens ahnen lassen. Das Buch Esther aber nimmt daran Theil, sofern es einerseits wenigstens die Treue gegen das väterliche Gesetz inmitten der schwersten Versuchungen und Anfechtungen zur Darstellung bringt, dieselbe aber andrerseits nicht so rein und hoch, wie wir es wünschen möchten, zu feiern vermag; alle drei sind daher zur Belehrung, Erbauung, zum Trost und zur Warnung ganz besonders solcher Zeiten gegeben, wo die Gemeinde von neuem in der Lage ist, auf die untreuen, hinfälligen Stützen, die sie bis dahin gehabt hatte, verzichten, an Scheingütern ärmer werden und sich auf ihr eigentlichstes, wahres Gut zurückziehen zu müssen. Sie bezeugen ihr in der unscheinbarsten, aber verständlichsten Weise, daß sie sich gerade in der äußerlichen Verarmung innerlich als wahrhaft reich zu beweisen, sich über alle Schwierigkeiten, Anfeindungen und Unterdrückungen, trotz ihrer äußerlichen Ohnmacht hoch zu erheben vermag, ja sie weißagen ihr, daß sie, weil nicht von dieser Welt, immer von neuem als unzerstörbar und ewig dastehen wird. Aber sie warnen sie auch, in solchen Zeiten der Kränkung und Betrübniß nicht nachsichtig gegen sich selber zu werden, und wahre Frömmigkeit, die nur in ungeheuchelter Hingebung an Gott gefunden werden kann, nicht schon in der Werthschätzung und Pflege dessen zu finden, was sie sich im Grunde selber gemacht hat.

2. Charakter. Es könnte ja freilich fraglich sein, ob sich die nachexilische Zeit überhaupt nur noch zum Objekt für die heilige Geschichtschreibung eignet. Der Gegenstand der heiligen Geschichtschreibung war Gottes besonderes, sich mehr oder weniger deutlich offenbarendes Walten in Israel gewesen. Wenn es nun keine solche Manifestationen Gottes, wie sonst beschrieben waren, keine solche Erhaltung, Rettung, Erneuerung und Förderung des Volkes mehr gab, wenn das Volk blos noch als Religionsgemeinde existirte und demnach nur noch ein stilles, so zu sagen verborgenes Dasein führte, ohne sich neuer Offenbarungen zu erfreuen, — so liegt es wenigstens nicht auf der Hand, wie sich da noch die Geschichtschreibung als heilige behaupten sollte. Aber jedenfalls konnte, ja mußte doch einerseits der neue Anfang, so weit das Volk als Religionsgemeinde in Jerusalem einen solchen hatte, also die Rückkehr des betreffenden Theils der Exulanten und die Wiederherstellung sei's des Tempels, sei's der Stadt mit ihren Mauern als einer sicheren Stätte der Gemeinde, ganz besonders aber auch die Wiederherstellung der Gemeinde selber als eines sich vom Heidenthum entschieden absondernden und nach dem göttlichen Gesetz, im Bunde mit Gott lebenden Volkes dargestellt werden. Dieser Anfang war durch die Propheten als Gottes besondere That ausdrücklich in Aussicht gestellt worden, konnte auch nicht ohne besonderes Zuthun Gottes, nämlich ohne daß er die heidnische Weltmacht seinen Zwecken dienstbar und den betreffenden Theil der Exulanten zur Rückkehr in das verödete Land willig machte, zu Stande kommen. Andererseits aber konnte allenfalls auch die Erhaltung der in den Ländern des Exils Zurückbleibenden eine solche Gestalt annehmen, daß sie in der betreffenden Beziehung wenigstens nicht völlig ungeeignet war. Wenn sich nämlich für dies Judenthum in der Diaspora eine Gefahr erhob, die zu groß war, als daß sie ohne eine höhere göttliche Fügung, blos durch menschliche Kraft und Klugheit beseitigt werden konnte, wenn sie zumal das Judenthum als solches, nämlich wegen seines Gesetzes und seiner gesetzlichen Gottesverehrung bedrohte, so daß es fraglich wurde, ob der Gehorsam gegen Gottes Gesetz trotz der Gehorsamsforderung der Menschen würde bestehen können: — dann konnte, ja mußte es wohl eine solche Erhaltung geben. Keinenfalls war das in

den Heidenländern zurückbleibende Judenthum schon als solches aus der Gemeinschaft mit Jehovah entlassen; es hatte, wie in der apostolisch-christlichen Zeit offenbar wurde, wo es mit seinen Synagogen den besten Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums bildete, eine nicht unbedeutende Bestimmung für das Reich Gottes, und sein Zurückbleiben war, sofern die Propheten die eigentliche Rückkehr mit der Erscheinung des Messias in Verbindung gesetzt hatten, durch Gottes Wort selbst einigermaßen gutgeheißen.

Den neuen Anfang finden wir in den Büchern Esra und Nehemia, eine Erhaltung der angedeuteten Art in dem Buch Esther beschrieben. Die Bücher Esra und Nehemia haben nämlich, wie sich das sowohl aus dem, was sie erzählen, als auch aus dem, was sie übergehen, ergiebt, keineswegs die Absicht, die Geschichte der ganzen Zeit, die sie umspannen, von Serubabel bis Nehemia hin zu erzählen, sondern wollen wirklich nur das, was für den neuen Anfang wesentlich war, behandeln. Und für das Buch Esther ist nicht etwa die Person Esthers, oder Mordochais und deren Erhebung die Hauptsache, sondern der eigentliche Gegenstand, für den alles übrige nur Mittel zum Zweck ist, ist die Errettung Israels. —

Wie es aber von vornherein zu erwarten steht, hat die Geschichtschreibung dieser neuen Zeit eine neue Art und einen veränderten Ton. Während die Darstellung der vorexilischen Zeit das Aeußere, nämlich das Volk und seinen Landesbesitz, als Träger eines Innerlichen, und das Niedere, nämlich das politische Geschick, als einen Ausfluß des Höchsten angesehen und sich demnach immer wieder mit der eigentlichen Seele alles Geschehenden, mit Gottes Gedanken und Absichten, überhaupt mit Gottes heilig hehrem Thun beschäftigt hatte, nahm der nachexilische Geschichtschreiber das Aeußerliche leicht selbst schon als ein Innerliches, so daß er bei dem Niederen, Irdischen, Menschlichen stehen blieb. Während die Geschichtsdarstellung der vorexilischen Zeit als getreues Abbild des großen Kampfes, den damals der Herr für den Bestand seiner Wahrheit gegen alles Heidnische in und außer Israel geführt, diesen Kampf an ihrem Theil in ernstester Weise mitgekämpft hatte, besonders groß und stark durch ihre einfache, sich immer wiederholende, aber im Grunde auch allein gültig bleibende Kritik des Heidnischen, des Abfalls von Jehovah, der fleischlichen Regungen und Verirrungen, — so begnügte sich diejenige der nachexilischen Zeit mit einem bloßen Bericht von dem, was geschehen war, und bezweckte nur ein dankbares Andenken, sei es an das, was Gott gethan, sei es an das Verdienst der betreffenden Männer und Geschlechter. Während diejenige der vorexilischen Zeit eine echt prophetische Haltung gehabt, nämlich unmittelbar ins Leben miteingegriffen hatte, wie sie denn auch von Propheten gehandhabt war, wurde diejenige der nachexilischen Zeit zu einer priesterlich-levitischen, ohne Zweifel auch von Priestern und Leviten ausgehend. Natürlich aber hat diese neue Weise der Auffassung, und Darstellung ebenfalls ihr Recht. Die Einsicht, von der dieselbe getragen ist, daß zuletzt doch alles auf den Gottesdienst und auf das, was mit demselben in Zusammenhang stand, ankam, daß daher zumeist der Tempel und die Hauptstadt als die Stätten des Gottesdienstes Aufmerksamkeit verdienten, war durch jenen Fortschritt der Entwickelung, der die nachexilische Zeit auszeichnet, und durch die neue Gestaltung der Verhältnisse selbst hinreichend an die Hand gegeben und durchaus richtig. Und wenn neben den Priestern jetzt auch die Sänger und Musici in einer neuen Weise hervortreten, so ist dies um so begründeter, als neben und nach dem Opferdienst immer mehr der Kultus durch das Wort als der höhere und geistigere Werth gewinnen mußte. Man muß es sogar hinreichend motivirt finden und mit Dank anerkennen, daß ein nachexilischer Schriftsteller in den Büchern der Chronik auch die ganze vorexilische Geschichte von diesem Gesichtspunkte und nach diesem Grundsatz dargestellt hat. —

Hervorheben müssen wir aber auch einen Unterschied, der in der Art der Quellenbenutzung liegt, der, wenn er auch mehr formell, so doch nicht unwesentlich ist. Während in der vorexilischen Geschichtschreibung die Quellenbenutzung das Untergeordnete und Dienende, dagegen die selbständige, den praktischen Absichten entsprechende Darstellung die Hauptsache ist, ist in der nachexilischen, wie sie in den Büchern Esra und Nehemia vorliegt, die Quellenbenutzung, scheint es, die Hauptsache; seine eigene Darstellung läßt der Verfasser dagegen jedenfalls so weit zurück treten, daß er nur die ihm über seinen Gegenstand vorliegenden Quellenstücke oder Urkunden, so weit er sie brauchen kann, genügend einzuleiten und mit einander in Verbindung zu setzen sucht und selbst in der Chronik verfährt er nicht bearbeitend, sondern kompilatorisch. Daher sich denn bei ihm die Urkunden, im Esrabuch besonders amtliche Briefe, die uns leicht zu ausführlich erscheinen, dazu auch Namenverzeichnisse, die uns leicht zu langathmig vorkommen, häufen. Fragen wir aber, was ihn zu der Hervorhebung derselben bestimmte, so dürfte im allgemeinen und überall allerdings auch die in der ganzen damaligen Entwickelung liegende und schon angedeutete Werthschätzung älterer Schriftstücke als geheiligter Schätze in Betracht kommen; für die Aufnahme solcher

brieflichen Urkunden jedoch, wie wir sie besonders im Buch Esra finden, lag der Hauptgrund gewiß in dem Umstande, daß auf ihnen das ganze Sein der nachexilischen, politisch so abhängigen Gemeinde basirt war, so daß sie wirklich einen unschätzbaren Werth hatten; in Betreff der Namenverzeichnisse aber ist zu erwägen, daß es in einer Zeit, wo der Bestand der um den Tempel sich zusammenschließenden Gemeinde schon nicht mehr einfach durch die Stammes- und Volkszugehörigkeit gegeben, sondern von der freien Entschließung der Einzelnen, die aus Babel zurückkehren wollten, abhängig war und sich thatsächlich auf einzelne Familien der älteren Geschlechter beschränkte, daß es da nicht mehr genügte, im allgemeinen von Juda oder Benjamin zu reden, sondern natürlich wurde, die betreffenden einzelnen Geschlechter oder Familien, ja hin und wieder auch die einzelnen Personen namentlich anzuführen und eines dankbaren Andenkens für werth zu halten. Jene Namenverzeichnisse müssen uns von diesem Gesichtspunkt aus daran erinnern, daß in der Gemeinde, je weiter sie sich ihrer Idee gemäß entwickelt, desto mehr auch die Persönlichkeit der Einzelnen Bedeutung erlangt und zur Geltung kommt.

3. Inhalt. Wenn einerseits der Tempel als die Wohnung Gottes, andererseits die Stadt mit ihrer Mauer als die Stätte der Gemeinde und dazu dann die Gemeinde selbst die Hauptobjekte waren, die nach dem Exil in Betracht kamen, so steht im Buch Esra der Tempel, im Buch Nehemia die Stadt mit ihrer Mauer sehr entschieden im Vordergrunde; auf die Gemeinde aber, nämlich auf die gesetzliche Gestaltung ihres Lebens kommen beide Bücher in ihrem zweiten Theil; das Buch Nehemia faßt außerdem beides, die Stadtmauer wie das Gesetzesleben der Gemeinde in einem Schlußtheile noch einmal kurz zusammen. Näher zugesehen sind es aber nur wenige große Hauptpunkte, die sie von diesen ihren Objekten darstellen. Das Buch Esra beginnt mit dem Jahr, in welchem Kores den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr gab (536), und geht wenigstens bis zum 7. Jahre des Artaxerxes (458) hinab, umfaßt also einen Zeitraum von etwa 80 Jahren. — Das Buch Nehemia bezieht sich auf das 20. Jahr des Artaxerxes, und berührt noch, was nach dem 32. desselben, also nach 433 lag. Sich aber auf die Anfänge beschränkend, macht sich das Buch Esra nur mit Kores' grundlegender Erlaubniß, mit dem Tempelbau unter Serubabel und Josua, und zuletzt blos mit der negativen Konsolidirung des Gesetzeslebens der sich noch zu leicht mit dem Heidenthum vermischenden Gemeinde, nämlich mit der Ausstoßung der heidnischen Weiber durch Esra zu thun; es überspringt daher, nachdem es den Tempelbau erzählt hat, den ganzen Zeitraum, der zwischen dem 7. Jahr des Darius Hystaspis und dem 7. Jahr des Artaxerxes lag, eine Periode von 56 Jahren. Das Buch Nehemia redet nur von der Wiederherstellung der Stadtmauern und der positiven Befestigung des gesetzlichen Lebens durch Erneuerung des Bundes zwischen Gott und der neuen Gemeinde, unter Hervorhebung der damals besonders wichtigen Bedingungen. Wie sehr aber der Verfasser darauf aus ist, die die Wiederherstellung der Gemeinde betreffenden Urkunden und Quellen zu verwerthen oder vielmehr nach einer kurzen Einleitung wiederzugeben, tritt von Anfang an deutlich genug hervor. Nach dem Hinweis auf Jeremia's Ausspruch in Betreff des Endes des Exils und der Wiederherstellung Jerusalems, durch welchen die folgende Geschichte in das Licht einer Erfüllungsthat Gottes gerückt wird, folgt das Edikt des Kores, welches die Juden zur Rückkehr nach Jerusalem und zum Bau des Tempels, die Zurückbleibenden aber zur Unterstützung der Aufbrechenden aufforderte; auch wird die Zurückgabe der Tempelgefäße, welche Nebukadnezar einst aus Jerusalem weggeführt hatte, an Scheschbazzar, den Fürsten Juda's, miterwähnt (Kap. 1). Das ist aber gewissermaßen nur die Einleitung zu Kap. 2. Ohne sich weiter auf eine Schilderung der Rückkehr einzulassen, ja ohne sie auch nur ausdrücklich zu erwähnen, theilt der Verfasser sofort das Verzeichniß der mit Serubabel und Josua Zurückgekehrten mit, indem er am Schlusse ihre und ihrer Knechte, Mägde, Rosse ꝛc. Zahl, zugleich aber auch schon die Summe dessen, was die Väterhäupter unter ihnen zum Tempelbau darboten, beifügt (Kap. 2). In Kap. 3 setzt er dann wieder erzählend ein. Das zurückgekehrte Volk kam aus den verschiedenen Städten, in denen es sich niedergelassen hatte, gegen den 7. Monat hin wieder zusammen und stellte, um das Laubhüttenfest feiern zu können, zunächst blos den alten Altar wieder her, bereitete dann aber sofort auch den Bau des Tempels vor. Schon im 2. Jahr, und zwar im 2. Monat fand die Grundsteinlegung des Tempels statt, bei der sich Freudengetön und Klagegeschrei in ergreifender Weise vermischten. Leider aber kamen (Kap. 4) die Widersacher Juda's und Benjamin's, die Samaritaner dazwischen, die gern mitgebaut hätten, aber abgewiesen werden mußten, und die infolge dessen die Erlaubniß des Baues am persischen Königshofe rückgängig machten, die sogar noch in Ahasveros und Artasasta's Zeit durch ihre Verleumdungen hinderlich waren. Der Verfasser erzählt uns dies, um nun alsbald die Anklageschrift der Samaritaner, die sie an Artasasta richteten, und die Antwort des Königs darauf, Urkunden, die ohne Zweifel in Je-

rusalem aufbewahrt wurden, in chaldäischer Sprache einzurücken. In Kap. 5 und 6 setzt er die Geschichte des Tempelbau's in Darius Hystaspis Zeit fort, aber so, daß er vor allem auch einen Bericht, den die persischen Beamten darüber an ihren König abgehen ließen, und dessen Antwort darauf mittheilt. Den Schluß dieses Abschnitts macht er in Kap. 6, 19—22 mit einem kurzem Bericht von der Feier des ersten Passah nach der Vollendung des Tempelbaus und der Wiederherstellung des Kultus.

Mit Kap. 7 beginnt er einen neuen Abschnitt, indem er vom 7. Jahr des Darius Hystaspis, von Serubabel und Josua auf Esra kommt. Er berichtet Kap. 7, 1—10 summarisch, daß der Priester Esra, dessen hoheprieſterliche Abkunft er nachweist, im 7. Jahr des Artasasta von Babel nach Jerusalem gezogen und im 5. Monate hingekommen sei, um das Gesetz des Herrn in Israel aufzurichten und zu lehren. Das aber gleichsam wieder nur zur Einleitung von Urkunden, die er mitzutheilen hat und alsbald beifügt. Zunächst folgt in chaldäischer Sprache ein Brief, welchen Artasasta dem Esra mitgab, um ihm bei der völligen Herrichtung des Kultus in Jerusalem die Unterstützung der Beamten zu sichern, um ihn auch zur Verbesserung des Gerichtswesens, zur Anstellung von Richtern und Rechtspflegern (Kap. 7, 25) hinreichend zu autorisiren; dann der von Esra selbst beigefügte hebräische Schluß, worin derselbe Gott für diesen Erlaß des Königs preist (Kap. 7, 11—28). Dann ein von Esra angefertigtes Verzeichniß der Familien, die mit ihm nach Jerusalem zogen (Kap. 8, 1—14); ferner ein etwas ausführlicherer Bericht Esra's über die Vervollständigung seiner Schaar, über seine Reise nach Jerusalem und über die Uebergabe der Schätze und Geräthe, die er für den Tempel mitbrachte (Kap. 8, 15—36); endlich in Kap. 9 über sein Verhalten gegenüber der Verheirathung mit Heidinnen oder Heiden, besonders über sein Gebet, welches er in dieser Beziehung hielt. Das 9. Kap. leitet schon Esra's Thätigkeit in Jerusalem ein. Es scheint sich zwar nur um ein vereinzeltes Stück derselben zu handeln; aber dies eine ist doch in Wahrheit die Grundlage alles übrigen, ja trägt das übrige zum Theil schon in sich: es ist die Befestigung des Gemeindelebens im Gesetze; nur ist es blos die negative Seite derselben, die allein sofort in Angriff genommen werden konnte, nämlich die Absonderung der Gemeinde vom Heidenthum und vom heidnischen Leben. Um beizufügen, welchen Erfolg Esra in dieser Sache zunächst bei den Häuptern, sodann aber auch, als sie alle Juden nach Jerusalem zusammengerufen, bei der großen Gemeinde hatte, wie er allgemein das feierliche Versprechen, die heidnischen Weiber zu entlassen und die Erfüllung desselben erlangte, ergreift der Verfasser in Kap. 10, wie es scheint, selbst wieder das Wort. Aber selbst hier noch folgt wieder ein Verzeichniß, das er ohne Zweifel irgendwie überkommen hat, nämlich eine Aufzählung aller derer, welche heidnische Weiber geheirathet hatten und dieselben nun entließen. Das Ganze theilt sich demnach in 2 Theile, von denen der erste wieder in 3, der zweite in 2 Abschnitte zerfällt; jeder dieser Abschnitte aber läuft auf eine Haupturkunde hinaus.

Erster Theil: Der Tempel, als die Stätte des Herrn (vorexilische Zeit) Kap. 1—6.

Erster Abschnitt: Die wichtigsten Grundlagen, Kap. 1 und 2.

Kap. 1: Die Erlaubniß zum Bau und die Ausrüstung der dazu Zurückkehrenden.

Kap. 2: Die Urkunde über die Namen der Zurückkehrenden.

Zweiter Abschnitt: Der erste Versuch, Kap. 3 u. 4.

Kap. 3: Die Wiederherstellung des Altars und die Vorbereitung des Tempelbaus.

Kap. 4: Die Störung und eine Urkunde über die Machinationen der Feinde.

Dritter Abschnitt: Die Wiederaufnahme und Vollendung, Kap. 5 und 6.

Kap. 5: Die Wiederaufnahme und der Bericht der Beamten an Darius.

Kap. 6: Darius' Antwort, zugleich des Tempels Vollendung. Die Passahfeier.

Zweiter Theil: Die Gemeinde, als Volk des Herrn. Negative Befestigung ihres Lebens im Gesetze (Esra's Thätigkeit) Kap. 7—10.

Erster Abschnitt: Esra's Uebersiedelung nach Jerusalem, Kap. 7 und 8.

Kap. 7: Esra's Reise und Absicht und Artasasta's Geleitsbrief.

Kap. 8: Esra's eigener urkundlicher Bericht (Begleiter, Vervollständigung derselben, Reise).

Zweiter Abschnitt: Die damalige Hauptverfehlung und ihre Beseitigung, Kap. 9 und 10.

Kap. 9: Die Hauptverfehlung der damaligen Zeit und Esra's Bußgebet ihretwegen.

Kap. 10: Die Beseitigung derselben und urkundliches Verzeichniß derer, die sich von ihr reinigten.

Im Buch Nehemia ist der ganze erste Theil Kap. 1—7 der Erbauung der Stadtmauern durch Nehemia trotz vieler Hemmnisse und Widerwärtigkeiten gewidmet, aber durchweg aus einer urkundlichen Quellenschrift, nämlich aus Nehemia's eigener Denkschrift entnommen. Der zweite Theil beschäftigt sich dann mit der Gemeinde, um nun auch die weitere Thätigkeit Esra's an ihr, oder vielmehr den Erfolg derselben, die positive Befestigung der Gemeinde im Gesetzesleben, die zur Erneuerung des Bundesverhältnisses zwischen ihr und Gott führte,

zu berichten; indem er aber die Namen der zu ihr gehörenden Familien anführt, läuft er in überlieferte Verzeichnisse aus. Der dritte schildert die Einweihung der Stadtmauern und die Abstellung von verschiedenen Uebelständen in der damaligen Zeit, letztere wieder mit den urkundlichen Worten Nehemia's selber. Die 3 Haupttheile lassen sich wieder je in 2 Abschnitte zerlegen, so daß sich folgende Uebersicht ergibt:

Erster Theil: Die Stadt als Stätte der Gemeinde. Wiederherstellung der Stadtmauer u. Verzeichniß der ersten Ansiedler, Kap. 1—7.

Erster Abschnitt: Wie es zur Wiederherstellung der Stadtmauer kam, Kap. 1—3.

Kap. 1: Nehemia hört von dem traurigen Zustand Juda's und Jerusalems und bittet den Herrn um Hülfe.

Kap. 2: Er erlangt Urlaub von Artasasta und reist mit einer Vollmacht von demselben nach Jerusalem. Dort bewirkt er trotz der Gegner der Juden den Beschluß, die Mauer wieder herzustellen.

Kap. 3. Jede Familie der Gemeinde übernimmt einen bestimmten Theil der Arbeit.

Zweiter Abschnitt: Wie Nehemia alle Schwierigkeiten überwand, Kap. 4—6.

Kap. 4: Die Schwierigkeiten von außen: Sanballat, Tobia ꝛc. drohen, die Juden mit Heeresmacht zu überfallen; Nehemia bildet dagegen eine Streiterschaar und bewaffnet auch die Arbeiter selbst.

Kap. 5: Die Schwierigkeiten von innen: Die Armen klagen über Unterdrückung von Seiten der Reichen; Nehemia beseitigt den Wucher und wirkt durch das Beispiel seiner eigenen Uneigennützigkeit.

Kap. 6: Die Schwierigkeiten, die sich durch das Zusammenwirken von äußern und innern Faktoren erhoben. Sanballat schreckt die Juden, als stände Nehemia im Geruch eines Empörers. Der Prophet Schemaja versucht im Solde Sanballat's, Nehemia selber muthlos zu machen, als drohte ihm eine wirkliche Gefahr; die Genossen Tobia's treiben Zwischenträgerei. Alle diese Anstrengungen aber scheitern an Nehemia's Vorsicht.

Kap. 7: Nehemia vollendet den Mauerbau und gibt einen Ueberblick über die ersten Ansiedler nach dem Exil.

Zweiter Theil: Die Gemeinde als Bewohnerschaft der Stadt Gottes. Positive Befestigung ihres Lebens im Gesetze durch Erneuerung des Bundes zwischen Gott und ihr und Verzeichniß der Gemeindeglieder, Kap. 8—12, 26.

Erster Abschnitt: Die Geschichte der Bundeserneuerung Kap. 8—10.

Kap. 8: Die Vorlesung des Gesetzes unter Esra's und Nehemia's Leitung führt zuerst zu einer dem Gesetz entsprechenden Laubhüttenfeier, sodann

Kap. 9: zu einem Gebet um Gnade und Erlösung aus der immer noch vorhandenen Drangsal, zuletzt

Kap. 10: zu einer Erneuerung des Bundes unter damals besonders wichtigen Bedingungen und zwar für viele Familienhäupter, die namentlich aufgeführt werden.

Zweiter Abschnitt: Die Bestandtheile der ganzen damaligen Gemeinde, Kap. 11—12, 26.

Kap. 11: die Bewohner Jerusalems und zugleich der übrigen Städte Juda's,

Kap. 12: die Priester und Leviten, zuerst die früheren Familien, die schon mit Serubabel und Josua heraufgezogen waren, V. 1—11, dann auch die späteren, V. 12—26.

Dritter Theil: Die Stadt und die Gemeinde. Einweihung der Stadtmauer. Beseitigung verschiedener Uebelstände im Gemeindeleben, Kap. 12, 27—13, 31.

Erster Abschnitt: Einweihung der Stadtmauer, Kap. 12, 27—43.

Zweiter Abschnitt: Beseitigung verschiedener Uebelstände im Gemeindeleben, Kap. 12, 44—13, 31.

§. 2. Quellen, Abfassung und Glaubwürdigkeit.

1. Quellen. Daß der Verfasser Urkunden und Quellen wirklich vor sich gehabt und in größerem Umfange unverändert in seine Darstellung aufgenommen hat, unterliegt keinem Zweifel. Daß sogleich das Namenverzeichniß in Esra 2 eine solche Urkunde ist, ist um so weniger zu bestreiten, als schon Nehemia dasselbe als ein altes Schriftstück vorgefunden und in Kap. 7, 6—73 benutzt hat; es muß wohl schon in den ersten Zeiten der Neugründung der Gemeinde verfaßt sein. Ebenso fest steht dies von den Briefen, welche in Kap. 4—6 mitgetheilt werden, und welche den hauptsächlichsten Inhalt der dortigen Darstellung bilden. Viele Ausleger finden es sogar sehr wahrscheinlich, daß die wenigen Verse geschichtlichen Inhalts, welche in Kap. 4—6 die Briefe einleiten oder mit einander verknüpfen, von anderswoher, nämlich aus einer chaldäischen Geschichte des Tempelbaus entnommen sind. Indessen sind die Gründe dafür nicht sehr stichhaltig, diejenigen aber, die dagegen sprechen, sehr beachtenswerth. Man beruft sich auf die chaldäische Sprache dieser Verse, welche anzuwenden unser Verfasser selbst keine Veranlassung gehabt habe. Aber vielleicht

fand er einige dieser Verse als eine einleitende Aufschrift bereits auf den Briefen selber vor; die andern aber, die er selbst beifügte, hätten, zwischen chaldäische Schriftstücke eingereiht, das Gewebe zu bunt gemacht, wenn er sie hätte hebräisch schreiben wollen. Man beruft sich auch darauf, daß in Kap. 5, 4 eine erste Person gebraucht ist: „da sprachen wir zu ihnen“ (den persischen Beamten) wodurch sich das Stück als das schon früher entstandene Werk eines Mannes zu erkennen gäbe, der an dem Tempelbau in Darius Hystaspis' Zeit mit thätig gewesen sei, während das Buch im ganzen erst weit später entstanden sein könne. Aber die Richtigkeit dieser ersten Person ist stark verdächtig, wie wir zu Kap. 5, 4 sehen werden. Man beruft sich ferner darauf, daß hier Angaben von Namen, genaue Berichte über Verhandlungen und Einzelheiten vorkommen, welche, wie Bertheau sagt, durchaus aus einer schriftlichen Quelle geschöpft sein müssen. Indeß findet sich in dieser Beziehung nichts weiter, als was durch die Briefe an die Hand gegeben war. Dagegen wird in Kap. 6, 14 als einer der persischen Könige, durch deren Gunst die Juden den Tempel wiederhergestellt haben, neben Kores und Darius auch schon Artasasta erwähnt, woraus sich wenigstens das ergibt, daß dies Stück nicht schon in Darius, sondern frühstens erst in Artaxerxes Zeit geschrieben sein kann; es müßte denn dieser Name erst bei der spätern Ueberarbeitung, in deren Zeit auch Artasasta sehr erwähnenswerth schien, hinzugefügt sein. In V. 16—18 ferner, in den Schlußversen des chaldäischen Abschnitts, wird von der Einweihung des Tempels, besonders wird in V. 17 von der Darbringung der Opfer, in V. 18 von der Ordnung der Priester und Leviten in einer Weise geredet und zudem das dem Gesetz Entsprechende der Priester- und Levitenordnung so ausdrücklich hervorgehoben, wie es nur unserm Verfasser selbst eigen ist (vergl. die zu den betreffenden Versen angeführten Parallelst.). In Kap. 4 endlich ist der 24. Vers, der auf den fünften zurückweist, offenbar erst von demjenigen beigefügt worden, welcher in V. 6—23 den Brief an Artaxerxes vorweg gegeben hat. Daß dies aber unser Verfasser selbst gethan hat, unterliegt, da es sich so nur für seine Zwecke und seine Anordnung empfahl, keinem Zweifel. — Daß dagegen wieder die Namensverzeichnisse, wie sie weiterhin noch im Buche Esra (Kap. 8 u. 10), besonders aber im Buche Nehemia mitgetheilt werden, als ältere Schriftstücke vorgefunden wurden, sagt nicht blos der Verfasser selber ziemlich deutlich, indem er von verschiedenen Aufzeichnungen der Leviten in den verschiedenen Zeiten redet (Neh. 12, 23), sondern ist auch an sich selber wahrscheinlich, und wird um so gewisser, als ein Theil des in Neh. Kap. 11, 3—36 mitgetheilten Registers auch in 1 Chron. 9, 3—33 und zwar mit vielen Abweichungen vorkommt, was sich am besten aus der Annahme erklärt, daß der Verfasser dasselbe Schriftstück an verschiedenen Orten und in verschiedener Gestalt vorfand. — Fraglich ist es nur, ob auch in Esra Kap. 7, 27 ff. von einer Quelle die Rede sein darf, oder ob der Verfasser dessen, was als solche angesehen werden könnte, — es ist der in der ersten Person von sich redende Esra, — auch als der Verfasser des übrigen zweiten Theiles und demnach auch wohl, wie die rabbinische Tradition will, als der Urheber des ganzen Buches anerkannt werden muß. Es führt uns dies auf unsern zweiten Punkt.

2. Abfassung. Daß Esra eine Schrift über seine Reise nach Jerusalem und über seine dortigen Verrichtungen geschrieben hat, erhellt aus den Ichpartien zweifellos. Indessen ist nicht zu verkennen, daß gegen die zuletzt noch von Keil vertheidigte Annahme, Esra sei der eigentliche Verfasser des nach ihm genannten Buches, manche sehr beachtenswerthe Momente sprechen, welche es wahrscheinlicher machen, daß erst ein späterer Autor, mit Benutzung von Esra's Schrift, unser Buch, wie es uns vorliegt, zusammengestellt hat. Im großen und ganzen spricht gegen Esra als Verfasser schon die Unvollständigkeit, man darf sagen, das Bruchstückartige des zweiten Theils; Esra selber würde, sollte man meinen, etwas Mehreres u. Zusammenhängenderes über seine Wirksamkeit in Jerusalem mitgetheilt haben; wir erfahren aus unserem Buche ja nur das Eine, daß er gegen die Vermischung mit den Heiden eingetreten ist, während ihn doch seine Vollmacht zu einer viel umfassenderen Thätigkeit berechtigte. Mehr im einzelnen kommt besonders der Umstand in Betracht, daß in der Genealogie Esra's (Kap. 7, 1—5) seine nächsten Vorfahren übergangen werden, daß sofort der Hohepriester Seraja, der am Anfange des Exils lebte, genannt wird, indem die Absicht ohne Zweifel die ist, ihn vor allen als Sprößling der hohenpriesterlichen Familie kenntlich zu machen. Esra selber dürfte wohl von Pietät geleitet voran seinen Vater namhaft gemacht haben. Weiter fällt die ehrende Aussage von Esra in Kap. 7, 6 auf, daß er ein סֹפֵר מָהִיר ein gewandter Schriftkundiger gewesen sei; dann auch der Umstand, daß das 7. Kap. dem 8. vorgreift, so daß eine Wiederholung entsteht, wie sie nur natürlich ist, wenn der Verfasser in Kap. 8 noch einmal dasselbe aus der Quellenschrift anführt, was er in Kap. 7 schon selber kurz berichtet hat; — ferner die Thatsache, daß in Kap. 7, 1 ff. die dritte, erst in Kap. 7, 27 ff. die erste Person gebraucht wird, — endlich und besonders noch dies, daß das Buch

Esra so manches in der Ausdrucksweise, zugleich auch manches Sachliche, wie die Vorliebe für die verschiedenen levitischen Amtspersonen am Heiligthum, namentlich für die Musiker und Thorwächter, dazu das Interesse für Genealogien und Namenverzeichnisse mit der Chronik gemeinsam hat, wie dies schon in Zöckler's Bearbeitung der Chronikbücher Einleitung §. 2 nachgewiesen ist. Die in neuerer Zeit allgemeiner gewordene und in der Einleitung zu den Büchern der Chronik §. 2 u. 3 von Zöckler besprochene Annahme, daß der Verfasser der Chronik zugleich auch Esra, ja auch Nehemia in die uns vorliegende Gestalt gebracht hat, hat entschieden am meisten für sich. Verhielte es sich freilich so, daß sich die beobachteten Gleichheiten in Esra und Nehemia überall, selbst in den Urkunden und Quellenschriften ganz gleichmäßig fänden, so würden dieselben nicht für individuelle Eigenthümlichkeiten eines gemeinsamen Autors zu halten, sondern auf Rechnung der späteren Zeit, der die in Rede stehenden Bücher angehören, im allgemeinen zu schreiben sein, zumal wenn sie sich auch noch in anderen, wesentlich gleichzeitigen Schriften fänden. So steht es aber nur mit verhältnißmäßig wenigen von ihnen, wie z. B. mit den von Keil hervorgehobenen Ausdrücken כְּבַד, בִּזָּה und קִבֵּל אֱלֹהֵי עָלַי (letzteres findet sich zwar nicht auch in anderen Büchern, aber in dem Quellenstück Esra 7, 28; 8, 18. 22. 31 ebensogut wie in 7, 6 u. 9 und dazu auch in Nehemia 2, 8). Die weit meisten kommen, wie man sofort bemerken muß, wenn man die von Zöckler in der Einleitung zur Chronik §. 2 angeführten Stellen durchmustert, abgesehen von der Chronik, einerseits in Esra 1 u. 3, sowie auch in den andern sich nicht als Urkunde oder Quelle gebenden Stücken, und andererseits in Nehemia Kap. 8—10 vor. Dahin gehören am entschiedensten gerade diejenigen sprachlichen Erscheinungen, die sich am meisten als Idiotismen der Bücher Chronik, Esra und Nehemia bezeichnen lassen; so der Ausdruck עַל־עַמִּים 2 Chron. 30, 16; 35, 10; Neh. 8, 7; 9, 3; 13, 11, — חָדְוָה 1 Chron. 16, 27; Esra 6, 16; Neh. 8, 10, — כְּפוֹר = Becher 1 Chron. 28, 17; Esra 1, 10; 8, 27, — עֵר־לְמַרְחוֹק 2 Chron. 26, 15; Esra 3, 13; — פְּלֻגָּה von Abtheilungen der Leviten 2 Chron. 35, 5; Esra 6, 18, — ebenso termini, die das Gesetzmäßige hervorheben, das in der späteren Zeit so besonders wichtig erschien, namentlich בַּמִּשְׁמָּט 1 Chron. 23, 31; 2 Chron. 35, 13; 30, 16; Esra 3, 4; Neh. 8, 18, wofür in älteren Schriften öfters כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה vorkommt, ferner liturgische Formeln, wie הוֹדוּ וְהַלְלוּ לַיהוָה 1 Chron. 16, 4; 23, 30; 25, 3 u. a.; Esra 3, 11, — לְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל und „daß gütig Jehovah und seine Huld ewiglich währt", 1 Chron. 16, 34. 41; 2 Chron. 5, 13; Esra 3, 11, — ferner die bei Festschilderungen und dergleichen stehenden Ausdrücke: בְּשִׂמְחָה 1 Chron. 12, 40 u. a., Esra 3, 12, und עַל־יְדֵי דָוִיד 1 Chron. 25, 2. 6; Esra 3, 10, — endlich die nur in unsern Büchern vorkommenden Amtsnamen der Musiker und Diener im Tempel מְשֹׁרְרִים, מְצִלְתַּיִם und נְתִינִים. Aber selbst diejenigen Erscheinungen, die allgemeiner der späteren Sprache im ganzen anzugehören scheinen, weil sie hin und wieder auch in andern Büchern anzutreffen sind, finden sich außer in der Chronik, wenigstens vorwiegend gerade in den betreffenden Theilen unserer Bücher. Dahin gehört 1) die kurze Art der Unterordnung von Beziehungssätzen mittelst Kollokation derselben hinter einem stat. constr., 1 Chron. 29, 3; 2 Chron. 31, 19; Esra 1, 5; Neh. 8, 10; — 2) der Gebrauch des Infin. mit לְ, wenn ein „Müssen" oder „Sollen" ausgedrückt werden soll, 1 Chron. 5, 1; 9, 25; 13, 4 u. a.; Esra 4, 3; 10, 12; Neh. 8, 13; — 3) die außerordentlich häufige Anwendung der Präposition לְ, theils vor dem Objekt als nota accusativi, theils nach einem Akkus. zur Fortsetzung desselben, 1 Chron. 28, 1 u. a.; Neh. 9, 32, sowie insbesondere vor כֹּל, wenn in Aufzählungen alles zusammengefaßt werden soll, 1 Chron. 13, 1; 2 Chron. 5, 12; Esra 1, 5 (freilich aber auch 7, 28); Neh. 11, 2, nach der Präposition עַד 1 Chron. 28, 7. 20 u. a.; Esra 3, 13; 10, 14 (aber auch 9, 4. 6); — 4) der abundirende Gebrauch von Präpositionen überhaupt, z. B. in Ausdrücken wie בְּיוֹמָם, Neh. 9, 19; — 5) die Setzung des Artikels vor einem Verbum anstatt des Relat. Pron., 1 Chron. 26, 28; 29, 8. 17 u. a.; Esra 8, 25; 10, 14. 17; Neh. 9, 33.

Die Art, wie sich der Abschnitt Nehemia 8, 1 ff. einerseits mit Chronik und Esra zusammen schließt, andererseits von dem übrigen Nehemiabuch unterscheidet, ist in kritischer Beziehung höchst beachtenswerth. Um hier noch das letztere, wie sich derselbe von dem übrigen Buch ablöst, auszuführen, können wir schon den Inhalt selbst in Betracht ziehen. Derselbe ist nicht allein plötzlich ganz andersartig als der bisherige, indem es sich nicht mehr um Stadtbefestigung oder dergleichen, sondern um religiöse Akte handelt, sondern es scheint auch fast statt seiner noch erst etwas anderes erwartet werden zu dürfen. Nehemia hat in Kap. 7, 1 die Vollendung des Mauerbaus berichtet; es fällt auf, daß von der Mauereinweihung nicht hier, sondern erst Kap. 12, 27 wie nachträglich die Rede ist. Er hat in Kap. 7, 4 erwähnt, daß der Einwohner Jerusalems zu wenige waren; es fällt auf, daß die Vermehrung derselben erst Kap. 11, 1, und zwar nur sehr nebenher angedeutet wird. Es ist freilich richtig, daß das Buch auch so, wie es nun geworden ist, einen leidlichen Fortgang hat, indem sich der Verfasser die Bemerkung über die Einwohner

Jerusalems in Kap. 7,4 zu einer Veranlassung dienen läßt, von der Sicherung der Hauptstadt, von der bisher die Rede gewesen, auf die Gemeinde und deren Ausgestaltung überzugehen, um weiterhin die Vermehrung der Einwohner und die Einweihung der Mauer blos nachträglich und wie bei Gelegenheit zu erwähnen. Immerhin aber hat doch diese Art des Fortgangs dem ersten Theil gegenüber etwas Ueberraschendes. Es scheint, daß sich hier plötzlich ein Gesichtspunkt geltend gemacht hat, der für das Bisherige ursprünglich nicht maßgebend gewesen war. Dazu kommen aber auch noch mehrere Nebenumstände, durch welche die Andersartigkeit des Inhalts vollends bedeutsam wird. 1. Nehemia hört hier plötzlich auf, von sich in erster Person zu reden. 2. Er tritt hier überhaupt fast ganz zurück, während Esra, der im Buche Nehemia sonst nur noch bei der Einweihung der Mauern nebenher erwähnt ist (Kap. 12, 23) Hauptperson wird. Nehemia kommt nur wie nachträglich und zwar nur zweimal (Kap. 8, 9 u. 10, 2) vor. 3. Er führt hier beidemal den Titel „der Tirschata", während er Kap. 5, 14. 15. 18 „Pecha" heißt. 4. Während die Oberen Kap. 2, 16; 4, 8. 13; 5, 7. 17; 6, 17; 7, 5; 12, 40; 13, 11 חֹרִים und סְגָנִים heißen, kommen Kap. 8, 13 רָאשֵׁי הָאָבוֹת vor. 5. Es fehlen die dem Nehemia sonst eigenthümlichen Wendungen, wie „nach Gottes Hand über mir", vgl. Kap. 2, 8 u. 18, ferner „Gott gab mir ins Herz" vgl. Kap. 2, 12 u. 7, 5. Selbst Kleinert (Dorp. theol. Beitr. I, S. 114 ff.) und Hävernik (Einl. II, 1 S. 305 ff.) finden daher für Kap. 7, 73 b — 10, 40 einen andern Verfasser wahrscheinlich; sie nehmen an, daß dieser Abschnitt nicht von Nehemia, sondern von Esra als dem Leiter der hier beschriebenen religiösen Handlungen konzipirt, von Nehemia nur angeeignet worden sei. Aber 6. der Verfasser redet von der Zeit Esra's und Nehemia's als einer vergangenen, ja berücksichtigt auch die nachnehemianische Zeit, Neh. 12, 11 u. 22, und gibt sich dadurch, wie er auch in der Chronik thut, als einen Späteren zu erkennen, wie alsbald noch weiter erhellen wird, wenn es sich um die Zeit der Abfassung handelt. Was Keil für die traditionelle Meinung, daß Neh. Kap. 8—10 von derselben Hand, wie das übrige Buch, nämlich von der des Nehemia selbst herrühre, vorbringt, hat wenig zu bedeuten. Daß der bisherige Faden in Nehemia Kap. 8 so völlig fallen gelassen, ja abgerissen wird, soll sich einfach und kunstlos aus der Zeitfolge des Berichteten erklären, als ob nicht die Anordnung nach der Zeitfolge der sachlichen zuweilen weichen dürfte, ja ihr in solchen Fällen, wie der vorliegende einer ist, weichen müßte. Was hätte denn den Verfasser gehindert, wenn er um der zeitlichen Folge willen zunächst auf die Vorlesung des Gesetzes in Kap. 8 ff. hätte kommen wollen, die Erwähnung, daß der Bewohner Jerusalems wenige waren und demnach auch das Verzeichniß der zuerst zurückgekehrten Exulanten bis zu einer andern Stelle aufzubewahren, wo er dann sofort auch von der Vermehrung der Einwohnerschaft hätte reden können? Daß Nehemia plötzlich so entschieden zurück-, Esra dagegen hervortritt, soll darin seinen Grund haben, daß Nehemia als weltlicher Statthalter nicht befugt war, die dem Priester und Schriftgelehrten Esra allein zustehende gottesdienstliche Feier, die hier erzählt sei, (— zunächst handelt es sich blos um das Vorlesen des Gesetzes, das Nehemia sehr wohl hätte veranlassen können, —) zu leiten, daß er hier vielmehr nur als membrum praecipuum ecclesiae Israëliticae nebenher mitauftreten konnte. Aber wenn dem auch wirklich so gewesen wäre, so würde es sich doch voran schon fragen, wie es komme, daß Nehemia hier etwas erzähle, wobei er so wenig zu thun hatte, da er sich doch im übrigen durchweg auf das von ihm selbst Angeregte und zu Stande Gebrachte beschränkt. Uebrigens bleibt unter allen Umständen das Fehlen der ersten Person, die sonst so konsequent in Nehemia's Schrift festgehalten ist, unerklärt. Wenn Keil dafür, daß Nehemia bei Thatsachen, die nicht vorzugsweise von ihm ausgingen, sehr wohl andere in den Vordergrund stellen konnte, auf Kap. 12, 27 ff. verweist, als wo er sage: nicht „wir" sondern „sie suchten die Leviten", so gereicht gerade dieser Abschnitt in Betreff der Hauptsache zu einem recht schlagenden Gegenbeweis. Denn trotzdem, daß Nehemia hier nicht von vornherein so im Vordergrunde stand, wie anderswo, gebraucht er doch auch in diesem Zusammenhang V. 31 und 38 die erste Person. Was Keil aber über Tirsata und Rasche haaboth sagt, verdient keine Erwähnung.

Bei der Verschiedenartigkeit des Abschnittes Neh. 8—10 ist, wenn kritische Wahrscheinlichkeit etwas gilt, anzunehmen, daß hier ein anderer Autor Nehemia's Schrift, sei es aus einer anderen Quelle, sei es aus der Ueberlieferung ergänzt hat; wer derselbe aber gewesen ist, kann bei der Gleichartigkeit, der Darstellung, welche hier, im Buche Esra und in der Chronik hervortritt, nicht zweifelhaft sein.

Die Frage, ob dieser Verfasser unserer beiden Bücher mehr nur als Redaktor oder als eigentlicher Autor anzusehen ist, erledigt sich nach dem Vorhergehenden von selbst. Es ist möglich, daß schon Esra, als er seine Reise nach Jerusalem und seine Hauptthaten daselbst beschrieb, auch die die vorhergehende Zeit betreffenden Urkunden sammelte und, mit geschichtlichen Einleitungen versehen, seinem Buche voranschickte. Wir haben aber dennoch kein Recht,

in dem uns vorliegenden Buch von ihm mehr, als Kap. 7, 22 u. 28 u. Kap. 8—9, 15, d. i. mehr als die Stücke, die sich durch ihr „Ich" deutlich als von ihm geschrieben zu erkennen geben, sich eben dadurch aber auch von allem übrigen, besonders von Kap. 7, 1—10 u. Kap. 10 unterscheiden, herzuleiten. Was nicht wie Kap. 2; 4, 8—23 Urkunde oder wie Kap. 5, 5—6, 12, Kap. 8 u. 9 Quelle ist, was zur Einleitung der Urkunden oder Quellen dient, wie besonders Kap. 1 u. 3 u. 7, 1—10, trägt den Stempel des sogenannten Chronisten oder wenigstens seiner Zeit. Wenn Keil, um die esraische Abfassung des Ganzen und so denn auch des 10. Kap. zu erweisen, die Frage erhebt, was den Verfasser habe bestimmen können, die weitere Mittheilung der esraischen Denkschrift am Ende von Kap. 9 abzubrechen und das Ende der Verhandlung mit eigenen Worten zu erzählen, — so hätte die Kritik darauf nur dann zu antworten, wenn sie von Esra's Denkschrift etwas mehr wüßte, als sie jetzt davon wissen kann. Jetzt kann man sich verschiedene Gründe denken. — Mit mehr Recht ließe sich in Beziehung auf das Buch Nehemia's von einer bloßen Redaktion reden. Indem der letzte Verfasser jedoch Kap. 8—10 eingeschoben hat, und zwar zumeist mit Hülfe seiner eigenen schriftstellerischen Thätigkeit, muß er hier wenigstens als Ergänzer bezeichnet werden. Obwohl er bereits ein Buch Esra und ebenso ein Buch Nehemia vor sich hatte, so rührt doch die Gestalt dieser Bücher, die uns vorliegt, erst von ihm und der Absicht, die er seinerseits schriftstellerisch verfolgte, her. Vielleicht hat er auch den Text der Verzeichnisse und Urkunden, die er in seinem Werke reproduzirte, hin und wieder nach seiner Weise etwas umgestaltet, wie man dies z. B. Esra 2, 68 f. im Vergleich mit Nehemia 7, 71 f. und ebenso Esra 6, 16—18, wenn anders hier wirklich eine Quelle benutzt ist, wahrscheinlich finden kann.

Die Frage, wann dieser letzte und eigentliche Verfasser eigentlich gelebt hat, hat bereits Zöckler (in der Einl. zu den Büchern der Chronik), der ihn freilich in Beziehung auf Esra und Nehemia nur für einen Redaktor hält, beantwortet. In Nehemia 12, 10. 11. 22 u. 23 wird die Reihe der Hohenpriester herabgeführt bis auf Jaddua, der nach Josephus' hier nicht zu bezweifelnder Angabe (Antiqu. XI, 8) in Alexanders des Großen Zeit amtirte. Keil's Annahme, daß der Verfasser den Jaddua noch nicht als Hohenpriester, sondern nur als Kind gekannt und blos als Enkel des letzten Hohenpriesters seiner Zeit, des Jojada mitgenannt habe, ist schon an sich nicht wahrscheinlich und hat zudem das gegen sich, daß derselbe als ein solcher mit erwähnt wird, in dessen Tagen die Leviten aufgezeichnet sind. Es scheint, daß der Sinn (in V. 22) der ist, daß unter den vier Hohenpriestern Eljasib, Jojada, Jochanan und Jaddua vier Leviten-Aufzeichnungen statt gefunden haben. Keil freilich versteht, es habe nur eine, nämlich unter Eljasib stattgefunden, und Jojada und die andern seien nur mitgenannt, weil sie damals schon gelebt hätten. Aber diese Annahme ist zu deutlich eine bloße Ausflucht der Verlegenheit. Wenn unmittelbar daneben blos die eine Priester-Aufzeichnung, die in Darius' Zeit stattfand, erwähnt wird, so erklärt sich dies daraus, daß diese eine zumeist, ja ausschließlich für den Verfasser in Betracht kömmt, indem er ja nach dem ganzen Zusammenhang nur die der Anfangszeit Angehörenden, allenfalls die bis auf Esra und Nehemia hin Lebenden erwähnen will, — wie er denn auch Kap. 12, 1—11 ausdrücklich nur die aus Serubabels Zeit, dann in V. 12 ff. nur die aus der nächsten Folgezeit Jojakims nennt, und in V. 26 nach Erwähnung der Levitenhäupter ausdrücklich beifügt, daß er damit nur die aus Jojakims und Nehemia's Zeit aufgeführt habe. — Das hervorgehobene Merkmal der späteren Abfassungszeit steht allerdings etwas vereinzelt da und würde nicht viel bedeuten, wenn anderes ihm widerspräche; man könnte leicht annehmen, daß die Namen der späteren Hohenpriester (und ebenso die der späteren Nachkommen Serubabels in 1 Chron. 3, 19—24) erst von einer späteren Hand zur Ergänzung beigefügt seien; aber da es daran gänzlich fehlt, da im Gegentheil von Esra's und Nehemia's Zeit als von einer früheren, von ihnen selbst als von Personen der Vergangenheit in Neh. 12, 26. 27, geredet wird, so ist die Wahrscheinlichkeit, so weit sie kritisch festgestellt werden kann, für einen Verfasser, der frühestens in Jaddua's Zeit, am Ende der persischen oder zu Anfang der griechischen Herrschaft, gelebt hat.

3) Glaubwürdigkeit. Schon die Art der Abfassung, aber auch die Art des Inhalts selber und die Art seiner Darstellung bürgt dafür, daß der Verfasser, wenn er auch erst hundert oder auch noch mehr Jahre nach Nehemia schrieb, im allgemeinen durchaus historisch verfahren ist. Wir haben gesehen, daß er fast jede wichtige Begebenheit, die er erzählt, mit Urkunden belegt oder aus Quellenschriften darstellt; zu irgend einem Zweifel aber in Betreff des historischen Charakters der Urkunden und Quellenschriften ist keine Veranlassung vorhanden. Nur den einen Punkt, für den es an einer bestätigenden Urkunde fehlt, wenn man nicht den im Briefe an Darius mitgetheilten Bericht der Aeltesten in Jerusalem Kap. 5, 16 dafür anerkennen will, daß die Zurückgekehrten bereits im ersten Jahre ihrer Uebersiedelung den Altar wieder hergestellt u. schon im zweiten den Grundstein zum Tempel gelegt

haben sollen (Esra Kap. 3), hat man in Zweifel ziehen können (Vgl. Schrader, Theol. Stud. und Krit. 1867 S. 460 ff. und De Wette, Einl. 8. Ausg. §. 235). Indem man in späterer Zeit, meint Schrader, vorausgesetzt habe, daß die Zurückkehrenden von glühender Liebe zu der angestammten Religion durchdrungen, von der höchsten Freude über die endlich erfolgte Erlösung aus Babel und der innigsten Dankbarkeit gegen den Gott der Väter erfüllt gewesen seien, habe man ja wohl allmählich, auch ohne dafür eine historische Grundlage zu haben, der Vorstellung Raum geben können, als ob die Exulanten, sobald sie im Lande der Väter angekommen seien, gar nichts eiligeres zu thun gehabt hätten, als an die Wiederherstellung des Tempels zu denken. In Wahrheit aber sei die Gemeinde schwerlich eher dazu gekommen, Hand an dies Werk zu legen, als da, wo sie den Bau dann auch wirklich hinausgeführt hätte, im 2. bis zum 6. Jahr des Darius. Hätte sie ihn in Wirklichkeit schon in Kores' Zeit angefangen gehabt, so lasse sich nicht denken, daß sie ihn dann 14 volle Jahre ruhig liegen gelassen haben sollte; hätte sie es in Kores' Zeit nicht gewagt, ihn wieder aufzunehmen, so doch wohl unter Kambyses oder Smerdes. Allein einigen Schein gewinnen diese Behauptungen, wenn überhaupt, nur dadurch, daß die Propheten Haggai und Sacharja in Darius' Zeit nicht von einer Wiederaufnahme des Baues, sondern vom Baue schlechthin, ja daß sie noch von einer Grundlegung des Tempels reden, als ob dieselbe wirklich erst jetzt vorgenommen wäre. Denn daß Haggai Kap. 2, 18 „Merket doch auf, von diesem Tage ab und weiterhin, von dem 24. Tage des 9. Monats, als von dem Tage, wo der Tempel des Herrn gegründet ward, ab, merket auf ꝛc." die Gründung des Tempels dem 24. Tage des 9. Monats beilegt, daß er das לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר יִסַּד appositionell und demnach auch gleichbedeutend zu dem „vom 24. Tage des 9. Monats ab" hinzufügt, ist eben so klar, wie Keil's Deutung, nach welcher לְמִן ꝛc. zwar Apposition wäre, aber bis auf Kores' Zeit zurück greifen würde, verkünstelt und unhaltbar ist. Und daß in Sach. 8, 9 mit den Propheten „welche an dem Tage weißagen, da gegründet worden das Haus des Herrn Zebaoth, der Tempel, daß er gebaut werde", nicht die nachexilischen im allgemeinen (Keil), sondern diejenigen der bessern, bereits Erfüllung bringenden Zeit, wie sie nach dem unmittelbar folgenden Vers noch nicht vorher, sondern erst jetzt nach der Mißernte gekommen war, gemeint sind (Köhler), daß die Gründung des Tempels also auch hier erst der Gegenwart zuerkannt wird, kann ebensowenig geleugnet werden. Bei alledem aber ist die Folgerung, welche Schrader daraus zieht, viel zu voreilig. Wie בָּנָה, bauen öfter s. v. a. den Bau fortsetzen, oder auch wiederbauen bedeutet, vgl. Ps. 51, 20; 69, 36, so kann auch יָסַד in verschiedenem Sinn gebraucht werden, indem es in engerer Bedeutung blos auf das Legen des Grundsteins, in weiterer oder vollerer auf das Legen der Fundamente im allgemeinen geht. Nur in engerem Sinn hatte die Grundlegung schon in Kores' Zeit stattgefunden; denn ohne Zweifel hatte nur noch erst ein kleinerer Theil der Gemeinde Muße gehabt, sich damit zu beschäftigen. Vor allem war auch noch der Schutt abzutragen und das nöthige neue Material herbeizuschaffen gewesen. Im volleren Sinn kam die Grundlegung wirklich erst in Darius' Zeit zu Stande. Erst jetzt wurde (vgl. Haggai 2, 15) Stein zu Stein gelegt, wie es nöthig war, wenn die Fundamente im ganzen aufgeführt werden sollten.*) — Daß die Zurückkehrenden aber die Wiederherstellung des Tempels immerhin schon in Kores' Zeit in Angriff genommen, ja für das allernöthigste und wichtigste Werk gehalten haben, ist durchaus wahrscheinlich und läßt sich gar nicht anders denken (vgl. Ewald, Geschichte Israels IV, S. 129 f.). Nicht allein daß die vorexilischen Propheten, wie Jeremias, durch deren Aussprüche sich die Zurückkehrenden zumeist leiten ließen, daß auch Ezechiel in der Wiederherstellung und Fortdauer des Tempelkultus und Priesteramtes die beste Bürgschaft für die Fortdauer der wahren Religion selbst gesehen hatten, Jeremias in Kap. 33, 17—26; Ezechiel in Kap. 20, 40; 34, 26; 37, 26 u. 28 und besonders in Kap. 40—47 (vgl. Ewald IV, Seite 43), und daß in Jes. 44, 28 die Wiederherstellung des Tempels unter und durch Kores bestimmt als Gottes Wille hingestellt war, vgl. auch Jes. 60, 7, — dagegen ließe sich vielleicht sagen, daß sich bei Jerem. 3, 16 und Jes. 66, 1 doch auch wieder entgegengesetzt lautende Stellen finden, — sondern Kores' Edikt selber, welches die Grundlage für die Existenz der neuen Gemeinde als solcher bildete, lautete entschieden dahin, daß dieselbe vor allem die Aufgabe des Tempelbaus und Tempelkultus haben sollte, wie nicht allein durch Esra 1, sondern auch durch

*) Nach Haggai 1, 14 u. 15 hatte man allerdings nicht erst im 9. Monat, am 24. Tage, wo nach Kap. 2, 18 der Tempel des Herrn gegründet ward, sondern schon im 6. Monat angefangen, das Werk am Hause des Herrn zu thun. Aber daß man da zunächst nur noch erst vorbereitende Arbeit verrichtet, den Schutt weggeschafft und Baumaterial herangebracht hatte, daß die eigentliche Arbeit des Bauens wirklich erst am 24. Tage des 9. Monats begann, erhellt einfach daraus, daß der Prophet erst diesen späteren Tag zu dem großen terminus a quo macht, mit welchem der Mißwachs zu Ende gehen und eine bessere, fruchtbarere Zeit beginnen soll und von einem quid pro quo (Keil) kann, wenn man so versteht, keine Rede sein.

die chaldäisch mitgetheilte Urkunde in Kap. 6, 3 ff. bezeugt wird. Diesem Edikt gegenüber hätte sie, wenn sie den Tempelbau ohne einen die Sachlage ändernden Zwischenfall irgendwie bei Seite gesetzt und 14 volle Jahre hinausgeschoben hätte, das Recht der Existenz in Jerusalem verloren. Daß sie aber den Bau, wenn sie erst einmal daran verhindert war, längere Zeit liegen ließ und nicht einmal unter Kambyses wiederaufzunehmen versuchte, erklärt sich leicht aus den vielfach traurigen Verhältnissen, besonders auch aus den von außen drohenden Gefahren, unter denen sie, wie aus dem Esra- und besonders aus dem Nehemia-Buche zu ersehen ist, zu leiden hatte.

§. 3. Verhältniß der beiden Bücher zu einander, zur Chronik und zu 3 Esra.

Wenn es sich mit der Abfassung in der oben dargestellten Weise verhält, so erhebt sich leicht die Frage, ob der letzte Verfasser die Chronik, Esra und Nehemia von vorn herein als drei besondere Bücher gedacht oder als ein einheitliches Werk angelegt hat. Daß die Einheit, die in neuerer Zeit von Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden), Ewald, Bertheau u. a. behauptet wurde, in gewissem Sinn vorhanden ist, ist unverkennbar. Die drei Bücher sind so zugeschnitten, daß sie sich nicht etwa blos in der loseren Art, wie die Samuelis- und Königs-Bücher, sondern viel inniger und fester zu einem größeren Ganzen zusammenschließen. Mit demselben Edikt des Kores in Betreff der Heimkehr der Juden, mit welchem die Chronik endet, fängt Esra an. Esra und Nehemia aber sind ihrerseits durch Neh. 8—12, 26 aufs festeste zusammengeklammert. Von Esra's Thätigkeit, von der im Esrabuch nur der erste Anfang berichtet war, wird hier die Fortsetzung und der Erfolg dargestellt; von der Befestigung des Gemeindelebens durch dieselbe, von der im Esrabuch nur die negative Seite ins Auge gefaßt war, wird hier die positive zur Ergänzung nachgebracht. Das Esrabuch setzt sich also hier im Nehemiabuch fort, wird hier erst vollständig. Neh. Kap. 8—10 hätte zum Esrabuch gezogen sein können; es ist offenbar nur deshalb dem Nehemiabuch beigefügt, weil hier eine spätere Zeit dargestellt wird, in der neben Esra auch Nehemia in Betracht kam. Auch ist es eigentlich in allen drei Büchern durchweg ein und dasselbe Objekt, welches behandelt wird: die Geschichte der Stadt Jerusalem, der Gottesverehrung in ihr und der wichtigsten Personen, die sich um letztere besonders verdient gemacht haben. — Ebenso leicht aber gibt sich doch auch wieder zu erkennen, daß die Eintheilung in 3 besondere Bücher nicht erst nachträglich gemacht sein kann, daß sie am allerwenigsten auf Willkür beruht. Das Buch Nehemia beginnt mit einer besonderen Ueberschrift, durch welche es als die Geschichte Nehemia's bezeichnet und deutlich genug als eine besondere selbstständige Schrift vom Buche Esra abgeschieden wird. Diese Ueberschrift kann aber nicht erst später, sondern muß schon von Nehemia selbst beigesetzt sein; sonst würde das „Ich", das sofort hervortritt, unverständlich gewesen sein. Die Annahme aber, daß das Buch, trotz einer solchen Ueberschrift, als ein bloßer Abschnitt eines anderen größeren Buches gedacht wäre, hätte alle biblische Analogie gegen sich; daraus ergibt sich aber auch die Selbständigkeit des Buches Esra. Was für die Abtrennung Nehemia's sprach, trat auch für diese ein. Nehemia's Buch selbständig zu machen, Esra aber der Chronik anzuhängen (Movers), wäre jedenfalls sehr inkonsequent gewesen, und zwar um so mehr, als das Esrabuch eine ganz neue Zeit, welche durch die größte und dunkelste Kluft von allen vorhergehenden getrennt war, behandelte. Uebrigens hätte der Verfasser, wenn er Chronik und Esra als ein einziges Buch geschrieben hätte, das Edikt des Kores sicher nur einmal angeführt, und derjenige, der Esra abtrennte, hätte die Chronik wohl vor der Anführung derselben, überhaupt vor der Erwähnung des Kores zu Ende gehen lassen. Seinen eigentlichen Platz hatte ja jenes Edikt nur am Anfang des Buches Esra, wo es für die folgende Geschichte die Grundlage bildete und wo es daher unentbehrlich war. Dasselbe auch schon ans Ende der Chronik zu stellen, wäre für einen bloßen Ordner zu fein gewesen; dergleichen kam wohl blos dem Verfasser selbst in den Sinn, der dadurch sicher nur dem Bedürfniß genügen wollte, nach dem Exil und der Zerstörung auch noch die Wiederherstellung, an der es hier nicht völlig fehlen konnte, durch ein kurzes Wort anzudeuten. —

Dafür, daß wenigstens Esra und Nehemia ursprünglich ein einziges Buch gebildet haben, beruft man sich auf den Umstand, daß beide Bücher von Alters her, nämlich schon im Talmud, ja schon bei Josephus und in der alex. Version und demnach auch bei Melito von Sardes und Origenes, bei Euf. K. Gesch. II, 25, als eins gezählt worden sind. Aber bei dieser Zählung liegt schwerlich mehr zu Grunde, als einerseits die richtige Erkenntniß der hervorgehobenen Zusammengehörigkeit, und andererseits der Wunsch, nicht mehr, als gerade soviel Bücher im alttestam. Kanon zu haben, als man Buchstaben des Alphabets hatte. Aus demselben Grunde zog man auch Richter und Ruth zusammen. Denn schon Josephus (c. Ap. I, 8) zählt, obwohl er den Grund nicht ausdrücklich angibt, gerade 22 Bücher, und Hieronymus sagt im prologus gal. ausdrücklich, daß die Hebräer nach

der Zahl der Buchstaben ihres Alphabets 22 kanonische Bücher hätten, die er namentlich anführt, und setzt dann hinzu, daß einige auch, weil die Rabbinen Sin (ש) und Schin (שׂ) unterschieden und um des Jehovahzeichens willen ein doppeltes Jod im Alphabet aufführen, 24 annähmen, indem sie Ruth und Kinot abtrennten. Daß Esra und Nehemia eigentlich 2 Bücher seien, konnten sie um so weniger leugnen, als sie ohne Zweifel 2 Verfasser anerkannten, für das Esrabuch den Priester dieses Namens, von dem es im Talmud (Baba batr. Fol. 14) ausdrücklich heißt: „Esra scripsit librum suum et genealogias librorum chron. usque ad sua tempora", und für das Nehemiabuch ebenso gewiß den Statthalter Nehemia, der sich durch den Gebrauch der ersten Person unverkennbar als Verfasser zu erkennen gab. Was übrigens die alex. Version betrifft, so findet sich die Verbindung beider Bücher zwar im Cod. Alex. und Cod. Frid.-Aug., aber nicht im Cod. Vatic.

In der alex. Version findet sich nun aber von unserem Buch Esra zunächst eine durch Zusätze erweiterte, erst dahinter eine sich genauer an unsern Text anschließende Uebersetzung, und es fragt sich, welches Gewicht die erstere mit ihren Abweichungen, sei es kritisch, sei es exegetisch, hat. Die erstere ist in der Alex., im Vet. Lat. und in der syr. Uebers. (vgl. libri vet. test. apocryphi syriace e recogn. de Lagarde) Ἔσδρας πρῶτος, die zweite Ἔσδρας δεύτερος, das Buch Nehemia Ἔσδρας τρίτος oder auch (wahrscheinlich von Hieronymus ab) Nehemias genannt; in der Vulg. dagegen heißt das Buch Esra in der unerweiterten, uns vorliegenden Gestalt: 1. Esra, das Buch Nehemia: 2. Esra, wie denn auch schon Origenes (bei Eus. K. Gesch. IV, 25), dann das Concil. Laodic. can. 80 und andere Verzeichnisse unser Esra- und Nehemia-Buch als Ἔσδρας πρῶτος und δεύτερος unterschieden, — die erweiterte Uebersetzung aber heißt 3. Esra, und das apokalyptische, pseudepigraphische Esrabuch endlich der 4. Esra. — Die Erweiterung der Uebersetzung ist einerseits dadurch herbeigeführt, daß dem eigentlichen Anfang das Ende der Chronik (Kap. 35 u. 36), nämlich die Darstellung der glänzenden Passahfeier unter Josias und zugleich die vorexilische Endgeschichte Jerusalems und seines Tempels vorangeschickt, und daß zum Schlusse noch der Anfang des zweiten Theils von Nehemia, Neh. 7, 73—8, 13, nämlich die Vorlesung des Gesetzes durch Esra vor dem Thore des wiederhergestellten Tempels, beigefügt ist. Man sieht, es ist, wie in dem ursprünglichen Buche, auch bei diesen Erweiterungen auf nichts so sehr als auf die Geschichte des Tempelkultus, und zwar besonders auf seine Unzerstörbarkeit abgesehen. An das Abendroth, dessen er sich noch kurz vor dem Exil erfreute, hat der Uebersetzer wohl deshalb zunächst erinnert, weil ihm dasselbe gewissermaßen eine Weißagung auf den Morgen und die Auferstehung war, die sich nach dem zeitweiligen exilischen Untergange durch Gottes Macht und Gnade erwarten ließen. Den Inhalt unseres Esrabuches läßt er dann folgen und Neh. 7, 73—8, 13 fügt er bei, weil hier die Erfüllung jener Weißagung berichtet wurde. Denn auch die Vorlesung des Gesetzes vor dem Tempelthor, Neh. 7, 73 ff., kam ihm sicher als eine Art Tempelkultus in Betracht, ja galt ihm vielleicht, gemäß den sich später bildenden Anschauungen, neben dem Opferkultus für die angemessenste und wichtigste Gottesverehrung. Weiter aber als bis Neh. 8, 13 brauchte er nicht zu gehen; schon durch die bis hierher vorliegende Geschichte war es hinreichend konstatirt, daß die Wiederherstellung vollständig geworden, und besonders tritt es noch in den letzten Versen hervor, was für den Verfasser mit in Betracht gekommen zu sein scheint, daß das Volk durch seinen Gottesdienst wieder beglückt und fröhlich erhoben war. — Andererseits aber hat der Verfasser auch ein dem kanonischen alten Testament völlig fremdes Stück in sein Buch aufgenommen, welches von einem Gastmahl erzählt, das der Perserkönig Darius im 2. Jahr seiner Regierung veranstaltete, als wo Zerobabel Gelegenheit fand, sich und seinem Volk des Königs Gunst zu erwerben, so daß derselbe die Erbauung des Tempels gestattete, zur Wiederherstellung des Kultus in Jerusalem beitrug und viel jüdische Familienhäupter zur Rückkehr veranlaßte; es ist dies der Abschnitt Kap. 3—5, 6, den man mit den: „Stücken in Esther" vergleichen kann. Es ist wohl möglich, daß der Verfasser hier eine Volkssage verarbeitet hat (Fritzsche, Einl. zu 3 Esra §. 5); aber ohne Zweifel hatte schon bei der Ausbildung der Sage die Absicht mitgewirkt, sittlichen Wahrheiten eine historische Einkleidung zu geben (Zunz, Gottesdienstl. Vortr. S. 106 u. 120). Zorobabel und zwei andere Jünglinge waren bei jenem Mahle Leibwächter des Königs; sie kamen, als letzterer eingeschlummert war, überein, schriftlich vor ihm ihre Meinung darüber niederzulegen, was das Mächtigste auf Erden sei und abzuwarten, wem er seine Anerkennung würde zu Theil werden lassen. Der eine schrieb: „der Wein", der andere: „der König", der dritte (Zorobabel) schrieb: „die Weiber sind am mächtigsten"; letzterer fügte aber bei: „über alles aber siegt die Wahrheit" und dies erläuterte er nachher dahin, daß alles andere, selbst der König der Ungerechtigkeit, und daher auch der Vergänglichkeit verfallen sei, nur die Wahrheit bestehe. Der Verfasser dürfte durch diese Sentenz des Zorobabel so

zu sagen die Seele seiner Geschichtsdarstellung angedeutet haben; nicht der König, d. i. weltliche Macht und Herrlichkeit vermag alles. Ihr Sieg über den Herrn ist nur scheinbar. Jehovah's Verehrung und Jerusalems Bestand kann nur zeitweilig durch sie aufgehoben werden. Der König ist schon deshalb nicht der Mächtigste, weil über ihn einerseits selbst der Wein, andererseits die Weiber herrschen, mit anderen Worten, weil er der Welt und ihrer Lust, d. i. dem Nichtigen angehört, sondern die Wahrheit, die göttliche, welche die ewige Dauer der Jehovahverehrung verbürgt, weil sie mit ihr eins ist, ist es; sie ist ein Ausfluß des Ewigen und muß daher ewig bestehen.

Was nun den kritischen Werth dieser Erweiterung betrifft, so ist sie keineswegs im Stande, uns die bereits verworfene Annahme einer ursprünglichen äußern Einheit von Chronik, Esra und Nehemia trotz der entgegenstehenden Gründe wahrscheinlich zu machen; die innerliche Zusammengehörigkeit genügt, es zu erklären, daß der Verfasser, wenn der Tempelkultus sein Objekt war, auf die 3 Felder zugleich sammeln ging. Ebensowenig ist anzunehmen, daß er für den eingeschobenen Abschnitt, Kap. 3—5, 6 eine Grundlage im Original vorgefunden hat. „Die Sprache (dieses Stückes) verräth sich durchaus als ursprünglich hellenistisch" (Fritzsche l. c.). Nur der Schluß Kap. 5, 1—6 scheint Fritzsche eine Ausnahme zu machen. Allenfalls könnte 3 Esra textkritisch in Betracht kommen. Die Uebersetzung ist zwar oft frei, indessen schließt sie sich in verhältnißmäßig guter griechischer Sprache dem hebräischen Text im ganzen ziemlich genau an, und „ist deshalb ein gewichtiger Zeuge für die Beschaffenheit unsers hebräischen Textes zur Zeit seines Verfassers" (Berth. S. 15). Indessen dürfte der Verfasser nicht früher als im 1. Jahrhundert vor Christus gelebt haben und die Textänderungen, die er uns etwa empfiehlt, sind nur mit größter Vorsicht zuzulassen.

Exegetisch und historisch könnte es uns der 3 Esra fast fraglich machen, ob wir die persischen Königsnamen richtig deuten, wenn wir unter dem Darius, der nach Kores erwähnt wird, den Darius Hystaspis und unter Artasasta Artaxerxes verstehen. Nachdem der 3 Esra in Kap. 2, 1—14 Kores' Edikt und was sonst noch im ersten Kapitel unseres kanonischen Esra steht, mitgetheilt hat, läßt er in V. 15—25 sogleich die beiden in Esra Kap. 4 mitgetheilten Urkunden, den Brief der Beamten an Artaxerxes und die Antwort darauf folgen und dazu auch den Uebergangsvers, durch welchen auf Darius zurückgelenkt wird: „da blieb liegen die Arbeit am Hause des Herrn bis ins 20. Jahr des Darius." Es gewinnt also den Anschein, als wenn er den Artaxerxes, an den sich die Samaritaner durch die persischen Beamten wandten, für den einen der Könige vor Darius, etwa für Kambyses gehalten hätte. Indem er dann in Kap. 3—5, 6 seinen apokryphischen Zusatz, in welchem Zorobabel noch unter Darius und zwar noch als Jüngling, am persischen Hofe weilt, einrückt, erregt er den Schein, als wenn schon vor oder auch neben Kores ein Darius den Juden günstig gewesen wäre und denselben zur Rückkehr Erlaubniß gegeben hätte. Der Knäuel der Schwierigkeiten entwirrt sich aber, sowie man annimmt, daß der Verfasser bei seiner Darstellung so zu sagen zweimal von vorn angefangen hat, und zwar das zweitemal in Kap. 5, 7, so wenig hier auch für den Leser ein größerer Absatz bemerklich gemacht ist. Die Ankündigung der unter Darius zurückgekehrten Exulanten, die wir hier in V. 4 lesen: „Dies sind die Namen der Männer, die hinaufzogen" ꝛc. ist nur auf die V. 5 u. 6 folgenden Namen, also auf die Priester, die Söhne des Pinehas, auf Josua den Hohenpriester und Jojakim, den Sohn Zorobabels zu beziehen, nicht zugleich auf die von V. 7 ab folgenden. In V. 7 leitet eine neue Ankündigung, derjenigen in Esra 1, 2 entsprechend, die Namen der schon in Kores' Zeit, oder wie es ausdrücklich heißt, der mit Serubabel und Josua Zurückgekehrten ein. Die Sache würde klarer sein, wenn das 5. Kapitel erst mit V. 7 begönne. Es scheint, der Verf. hat voran, ehe er zur Darstellung der eigentlichen Geschichte, wie sie von Esra Kap. 3 ab vorliegt, überging, in Kap. 2—5, 6 alles das vorweggeben wollen, was nachher den Zusammenhang der jerusalemischen Tempelgeschichte zu sehr unterbrochen haben würde, und was doch für den Verlauf, den dieselbe nahm, von Wichtigkeit war: zuerst das Edikt des Kores, welches die Grundlage zu allem Folgenden bildete, dann aber auch das Schreiben der Widersacher an Artaxerxes in Betreff des Stadt- und Mauer-Baus und dessen den Juden ungünstige Antwort, welche Urkunden von vornherein ein Licht auf die auch in der Zeit des Tempelbaus thätigen Widersacher fallen ließen, und welche schon deshalb, weil sie in unserm kanonischen Esra so ausführlich stehen, irgendwo mitgetheilt werden mußten, — zuletzt den apokryphischen Abschnitt über die Ereignisse bei Darius' Gastmahl, woraus sich die günstige, für den Tempelbau so entscheidende Stimmung dieses Königs erklärte. Die Schreiben an und von Artaxerxes hat er wohl deshalb schon vor die apokryphische Geschichte aus Darius' Zeit gestellt, weil sie hinter derselben störend gewesen, nämlich Gleichartiges, die Namen der unter Darius Zurückgekehrten einerseits, und das Verzeichniß der unter Kores Zurückgekehrten andererseits zu sehr getrennt haben würden. Vielleicht

kommt auch in Betracht, daß der Schlußvers hinter Artaxerxes' Antwort: „da hörte auf der Bau des Heiligthums in Jerusalem bis zum zweiten Tage der Herrschaft des Darius" (Kap. 2, 25), der hier freilich eigentlich gar keinen Sinn hat, wenn anders unter Artasasta Artaxerxes und unter Darius der schon vorher regierende Darius Hystaspis zu verstehen ist, — ganz geeignet war, zu dem Abschnitt über Darius überzuleiten. Wollte man annehmen, daß der Verf. bei Artasasta an Kambyses gedacht und deshalb die in Rede stehenden Schreiben vorangeschickt habe, so erregt dagegen der Schluß des 5. Kapitels Bedenken, wo er, unsern Esra frei ändernd, sagt: „Sie, nämlich die Samaritaner, hinderten, daß nicht vollendet wurde der Bau die ganze Zeit des Lebens des Königs Kores, und sie wurden zurückgehalten vom Bau 2 Jahre bis zur Herrschaft des Darius", was so klingt, als wenn nach seiner Meinung Darius unmittelbar auf Kores, und zwar schon 2 Jahre nach der Unterbrechung des Tempelbaus gefolgt wäre. — Daß der Verfasser den Serubabel noch in Darius' Zeit und zwar noch als Jüngling am persischen Hofe weilen läßt, obwohl er doch auch nach ihm schon unter Kores in Jerusalem thätig ist, beruht vielleicht auf einer Textkorruption; vielleicht ist der Jüngling, der den Darius in Kap. 3 so günstig stimmt, nicht Zorobabel, wie freilich in Kap. 4, 13 ausdrücklich gesagt wird, sondern Zorobabels Sohn Jojakim, der in Kap. 5, 5 ausdrücklich als ein unter Darius Zurückkehrender erwähnt, und zugleich auch ausdrücklich als der, welcher unter Darius, dem Perserkönig, weise Worte redete, bezeichnet wird. Freilich aber bleibt dann doch immer die Schwierigkeit, daß als Hoherpriester nicht etwa Josua's Sohn, sondern Josua selbst daneben steht. Möglicherweise beruht vielmehr der Name Jojakim in Kap. 5, 5 auf einer Aenderung, durch welche ein Abschreiber dem Verfasser nachhelfen wollte, und das Auftreten Zorobabels, als eines jungen Mannes, an Darius' Hof ist daraus zu erklären, daß der Verfasser sich eben den Darius als unmittelbaren Nachfolger des Kores dachte, der schon so bald nach der Unterbrechung des Tempelbaus die Herrschaft überkommen habe; auf jeden Fall muß er wohl angenommen haben, daß Zorobabel nach der Unterbrechung des Tempelbaus nach Babel wieder zurückgekehrt sei.

§. 4. Literatur.

Wie bei den Büchern der Chronik ist auch hier über die Spärlichkeit, sowohl der exegetischen als auch der kritischen, Literatur zu klagen. Von jüdischen Erklärern ist außer den bekannten, die fast das ganze alte Testament kommentirt haben und in der Buxtorfischen Bibel abgedruckt sind, R. S. Jarchi und Aben-Esra, R. Simeon ben Jojakim zu nennen, dessen Kommentar zu Esra, Nehemia und Chronik nach Bartoloccius (bibl. rabb IV, p. 412) zu Venedig bei Bomberg erschienen ist, — ferner Joseph bar Aben Jechijja, von dem ein Kommentar zu den 5 Megillot und den übrigen Hagiographen erwähnt wird, und Isaak ben R. Salomo Jabez, dessen Thorat chesed ebenfalls die Megillot und übrigen Hagiographen umfaßt. — Von den Kirchenvätern kommt nur Beda ven. in Betracht, der zu Esra und Nehemia zwei Bücher allegorischer Erklärung verfaßt hat (op. t. IV p. 462 ff.); er wollte aus beiden Büchern zeigen, wie die, welche durch Nachlässigkeit oder Irrthum ins Verderben gerathen waren, sich zur Buße wenden müßten, wie groß Gottes Gnade sei 2c. —

Von den reformatorischen Männern hat nur Johannes Brenz einen Commentar. in Esdram geschrieben, und die drei ersten Kapitel Nehemia's mit annotationes versehen. Vict. Strigel's scholia in libr. Esrae erschienen Leipzig 1571; desselben scholia in libr. Nehemiae Leipzig 1575. Kaum erwähnenswerth sind Erasmi Sarcerii scholia in Nehemiam und Cyriaci Spangenbergii tabulae (Basel 1563) zu Esra. Die Auslegungsschriften des 16. und 17. Jahrhunderts finden sich, soweit sie Beachtung verdienen, zusammengestellt in dem großen Sammelwerke „Critici sacri" Lond. 1660. 9 vol. fol. und in dem Auszuge daraus von Matth. Polus, Synopsis Criticorum s. Lond. 1669.

Von katholischer Seite sind noch zu nennen: Thomas de Vio, Rom 1533; Dionys. Carthusianus, Köln 1534; Caspar Sanctius, Lyon 1627, und Nicolaus Lombardus (Commentarius literalis, moralis et allegoricus in Nehemiam et Esram. Paris 1643).

Von reformirter Seite: Ludov. Lavaterus (38 Homilien zu Esra und 58 zu Nehemia), Zürich 1586; Johann Wolff, Nehemias de instaurata Hierosolyma seu commentarius in librum Nehemiae, Zürich 1570; Christianus Schotanus, bibliotheca hist. sacr. V. T. T. II p. 1154 ff. Guilelm. Pembelius, explicatio locorum obscurorum ex Ezrae etc. libro. Lond. 1658; H. Grotius, Annotatt. in Vet. Pest. Paris 1644; ed. Vogel et Döderlein, Halle 1775—6. Franc. Burmannus, ein belgischer Commentar zu den Büchern der Könige, Chronik und Esra, Amsterdam 1694. —

Aus dem 18. Jahrhundert sind nur die das ganze Alte Testament oder doch einen größern Theil desselben umfassenden Werke von Aug. Calmet, commentaire litéral, Paris 1707 ff., von Jo. Klerikus, commentarius (3. Band in Hagiographa). Amsterdam 1731, von Joh. Heinr. Michaelis;

adnotationes uberiores in hagiographos veteris testamenti libros, Halle 1720 (das Buch Esra von J. H. Michaelis selber, das Buch Nehemia von J. J. Rambach, beide im dritten Bande), — von H. B. Stark, notae selectae in Pent. etc. Leipzig 1714, — von Joach. Langen, Mosaisches, Prophetisches u. s. w. Licht u. Recht, Halle 1729—38, von Chr. Starke die Synopsis III, von J. D. Michaelis die Uebersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, Theil 12, 1785. —

Aus dem 19. Jahrhundert von J. V. D. Maurer, comment. gramm.- crit. in v. T. vol. 1. Leipzig 1835, — E. Bertheau, die Bücher Esra, Nehemia und Esther (17. Lieferung des kurz gefaßten exegetischen Handbuches zum A. Testament). Leipzig 1862, — Bunsen, Bibelwerk (Thl. I, Abth. 3 von Ad. Kamphausen), Leipzig 1865. — C. F. Keil, bibl. Kommentar über die nachexil. Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther (Thl. 5 des bibl. Kommentars von Keil und Delitzsch), Leipzig 1870. — Schirmer, observatt. exeget. crit. in l. Esdrae, Breslau 1820. — Isagogisch-kritische Abhandlungen zu den Büchern Esra und Nehemia sind folgende: Kleinert, über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia, in den Beitr. zu den theol. Wissenschaften von den Prof. der Theol. zu Dorpat, Hamburg 1832, erstes Bändchen, — Keil, über die Integrität des Buches Esra in seinem apol. Versuch über die Chronik S. 93 ff., — F. W. Schultz, „Cyrus der Große" in den Stud. u. Krit. 1853, S. 624 ff., — Vaihinger, „zur Aufhellung der nachexil. Geschichte Israels", Stud u. Krit. 1857, S. 87 ff., — E. Schrader, „die Dauer des zweiten Tempelbaus", Stud. u. Krit. 1867, S. 460 ff. E. Schraders Buch „die Keilinschriften und das Alte Testament", Gießen 1872, enthält auch in Beziehung auf das Buch Esra, weniger in Beziehung auf Nehemia, beachtenswerthe Beiträge.

Das Buch Esra.

Erster Theil.

Der Tempel, als die Stätte des Herrn (voresraische Zeit).

Kap. 1—6.

Erster Abschnitt.

Die wichtigsten Grundlagen (Kap. 1 u. 2).

A. Der Erlaß des Kores, der Aufbruch aus Babel, die Zurückgabe der Tempelgefäße (Kap. 1).

I. Der Erlaß des Kores (V. 1—4).

1 Und im ersten Jahre des Kores, des Königs von Persien, da sich vollenden sollte das
Wort des Herrn aus Jeremia's Munde, erweckte der Herr den Geist des Kores, des Königs
von Persien, und er ließ Befehl ausgehen in seinem ganzen Königreich und zwar auch schriftlich
2 des Inhalts: *So spricht Kores, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir
der Herr, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mich beauftragt, ihm ein Haus zu bauen
3 in Jerusalem, das in Juda liegt. *Wer immer unter euch von all seinem Volke ist, mit dem
sei sein Gott, und er ziehe nach Jerusalem, das in Juda liegt, hinauf und baue das Haus
4 des Herrn, des Gottes Israels; er ist der Gott, der zu Jerusalem ist, *Und jeden, der übrig
ist, den mögen aus allen Orten, woselbst er sich aufhält, die Männer seines Ortes unterstützen
mit Silber und Gold und Gut und Vieh, zugleich mit der Spende für das Haus des Gottes,
der zu Jerusalem ist.

II. Der Aufbruch aus Babel (V. 5 u. 6).

Da machten sich auf die Häupter der Väter von Juda und Benjamin, und die Priester 5
und Leviten, nämlich jeder, dessen Geist Gott erweckte, hinaufzuziehen, um zu bauen das Haus
des Herrn, der zu Jerusalem. *Und all ihre Nachbaren unterstützten sie mit silbernen Gefäßen, 6
mit Gold, mit Gut und Vieh außer all der Tempelspende.

III. Die Zurückgabe der Tempelgefäße (V. 7—11).

Und der König Kores ließ die Gefäße des Hauses des Herrn hervorbringen, welche Nebu- 7
kadnezar aus Jerusalem weggeführt und in das Haus seines Gottes gethan hatte. *Und 8
Kores, der König von Persien, ließ sie durch die Hand des Mithredates, des Schatzmeisters,
hervorbringen und Scheschbazzar, dem Fürsten Juda's, vorzählen. *Und dies ist ihre Zahl: 9
Goldene Schalen dreißig, silberne Schalen tausend, Becken neunundzwanzig, *goldene Deckel- 10
becher dreißig, silberne Deckelbecher von der zweiten Art vierhundert und zehn; andere Geräthe
tausend. *Aller Geräthe von Gold und von Silber waren fünftausend und vierhundert. Sie 11
alle brachte Scheschbazzar mit herauf, da die Weggeführten von Babel nach Jerusalem hin-
aufgebracht wurden.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—4. Das hier an die Spitze gestellte Edikt des Kores bildete die Grundlage für alles Folgende, voran für die Wiederherstellung des Tempels und für die Erneuerung der Gemeinde; es ging zwar von einem heidnischen Fürsten aus, involvirte aber eine große Erfüllungsthat des Herrn. Daß der Herr hier voran der Handelnde war und daß er dabei war, sein Wort zu erfüllen, hebt sofort der erste Vers hervor: **Und im ersten Jahre des Kores** u. s. w. Das וְ, welches unter andern Umständen bedeutungslos sein könnte, verbindet hier, auf 2 Chr. 36, 22 gesehen, die folgende Wiederherstellung mit der vorhergegangenen Zerstörung. Natürlich ist mit dem ersten Jahre des Kores dasjenige erste gemeint, wo er auch für die Juden, d. h. für Babel als Herrscher in Betracht zu kommen anfing, und zwar nicht als Oberherr des Meders Darius, wenn man Dan. 6, 1 mit berücksichtigen will, sondern unmittelbar; es ist das Jahr 536 v. Chr. כּוֹרֶשׁ entspricht dem altpersischen Kurus, dem griech. *Κῦρος* und hängt vielleicht mit dem indischen Fürstennamen Kuru zusammen, siehe Delitzsch zu Jes. 44, 28. פָּרָס (in den bessern Ausgaben mit Patach unter Resch, wofür nur in stärkerer Pausa, wie bei Silluk Kap. 4, 3 Kamez gesetzt wird) lautet in den Keilinschriften Pâraça, im einheimischen Dialekt Pârça, s. Schrader, Keilinschriften S. 244. — לְכַלּוֹת würde nach gewöhnlichem Sprachgebrauch bedeuten: damit zu Ende ginge; als Subjekt wäre dann eigentlich der siebenzigjährige Zeitraum, den Gottes Wort bestimmt hatte, zu denken (so Berth. und Keil); indessen, da nicht dieser, sondern das Wort des Herrn selber Subjekt ist, so wird man verstehen müssen: damit zu Stande käme. Eigentlich nämlich heißt כָּלָה fertig werden, und daher denn einerseits zu Stande kommen, z. B. 2 Mos. 39, 32, besonders von Gebäuden, wie vom Tempel 1 Kön. 6, 38, aber auch von geweißagten Begebenheiten Dan. 12, 7, im Piel zu Stande bringen, 1 Kön. 7, 1 ꝛc., im Pual zu Stande gebracht werden, 1 Mos. 2, 1, — andrerseits aufhören. So gefaßt bedeutet לְכַלּוֹת wesentlich dasselbe, wie לְמַלְאוֹת, welches 2 Chron. 36, 21 als Synon. gebraucht ist (Vulg.: ut compleretur), aber es beruht auf einer anderen Anschauung. Das Wort Gottes ist nicht wie bei מְלֹאוֹת als ein auszufüllendes Maß, sondern als der lebendige Anfang der weiter auszuführenden Sache gedacht. — Daß unser Verfasser ebenso wie der von Dan. 9, 1 vor allem die jerem. Weißagung, nämlich Jer. 25, 11 ff. und Kap. 29, 10, nicht die in Jesajas (Kap. 41, 2—4. 25; 44, 24—28; 45, 1—6. 13; 46, 11; 48, 13—15) vorliegende in Betracht zieht, erklärt sich schon daraus, daß es ihm, wie aus 2 Chron. 36, 21 zu ersehen ist, nicht blos auf die Befreiung nach dem Exil, sondern auch auf die Zeit derselben, nämlich auf ihren Eintritt nach der siebenzigjährigen Dauer des Exils, die nur bei Jeremias vorherbestimmt ist, ankommt. Zudem war die jeremianische, als die ältere und fundamentalere die populärere. — Die 70 Jahre für das Exil kommen bis zu dem ersten Jahre des Kores nur dann heraus, wenn wir bis auf den ersten Anfang all der betreffenden chaldäischen Kriege, Eroberungen und Wegführungen, bis auf den Sieg Nebukadnezars über Pharao Necho bei Karchemisch im vierten Jahre Jojakims 606 v. Chr., wo Jeremias die betreffende Weißagung überhaupt erst aussprach (vgl. Kap. 25, 1 ff. und 46, 1), zurückgehen. Dazu haben wir aber auch, wie neuerdings wieder allgemeiner zugestanden wird, volles Recht. Daß nämlich wirklich schon im vierten Jahre Jojakims eine Eroberung Jerusalems und eine gewisse Wegführung vornehmer Judäer stattgefunden hat, ergibt sich nicht blos daraus, daß dieses Jahr bei Jeremias die Bedeutung eines hervorstechenden Wendepunktes hat, vgl. Kap. 25, auch nicht blos aus der Angabe 2 Kön. 24, 1, daß Nebukadnezar gegen Jojakim einen ersten Kriegszug

ausgeführt und ihn damals auf längere Zeit unterthänig gemacht hat, sondern auch aus dem Zusammentreffen sehr bestimmter historischer Angaben. Es gehört dahin besonders die Bemerkung Jer. 46, 2, daß Nebukadnezar Pharao Necho im vierten Jahre Jojakims bei Karchemisch geschlagen, und in Verbindung damit die Nachricht des Berossus, daß er die Egypter erobernd bis in ihr Land verfolgt, und dann, als ihn die Nachricht von dem Tode seines Vaters zurückrief, unter anderen Völkerstämmen auch Judäer als Gefangene mit weggeführt hat. Außerdem kann man dafür auch 2 Chr. 36, 6 (mit Bertheau) heranziehen, indem sich die dortige, offenbar alten Quellen entnommene Nachricht, Nebukadnezar habe den Jojakim mit ehernen Ketten binden lassen, um ihn nach Babel zu bringen, nicht auf den letzten Kriegeszug gegen Jojakim, in welchem letzterer in seiner Heimat umkam, sondern nur auf einen früheren beziehen läßt. Dagegen läßt sich der Umstand, daß Jeremias von einer Einnahme Jerusalems im vierten Jahre Jojakims nichts erzählt, für die entgegengesetzte Ansicht nicht verwerthen; — Jeremias berührt die Geschichte Jerusalems nur in soweit, als sie für seine eigne bestimmend wurde, — und ebensowenig will es bedeuten, daß Jeremias Kap. 36, 9 ff. noch im fünften Jahre Jojakims im neunten Monat eine Weißagung verlesen ließ, wonach Nebukadnezar kommen und das Land verderben würde; — gegen den auf Empörung sinnenden Jojakim und das ihm ähnliche Volk, welches nicht daran glauben wollte, daß ihm von Seiten der Chaldäer wirkliches Verderben drohte, war solche Drohung, auch wenn das Unglück bereits angehoben hatte, immer noch nöthig genug; auch konnte ihnen dieselbe grade in diesem Falle ganz so unlieb sein, wie sie es nach Kap. 36, 11 ff. war; im Gegensatz zu ihren Hoffnungen und Bestrebungen kam sie ihnen jedenfalls höchst unerwünscht (gegen Bähr zu 2 Kön. 24, 1). Sie hielten damals grade ein Fasten, und daß sie dadurch ein schon erlittenes Unglück betrauern, nicht etwa ein blos befürchtetes abwenden wollten, ist bei der falschen Sicherheit, die ihnen so sehr eigen war, und bei dem Bestreben, jeden trüben Gedanken, der irgendwo laut werden wollte, zu unterdrücken, wenigstens sehr wahrscheinlich. — **Erweckte der Herr den Geist des Kores.** Dadurch deutet sich nicht eine Beeinflussung, wie sie bei den Propheten stattfand, auf die vielmehr bei ihrer größeren Empfänglichkeit der Geist des Herrn kam, aber doch eine Beeinflussung an, infolge deren Kores den Willen Gottes in der hier in Betracht kommenden Beziehung zu dem seinigen machte und ausrichtete. Der Sinn ist: er gab ihm den Entschluß, die Lust, seine Absicht auszuführen, vergl. 1 Chron. 5, 26; 2 Chron. 21, 16; Hag. 1, 14 ꝛc. Daß der Herr sich diesmal einen Heiden, und zwar den Herrscher des heidnischen Weltreiches zu seinem Werkzeug erwählte, dieser Anfang entsprach ganz der neuen Stellung, welche die weltlichen Reiche fortan überhaupt zum Reiche Gottes einnehmen sollten. — **Er ließ einen Befehl ausgehen in seinem ganzen Königreich.** Gewöhnlich heißt חֲטַבֵּר קוֹל: „durch Herolde bekannt machen lassen", vergl. Kap. 10, 7; Neh. 8, 15; 2 Chron. 30, 5; 2 Mos. 36, 6; daß es auch hier so zu nehmen ist, erhellt aus גַּם vor בִּמְכְתָּב. Das: „und auch durch Schrift" hat sich also zeugmatisch beigesellt, so daß dazu ein neues allgemeines Verb. wie „er that kund" zu ergänzen bleibt.

V. 2. Das nun sofort folgende Edikt des Kores ist nicht blos für die Juden bestimmt, ist ihnen also auch keineswegs nur so unter der Hand mitgetheilt worden; es ist nach V. 4 an alle Unterthanen im persischen Reiche gerichtet. Um so auffälliger ist das so offene Bekenntniß zu Jehovah, das Kores sofort grundlegend ausspricht: **alle Königreiche der Erde hat mir Jehovah, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mir aufgetragen, ihm ein Haus zu bauen** u. s. w. Dennoch aber ist deshalb nicht anzunehmen, daß der Verf. dem Kores das anerkennende Verhältniß zu Jehovah nur angedichtet, oder gar, daß er überhaupt das ganze vorliegende Edikt blos fingirt hat. Dagegen reicht Kap. 5, 17; 6, 3 hin. In seinem Edikt wird Kores freilich nicht von Jehovah als dem Gotte des Himmels, der ihm die Länder eingegeben, geredet haben; — seine Unterthanen würden darin einen Abfall von der persischen Religion gesehen haben, der für ihn hätte verhängnißvoll werden können; auch stände ein solcher Fall ohne alle Analogie da[1]). Bei alledem aber erhellt aus der Thatsache des Ediktes selber und aus der Freilassung der Juden, daß Kores die Jehovahreligion wenigstens ebenso gut geduldet hat, wie so manche andere in seinem weiten Reiche, ja wir dürfen daraus wohl schließen, daß er sie begünstigt hat. Er wird nicht Jehovah als einen Gott neben anderen Göttern haben gelten lassen; — dieser polytheistische Synkretismus dürfte sich mit dem stark monotheistischen Zuge der Parsireligion wenig vertragen haben, und würde am wenigsten einer Anerkennung Jehovah's entsprechen, wie sie sich in dem vorliegenden Edikt andeutet. Wohl aber dürfte Kores die jüdische Religion für eine Weise, den höchsten Gott zu verehren, gehalten haben, die vor mancher anderen sinnlicheren Auffassung des Göttlichen sogar einen Vorzug verdiente. Er dürfte in Jehovah, so zu sagen, nur einen anderen Namen für Ahura-mazda gesehen und dürfte zu dieser Auffassung umsomehr hingeneigt haben, wenn die Perser an sich eine reinere Gottesvorstellung hatten, die erst durch die aus Medien und von Westen her eindringenden sinn-

[1]) Man darf sich dagegen nicht auf jenen König von Hamat berufen, der in Sargons Inschriften von Khorsebad und Nimrud Jahubihd, in einer andern Inschrift dagegen Ilubihd heißt, der sich also nicht blos des Namens El, sondern auch Jehovah's bedient zu haben scheint, vergl. Schrader, l. c. S. 3 f. Die Perser hatten ohne Zweifel auch in religiöser Beziehung ein ganz anderes Selbstbewußtsein als die Syrer, die von vornherein den Israeliten viel verwandter waren.

licheren Religionselemente getrübt wurde, vergl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 354 f. Einen guten Eindruck wird in dieser Beziehung auf ihn auch der Umstand gemacht haben, daß den Juden seine Eroberung Babels nur erwünscht gekommen war, ja daß sie auf ihn als auf ihren Befreier gradezu ihre Hoffnungen gesetzt hatten. Es ist ja nur wahrscheinlich, daß sie ihm ihre Gesinnungen und Erwartungen zu erkennen gegeben haben; und haben sie ihm, wie Josephus Arch. IX, 1, 17 berichtet, gradezu auch die auf ihn lautenden Weißagungen Jes. 41, 2—4. 25 ff.; Kap. 44, 24 bis 28; 45, 1 ff. vorgelegt, so muß ihn dies wohl vollends günstig gestimmt haben. Wie aber Kores in dem jüdischen, konnten leicht auch die Juden in dem persischen Gott einen dem ihrigen sehr nahe verwandten, ja identischen anerkennen. Abgesehen davon, daß der Gottesname Ahura = asura im Indischen von as = esse in etwas mit יְהוָה zusammentraf (vgl. Böttcher, Rudimenta mythologiae semiticae, spec. I), stand die zaratustrische Religion überhaupt der Jehovahreligion nahe wie keine andere, und es ist sehr beachtenswerth, daß in Jes. 41, 25; 45, 3 geweißagt wird nicht allein, daß Kores den Namen des Herrn anrufen oder ausrufen, daß er den Herrn als den, welcher ihn erwählet hat, erkennen, sondern auch, daß er zur Ueberwindung des Ansehens der chaldäischen Götter ein mächtiges Werkzeug in der Hand des Herrn sein werde. In der That ist seit Kores und der Gründung des Perserreiches nicht allein in Israel die Versuchung zum gröberen Götzendienst wie nie zuvor zurückgetreten, sondern es ist auch über die anderen Völker, allmählich auch über die Griechen und Römer von da ab mehr und mehr ein Geist der Aufklärung gekommen, der der Wirksamkeit des Jes. 42 geweißagten zweiten großen Werkzeuges Gottes, des Knechtes des Herrn unverkennbar die Wege gebahnt hat. — Die Einleitung, die Kores seinem Erlaß gibt: „Alle Königreiche der Erde hat mir Jehovah, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mir aufgetragen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem" entspricht den Anfängen der Bekanntmachungen der persischen Könige, die uns in den Keilschriften erhalten sind; auch da beginnen sie leicht mit dem Bekenntniß, daß sie ihre Herrschaft dem höchsten Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, verdanken [1]). Das: „alle Königreiche der Erde" erklärt sich aus dem weiten Umfang der persischen Weltmonarchie. Als Kores Babel eroberte, hatte er bereits fast das ganze östliche Asien bis zum indischen Meer hin unterworfen (nach Berossus bei Jos. c. Ap.). Nachher drang er auch südlich und westlich bis in Egypten und Aethiopien hinein vor. Die Behauptung des Kores, „er hat mir aufgetragen ihm ein Haus zu bauen", wäre auch dann schon möglich und berechtigt gewesen, wenn er sich auch nur durch die Verhältnisse zu dem jerusalemischen Tempelbau aufgefordert gefühlt hätte, erklärt sich allerdings aber, wenn ihm die Juden, wie Josephus l. c. sagt, Jes. 44, 24 u. 28 und Kap. 45, 1 ff. vorlegten, um so besser. J. H. Michaelis erklärt daher: mandavit mihi, nimirum dudum ante per Jesajam Kap. 44, 24—28; 45, 1—13. Die Beziehung auf diese Weißagungen ist um so wahrscheinlicher, als dort auch dieselbe Grundlage wie hier, nämlich, daß der Herr ihm die Königreiche der Erde eingibt, so stark und immer wieder hervorgehoben ist, vgl. besonders sogleich Jes. 41, 2—3. 25; 45, 1 ff. Vgl. A. F. Kleinert, Ueber die Echtheit sämmtlicher in dem Buch Jesaia enthaltenen Weißagungen, Berlin 1829.

V. 3. Kores will zunächst die Juden auffordern, wendet sich aber mit seiner Anrede dennoch an all seine Unterthanen, weil er auch den mit den Juden zusammenwohnenden Nichtjuden etwas zu sagen hat: **Wer unter euch von all seinem Volke ist,** ꝛc. Mit dem ganzen Volke Jehovah's umfaßt er eigentlich auch die Nachkommen der zehn Stämme; indessen scheint auf diese nicht reflektirt zu werden, auch scheinen sich keine namhaften Bestandtheile derselben die Erlaubniß des Kores zu Nutze gemacht zu haben. Der Segenswunsch: „es sei sein Gott mit ihm" deutet so vorangestellt an, daß das Folgende nicht sowohl Befehl, als Erlaubniß ist, s. v. a. mit dem sei Gott, wenn er hinaufzieht und baut. Uebrigens involvirt dieser Wunsch nicht nur die Erlaubniß des Tempelbaus selbst, sondern zugleich die Zustimmung zu alle dem, was mit demselben nothwendig verbunden war, besonders auch zu der ganzen Uebersiedelung nach Palästina [1]). Der Zusatz: „er ist der Gott, der zu Jerusalem", der den Bau des Tempels Jehovah's zu Jerusalem motiviren soll, hat nicht den Sinn, daß Jehovah nur in Jerusalem gegenwärtig ist, und nur in Kanaan Macht hat, — im Vorhergehenden hat ihm ja Kores die Macht über alle Königreiche der Erde zugestanden, — sondern drückt nur aus, daß er vor allem Jerusalem als die heilige Stätte erwählt hat, die er durch seine Anbetung ausgezeichnet sehen will.

V. 4. Die Heiden sollen an ihrem Theil mit behülflich sein: **Und jeden der Uebriggebliebenen — ihn sollen unterstützen die Leute seines Ortes** u. s. w. בְּכֹל־הַנִּשְׁאָר, das Objekt ist absolut und nachdrucksvoll vorangestellt, s. v. a.: und was jeden Uebriggebliebenen betrifft, so mögen ihn u. s. w. Die Bezeichnung der Exulanten als Uebriggebliebener,

[1]) Vgl. Lassen, Die altpersischen Keilinschriften, Bonn 1836, S. 172, und aus neuerer Zeit Joach. Ménant exposé des elements de la grammaire assyrienne. Par. 1868, S. 302 f., wonach die dreisprachige Inschrift von Elvend so anfängt: deus magnus Aüra-mazda, qui maximus deorum, qui hanc terram creavit, qui hoc caelum creavit, qui homines creavit, qui potentiam (?) dedit hominibus, qui Xerxem regem fecit etc.

[1]) Mit Ewald, Lehrbuch S. 734 יְהִי entweder ganz zu streichen oder in יְהוָה zu verwandeln nach 2 Chron. 36, 23, sehe ich keinen genügenden Grund. In 3 Esr. 2, 5 steht dafür ἔστω.

eigentl. Uebriggelassener hängt mit dem Gedanken an die großen und schweren Gerichte zusammen, die über Israel ergangen waren, und findet sich daher besonders bei den Israeliten selbst, vgl. z. B. Neh. 1, 2 ff.; Hag. 2, 3; dieser Gedanke lag aber auch für Heiden nahe genug. Die Worte: „Von allen Orten aus, woselbst er ein Fremdling", können nur mit dem Folgenden: „mögen ihn die Männer seines Ortes unterstützen" verbunden werden. Das Piel נְשָׂא bedeutet hier unterstützen, wie 1 Kön. 9, 11 ꝛc. Mit Silber und Gold und Gut (hier etwa Kleidungsstücke oder Zelte) sollen sie den Aufbrechenden ihre Uebersiedelung ermöglichen; dies aber sollen sie neben oder außer (עִם, vgl. V. 6) der Spende darreichen, durch welche sie zu dem Bau des Hauses Gottes unmittelbar beitragen, vgl. Kap. 8, 23; 2 Mos. 35, 29; 3 Mos. 22, 23.

V. 5. 6. Die Erlaubniß, nach Jerusalem zu ziehen, wurde von den Häuptern der Väter von Juda und Benjamin und von den Priestern und Leviten benutzt. Selbstverständlich ist es, daß mit den Häuptern der Väter die Väter selbst, und mit den Vätern wieder deren Familien, d. h. daß mit den Ober- und Unteranführern die ihnen zugehörigen Abtheilungen aufbrachen. Nur sind nicht einmal von den drei genannten Stämmen alle Häupter gemeint, sondern **alle, deren Geist Gott erweckte;** allerdings sind es wohl die meisten, denn sonst könnte es zunächst nicht so schlechthin heißen: die Väterhäupter. Das bloße לְכֹל (zu unterscheiden von הַלָּכֹל Kap. 7, 28) dient nicht dazu, bei Aufzählungen zuletzt auch noch alle übrigen, welche vorher noch nicht genannt waren, kurz und summarisch beizufügen, als wäre der Sinn, daß außer den Häuptern auch noch andere aufbrachen (Berth.), sondern es fügt zu den vorhergenannten noch eine für den Zusammenhang wichtige Näherbestimmung hinzu (vgl. Neh. 11, 2; 1 Chron. 13, 1; 2 Chron. 5, 12), so daß es unserm: „nämlich alle" entspricht. לְ deutet eigentlich wie sonst auch hier die Zugehörigkeit zu einer Klasse und Art an. Dem כֹּל hat dann der Verfasser nach einer ihm besonders eigenthümlichen Weise den folgenden Relativsatz ohne אֲשֶׁר untergeordnet. Gott mußte den Geist der Hinaufziehenden erwecken, d. h. mußte sie willig machen (vgl. V. 1), denn es war nicht unbedenklich, heimzukehren: das Vaterland lag entweder verödet oder war mit heidnischen und barbarischen Völkern besetzt. Einem kleinern Volke, das sich zu den Bewohnern in Gegensatz stellen wollte, drohten große Gefahren und standen jedenfalls schwere Aufgaben bevor. In Babel dagegen hatten sich die Verhältnisse für viele Israeliten ganz erträglich, ja günstig gestaltet, wie wir schon Jes. 56, 11—Kap. 58 bemerken können; daher *πολλοὶ κατέμειναν ἐν τῇ Βαβυλῶνι τὰ κτήματα καταλιπεῖν οὐ θέλοντες* (Joseph. Arch. XI, 1, 1).

V. 6. Auch die Aufforderung, die Heimkehrenden zu unterstützen, wurde ausgeführt. Zu ihren „Umgebungen" oder „Nachbarn" gehörten sicher auch zurückbleibende Israeliten, die, wenn sie vermögend waren, besonders reichlich beisteuern mochten (vgl. Sach. 6, 9), um so gewissermaßen wieder gut zu machen, was sie durch ihr Zurückbleiben zu versäumen schienen, aber sicher doch auch Heiden, welche Kores in der Voraussetzung, daß die Israeliten seine Erlaubniß nicht unbenutzt lassen würden, zunächst ins Auge gefaßt hatte. Schon das Beispiel und die Aufforderung des Königs mußten sie willig machen, aber hin und wieder bestimmte sie sicher auch das gute Verhältniß zu den Aufbrechenden. חָזַק בְּיַד יָדַיִם heißt wie חָזַק בְּיַד zunächst: an die Hand fassen, um zu halten oder zu unterstützen (Berth., Keil), geht dann aber, wie das deutsche „jemandem unter die Arme greifen", unmittelbar in die Bedeutung „unterstützen" über (obwohl die Konstruktion mit בְּ gegen eine völlige Gleichstellung mit dem häufigen חֲזַק יָד spricht), wie der Zusammenhang, der die Bedeutung unterstützen verlangt, das בְּ vor כְּלֵי־כֶסֶף und den folgenden Nominibus, und zudem das entsprechende יְשָׂאֻהוּ in V. 4 beweist. לְבַד ist hier mit עַל, das eigentlich schon an sich genügt hätte, 1 Mos. 32, 12, verbunden wie sonst, vgl. 2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 29, 39 mit מִן. Nach עַל ist כָּל- ohne Zweifel neutrisch zu nehmen — „außer allem". Zu dem sich aufs engste daran anschließenden הִתְנַדֵּב ist also nicht blos אֲשֶׁר, sondern auch das Subjekt zu ergänzen: „was" er, nämlich der Gebende, als Opfergabe gab. הִתְנַדֵּב, eigentlich „freiwillig handeln", bedeutet bei unserm Verfasser häufig, und so auch hier: „freiwillig geben", 1 Chron. 29, 9; Esr. 2, 68; 3, 5, und zwar im kultischen Sinn: „für den Tempel geben, gewissermaßen als Opfergabe", נְדָבָה, vgl. V. 4.

V. 7—11. Hauptsächlich half den Heimkehrenden Kores selbst, — er seinerseits durch die Auslieferung der geraubten Tempelgefäße. Die betreffenden Gefäße dürften von Nebukadnezar vorzüglich schon bei der ersten Eroberung Jerusalems im vierten Jahr Jojakims weggenommen sein, vgl. 2 Chron. 36, 7 und Dan. 1, 2. Daß von dieser Wegnahme weder 2 Kön. 24 noch bei Jeremias etwas erwähnt wird, erklärt sich einfach aus dem Umstande, daß von jenem ersten Zuge Nebukadnezars überhaupt so wenig ausdrücklich gesprochen wird. Bei der Wegführung Jojachins (Jechonja's) hat allerdings ebenfalls eine Plünderung des Tempels stattgefunden, und die ist 2 Kön. 24, 13; Jer. 27, 16; 28, 1 ff. erwähnenswerther erschienen; indeß ist 2 Kön. 24, 13 ausdrücklich bemerkt, daß Nebukadnezar diesmal das Gold der Geräthe abgeschlagen habe, wodurch sich anzudeuten scheint, daß damals nicht mehr massiv goldene, sondern nur noch mit Goldblech überzogene vorhanden waren. Bei der Beseitigung Zedekia's durch Nebukadnezars Feldherrn Nebusaradban (2 Kön. 25, 13 ff.; Jer. 52, 18 ff.) waren zumeist nur noch eherne übrig. — Kores gab die Gefäße heraus — V. 8 — auf der Hand des

Schatzmeisters Mithredates, עַל־דַּד, d. i. so daß der sie gleichsam in die Hand zu nehmen, zu besichtigen, als jerusalemische Tempelgefäße zu rekognoszíren hatte, also unter seiner Aufsicht, vgl. Kap. 8, 33; Est. 6, 9. גִּזְבַּר ist das zendische gaza-bara, Schatzmeister, während die andere Form גַּדְבַּר, Plur. גַּדְבְּרַיָּא Dan. 3, 2. 3 dem alt-persischen gada-bara (gaintbara, neuperf. geng'war) von gada oder ganda entspricht, vgl. Keil zu Dan. S. 36, Anm. 1. — Scheschbazzar, der Fürst Juda's, dem Mithredat die Gefäße zuzählte, begegnet uns noch in dem chald. Stück Kap. 5, 14. 16, und zwar als Pecha oder Statthalter der neuen Gemeinde in Judäa, der den Grund zum neuen Tempel legte, so daß er ohne Frage mit Serubabel (Kap. 2, 2; 3, 8; 4, 3), dem Sohne Schealtiels (Kap. 3, 2. 8; 5, 2; Hag. 1, 1 ꝛc., vgl. auch Matth. 1, 12; Luk. 3, 27), der 1 Chron. 3, 19 auch ein Sohn Pedaja's, eines Bruders von Schealtiel heißt, identisch ist und der davidischen Familie angehört. Neben dem mehr chaldäischen Namen Scheschbazzar wurde oder war wahrscheinlich Serubabel als ein mehr hebräischer gebräuchlich; letzterer steht Kap. 5, 2 sogar in chald. Zusammenhang. Aehnlich hatten auch Daniel und seine drei Gefährten neben den chaldäischen Namen, die sie bei ihrem Eintritt in den Dienst des Königs von Babel bekamen, hebräische, Dan. 1, 7. Die Bedeutung von Scheschbazzar ist noch ungewisser als die von Serubabel; nicht einmal die Aussprache des Worts steht fest: die Alex. Vers. hat, der masoretischen Form am entsprechendsten, *Σασαβασάρ*, daneben aber auch *Σαβαχασάρ*, auch *Σαναβάσσαρος*; letztere Form findet sich nach den besten Handschriften auch 3 Esra, wo daneben andere *Σαμανασσάρ* lesen.

Bei der Aufzählung der Gefäße in V. 9—11 machen sowohl die Namen wie auch die Zahlen derselben Schwierigkeit. Statt der sonst für die Tempelgeräthe gewöhnlichen Namen sind hier andere gewählt, wahrscheinlich weil möglichst allgemeine, zusammenfassende beliebt wurden. Die Einzelzahlen aber ergeben nicht die in V. 11 angeführte Gesammtsumme. In V. 8 werden voran 30 goldene und 1000 silberne אֲגַרְטָלִים aufgezählt, nach der Alex. *φυκτῆρες*, 3 Esr. 2, 11 *σπονδεῖα*, Opferschalen, nach talmud. Deutung bei Aben-Esra von אָגַר sammeln und טָלֶה Lamm, Gefäße zur Sammlung des Lammblutes, was sicher unhaltbar, wahrscheinlich dasselbe was arab. kirtallat, syr. kartolo, griech. *κάρταλλος*, also ein nach unten spitz zulaufender Korb (s. Suidas). Die 29 מַחֲלָפִים, die dahinter folgen, sind, nach ihrer geringen Anzahl zu urtheilen, eine bloße Unterart der vorangenannten, die sich etwa durch besondere Zierate oder Vorrichtungen von jenen unterschieden, also nicht cultri, Opfermesser (Vulg.) nach rabb. Deutung, nach חָלַף eindringen, einschneiden, sondern etwa — nach מַחֲלֹפוֹת Flechten Richt. 16, 13. 19 — mit Netzwerk verzierte (Ewald), oder mit Löchern oben versehene, zum Räuchwerk bestimmte (Berth.), oder auch — nach חלף in Pi. und Hi. wechseln — zum Umgießen des Opferblutes dienende Opferschalen. — In V. 10 werden neben den 30 goldenen Bechern, כְּפִירִים (eigentl. Deckelgefäße, 1 Chron. 28, 17) im Parallelismus mit V. 9 auch silberne genannt. Das folgende מִשְׁנִים haben ältere und neuere Ausleger dazu als Adj. gezogen, in der Bedeutung von secundarii, als würden die silbernen Becher dadurch im Vergleich mit den goldenen ausdrücklich als von einer weniger guten, blos zweiten Art und Beschaffenheit bezeichnet. Da diese Näherbestimmung leicht auffällig und jedenfalls überflüssig scheint, so liegt es nahe, anzunehmen, מִשְׁנִים (etwa als Partiz. in Piel zu punktiren) bezeichne den מַחֲלָפִים im vorigen Vers entsprechend und mit denselben wesentlich gleichbedeutend eine Unterart von Bechern, die ebenfalls zum Umgießen dienten, oder es sei aus einem Zahlwort, etwa אַלְפַּיִם entstanden (so 3 Esr. 2, 12), so daß nicht 410, sondern 2410 silberne Becher zurückgegeben wären. Findet man durch מִשְׁנִים eine Unterart angedeutet, so bleibt zu der vorhergehenden Hauptart die Zahl zu ergänzen. Von der Unterart waren 410 vorhanden, und andere Geräthe noch 1000. — Die Gesammtsumme in V. 11 5400 übertrifft die in unserm Text vorliegenden Einzelangaben des 9. und 10. Verses (2499) um mehr als das Doppelte, kommt aber auch dann nicht heraus, wenn man in V. 10 als Zahl der silbernen Becher voran 1000 oder 2000 konjekturirt. Setzt man dort 2000, so ergibt sich als Gesammtzahl 4499, also in runder Zahl 4500, und möglicherweise ist dies die richtige Summe, aus der 5400 durch Verwechslung entstanden ist. Jedenfalls aber haben schon die Septuag. den Text so vorgefunden, wie wir ihn lesen, und 3 Esra, der 1000 goldene und 1000 silberne *σπονδεῖα*, 29 silb. *θυΐσκαι*, 30 goldene und 2410 silberne *φιάλαι* und 1000 andere Geräthe, im ganzen 5469 hat, hat sich, um einigermaßen auf die Gesammtsumme zu kommen, Konjekturen erlaubt. Möglich ist es doch auch, daß der Verfasser, wie J. H. Michaelis gegen Clericus behauptet, manche nebensächliche Gefäße im einzelnen übergangen, dagegen aber in der Gesammtsumme mit in Betracht gezogen hat.

Der Schluß: **Das alles führte Scheschbazzar herauf mit** (oder bei) **der Heraufführung der Gefangenen** (הָעֲלוֹת ist der Infin. in Niph. mit passiver Bedeutung, wie Jer. 37, 11), geht sehr kurz über die lange, beschwerliche Reise von Babel nach Jerusalem weg. Es ist möglich, daß die Quelle, die unser Verfasser benutzt hat, etwas mehreres darüber enthielt. Er selbst aber hat schwerlich etwas mehreres gegeben, was dann verloren gegangen wäre, sondern hat sich beeilt, zu seinem eigentlichen Objekt, dem Tempelbau in Jerusalem zu kommen. In 3 Esr. 5, 1—6 finden sich einige Verse über die Reise der unter Darius Heimkehrenden: Darius habe mit ihnen 1000 Reiter entsandt, um sie in Frieden nach Jerusalem zu bringen, mit Musik-Instrumenten, mit Pauken und Flöten, und alle

ihre Brüder hätten gespielt u. s. w. Fritzsche und Bertheau urtheilen, daß diese Verse einem hebräischen Original entnommen sind und vermuthen, daß sie ursprünglich in unserm Buch gestanden und sich da auf die Rückkehr unter Kores bezogen haben. Allein sie sind ihrem Inhalt nach so luftig, daß man keine Ursache hat, mehr Grundlage, als etwa in 1 Chron. 13, 8 und ähnlichen Stellen geboten war, für sie wahrscheinlich zu finden.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. „Daß sich vollende". Unser Kapitel enthält nichts geringeres als den Anfang der Erfüllung all der großen und herrlichen Verheißungen, mit denen die vorexilischen Propheten die düstere Nacht der schweren, göttlichen Strafgerichte im voraus erhellt hatten, das Morgenroth der ganzen großen göttlichen Gnade, welche das Volk Gottes aus Tod und Grab wieder erwecken und ihm zu einem neuen, herrlichen Leben, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes im vollsten und höchsten Sinne verhelfen wollte. Welch ein großartiger Umschwung der Verhältnisse war jetzt zu erwarten, welch eine Fülle des Heils nach der Nacht des Unheils, — der ganze Inbegriff des messianischen Heils! — Die Anfänge waren sehr klein, sehr unscheinbar. Kein König, der von Zion aus mächtig geherrscht und die Welt bezwungen, der die alte Theokratie im politischen Sinn auch nur in dem alten Umfange, geschweige in größerem Maße und vollkommnerer Gestalt wieder hergestellt hätte; kein Volk, groß und stark, vor Ueberzahl wie von selbst seine Schranken durchbrechend und sich der Welt mittheilend (vergl. Mich. 2, 12. 13); kein Gebiet, weit und frei, ja nicht einmal irgend ein Stück Land, welches das Volk wirklich das seinige hätte nennen, auf dem es sich wirklich hätte frei fühlen können. Sonst hatte der Herr, wenn er sein Volk aus schwerer Drangsal hatte erlösen oder einen neuen bessern Anfang in der Entwicklung desselben hatte herbeiführen wollen, ein Organ aus seiner Mitte erweckt, das er sich mit einer besondern Fülle des Geistes und der Kraft ausgerüstet gehabt. Aber auch daran fehlte es diesmal. Der heidnische König war es, dessen er sich nunmehr bediente. Und nicht das Volk als solches, sondern nur ein kleinerer Theil desselben mochte Jerusalem von neuem bevölkern. Nicht die Neubildung eines politischen Gemeinwesens, sondern nur die Erneuerung des Tempels und seines Kultus wurde erlaubt. Statt eines Volkes, das sich als solches hätte ordnen und beweisen dürfen, konnte es nur noch eine Religionsgemeinde in Jerusalem und Juda geben. Der Glaube an Gottes Treue und Wahrheit, an Israels hohe Bestimmung und künftige Herrlichkeit wurde wieder einmal, soweit er etwa vorhanden war oder von neuem erwachen wollte, eben da, wo seine Bewährung in Aussicht zu stehen schien, auf eine harte Probe gestellt. Aber hatte der Herr so oft und so lange warten müssen, bis sich Israel zu ihm bekehrte, wie unbillig und anmaßend wäre es gewesen, wenn nun nicht auch Israel hätte warten wollen, ob sich der Herr noch einmal in Gnaden zu ihm wenden wolle. Der Herr muß so außerordentlich viel Geduld mit den Menschen haben, daß die Menschen, wenn anders sie sich nur einigermaßen selbst erkennen, nie Grund oder Recht finden können, in Beziehung auf den Herrn ungeduldig zu sein. Uebrigens war für diejenigen, welche sich durch Gottes Führungen auf einen höhern Standpunkt stellen und sich ihr Glaubensauge schärfen ließen, war jedenfalls aber für die Späteren, die jene geringen Anfänge im Zusammenhang mit ihren Folgen überblicken konnten, alles nicht trotz, sondern wegen seiner Unscheinbarkeit ganz dazu angethan, daß man darin die Andeutungen der höheren und höchsten Endziele schon vorhersehen, wenigstens ahnen und Gottes wahrhaft göttliches Walten umsomehr bewundern konnte, wie es denn damals auch mehr als einen frommen Sänger gegeben hat, der auf das herrliche Ende hinausschauend, bereits den Triumphruf erhob und immer von neuem widerhallen ließ: der Herr ist König, er bekleidet sich mit Hoheit, vgl. Ps. 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1 (auf Grund von Jes. 52, 7).

Zu: „Wort des Herrn aus dem Munde Jeremia's" in V. 1. Alle frühere Weißagung von dem bevorstehenden Strafgericht Gottes und zeitweiligen Untergang Israels hatte sich in Jeremia's Wort noch einmal zusammengefaßt und zur größten Bestimmtheit entwickelt. Als ein Hauptprophet, der auf der ἀκμή einer entscheidenden Zeit, ja unmittelbar am Rande des Abgrundes die Bußpredigt noch einmal so recht kräftig erschallen ließ und die Weißagung des drohenden Gerichts zum Abschluß brachte, ist er ähnlich wie Elias typisch geworden für den Engel, welchen der Herr vor sich hersenden wollte, ehe denn käme sein großer und schrecklicher Tag, Mal. 3, 1. Wie den Elias erwarteten die Juden den Jeremias unmittelbar vor dem Anbruch der großen messianischen Ereignisse, Matth. 16, 14; Luk. 9, 19; Bertholdt's Christol. S. 58. Grade dieser Buß- und Strafprediger aber war für die exilische und erste nachexilische Zeit auch zum wichtigsten Heilsprediger geworden, wie auch aus Dan. 9, 2 erhellt. Der Herr hatte durch ihn nicht die Dauer der Strafzeit abgrenzen können, ohne damit auch zugleich den Anfang der Heilszeit vorher zu bestimmen, so daß man, so lange noch die Zeitfrage die Gemüther ernstlicher beschäftigte, vorzüglich an ihn gewiesen war. Im Grunde geht so Gottes Strafwort immer mit seinem Heilswort und seine negirende Thätigkeit mit seiner affirmirenden zusammen. Sein Strafen ist ja in Wahrheit selber schon ein Helfen, ja sein Tödten ein Beleben: er tödtet nur den Tod.

Zu: „der Herr erweckte den Geist des Kores, des Königs von Persien" in V. 1. Sonst hatte sich der Herr die heidnischen Völker und ihre Könige dienstbar gemacht, wenn er Israel hatte strafen wollen; sie hatten ihm Zuchtruthen sein, hatten eine nega-

tive Thätigkeit an Israel ausrichten müssen. Jetzt dagegen bewirkte er es, daß ihm das mächtigste Reich der Welt, ja der größte König desselben zur Erreichung von sehr positiven Zielen, zur Verwirklichung seiner wichtigsten und größten Heilsabsichten mithelfen mußte. Wie im schwachen Vorbilde einst schon die Egypter mit ihren Gütern Israel hatten helfen müssen (2 Mos. 11, 2), so mußten jetzt die Heiden, die Israel früher ausgeplündert hatten, ihm einen Theil ihres Besitzes, und Kores, der König desselben Weltreiches, welches Israel seiner heiligsten Güter beraubt hatte, mußte die heiligen Gefäße herausgeben, um den Tempel des Herrn in Jerusalem bauen zu helfen; vgl. Esr. 8, 25 ff. und 2 Makk. 3, 35; 13, 23. Das war im Grunde mehr, das zeugte für die Wahrheit des Herrn und für seinen schließlichen Sieg über die Heidenwelt und ihren Götzendienst stärker als die Erweckung eines großen israelitischen Königs oder Propheten. Es lag darin schon etwas von dem, was der große Prophet in den schwersten Drangsalszeiten als den höchsten Trost ausgesprochen hatte, daß dieselben Heiden, welche Israel wie ein Wurm zu zertreten drohten, Israels Kinder an ihrem Busen herbeibringen würden; ja indem der mächtigste König der Erde, der Großkönig der Perser, Israel sogar zur Ausrichtung seiner höchsten und schönsten Aufgabe, zur Verehrung seines Gottes die Hand reichte, erfüllte sich auch das schon in bester Weise, daß die Könige Israels Pfleger und ihre Fürstinnen seine Säugammen werden sollten (Jes. 49, 22. 23). Aber was noch wichtiger und größer, indem Israel äußerlich so schwach und unabhängig blieb und sein geistliches Gut nicht mehr politisch, durch ein eignes, mächtiges Gemeinwesen zu sichern vermochte, konnte und mußte es sich wie nie zuvor zeigen, daß die Wahrheit, deren Träger zu sein es berufen war, durch eigne unzerstörbare Kraft zu bestehen vermochte, aus ihrer eignen Fülle und Herrlichkeit heraus stark genug, die Gemeinde, die sich zu ihr hielt, zu schützen und sie bei aller äußern Abhängigkeit innerlich unabhängig und frei zu erhalten.

Zu V. 2. Mit hohem Selbstbewußtsein kann Kores sagen, nicht blos, daß ihm alle Königreiche der Erde gegeben sind, sondern auch, daß sie ihm Gott der Herr selbst gegeben hat. Er sagt es aber auch mit Demuth, denn er sagt es mit dem Gefühl und der Anerkennung der Aufgabe, die Gott ihm eben dadurch gestellt hat, ihm seinen Tempel zu bauen. Er übersieht natürlich nicht, ja ahnt nicht einmal, welch hohe Mission es ist, daß er dadurch die Knospe zu Stande bringen soll, aus der zu seiner Zeit das Reich Gottes sowohl zur Beseligung aller Völker als auch zur vollen Verherrlichung des göttlichen Namens wie die lieblichste Blüte und schönste Frucht hervorbrechen soll. Aber wie wenig er auch davon versteht, so reicht er doch immerhin in anerkennungswerther Achtung vor dem Heiligsten, das ein Volk hat, hülfreich seine Hand und kommt unbewußt der höchsten Mission, die ein weltlicher Fürst haben kann, nach; was er thut und zu Stande bringt, ist noch etwas Embryonisches, aber wir können in der Hülle, von der es noch umfangen ist, bereits das reichste, wunderbarste Leben sprossen sehen. Eben deshalb hat ihm auch die Heilige Schrift eine Bedeutung zuerkannt, wie keinem andern auswärtigen König. Der Herr nennt ihn nicht seinen Knecht, wie Nebukadnezar (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10), sondern seinen Hirten, der all sein Wohlgefallen vollenden wird, ja seinen Maschiach (Jes. 44, 28; 45, 1). Wenn man gesagt hat, in Jes. 40 bis 48 komme er sogar für die messianische Weissagung in Betracht; für die Verwirklichung der höheren messianischen Erwartungen sei der Knecht des Herrn, für die der niederen aber sei er seinerseits in Aussicht gestellt, so ist das insofern richtig, als die äußere, politische Thätigkeit, die zur Verwirklichung des Heils nöthig ist, vorzüglich ihm beigelegt wird, da ja der eigentliche Heilsmittler eine höhere, geistlichere Wirksamkeit ausüben soll. Man kann daher auch mit einem gewissen Recht (z. B. mit Starke) sagen, daß er ein Typus auf Christum, nämlich auf das königliche Amt desselben ist. An den Anfang der neuen Zeit gestellt, wo sich die Gemeinde nicht mehr politisch, sondern religiös konstituiren sollte, ist er der erste derer, welche das äußere, politische Wesen als ein anderes, aber befreundetes zu ihr in Beziehung setzen, sie unterstützend und schützend und ganz geeignet, diese patrozinirende Thätigkeit für immer zu repräsentiren. Seinen Namen hat man, scheint es, mit Unrecht als „Sonne" gedeutet; im Neuperf. heißt die Sonne char, zend. hvarĕ, Sonnenschein charsid, mit einem weichen ch-laut vorn, was nach Rawlinson, Spiegel u. a. im Altperf. uwara erwarten läßt, während Kores auf den Denkmälern kuru oder khuru, auf einem Marmorblock des Murghâb-Thales in der Nähe des Cyrus-Mausoleums k'ur'us, ebenso Beh. I, 28, 39 u. ö. (vgl. Schrader l. c. S. 244) mit hartem k vorn. Aber sein Wesen und Thun hat der Prophet in der That als ein sonniges geschaut, da er den Herrn in Beziehung auf ihn fragen läßt: wer erweckt von Sonnenaufgang ihn, den Gerechtigkeit ruft zu jedem Tritte (Jes. 41, 2), und ihn immer wieder zum Sonnenaufgang in Beziehung setzt (Kap. 41, 25; 46, 11).

Zu V. 3: „er ziehe hinauf und baue" u. s. w. Der äußeren politischen Selbständigkeit und eigenen Regierung hatte Israel in den früheren Zeitläuften nur deshalb bedurft, weil es noch zu schwach gewesen war, um das ihm für die ganze Menschheit anvertraute Pfund ohne äußere Stützen und Schutzmittel zu bewahren, weil es den süßen, heilsamen Kern, der sich in ihm entwickeln sollte, nur wie in einer hinlänglich festen Schale hatte reifen lassen können. Die Gefahr, sich innerlich an das Heidenthum hinzugeben, war aber dadurch, daß es demselben im Exil äußerlich preisgegeben war, zum guten Theil beseitigt worden. Die Hinneigung zum Heidenthum, die vor dem Exil immer wieder so stark hervorgebrochen war, und die in den letzten vorhergehenden Jahrhunderten umsoweniger hatte überwunden

werden können, als sie im Gegensatz zu dem alten väterlichen Glauben das Ansehn der Aufklärung und des Fortschritts gehabt hatte, war ihnen durch die Heiden selbst, durch deren Härte und Greuel verleidet worden. So war denn jetzt etwas ganz anderes, als bisher, eine neue Form des Lebens und Wirkens, es war (vgl. Ewald, Gesch. Israels IV, S. 35) die bedeutendste Wendung, die vor Christo überhaupt eintreten konnte, möglich. Die Aufgabe, eine staatliche, selbständige Regierungsform für das Volksleben herzustellen und durch äußere Machtentfaltung zu sichern, konnte wegfallen, die Aufgabe, den Dienst des wahren Gottes zu pflegen, konnte sich viel vorwiegender geltend machen, Israel konnte aus einem politischen Gemeinwesen eine Religionsgemeinde werden, es konnte, will man es mit dem Worte des Kores ausdrücken, hinziehen und den Tempel des Herrn bauen. Daß sich diese große Wendung jetzt wirklich vollzog, indem Israel selbst so wenig zusammenhielt und zum großen Theil so wenig darauf bedacht war, auch äußerlich wieder ein mächtigeres Ganze zu bilden, Kores aber nicht politische, sondern nur religiöse Freiheit gewährte, — das war in Wahrheit kein Schade für die Entwicklung des Reiches Gottes, sondern eine Andeutung dessen, worauf der Herr mit seinem Volke überhaupt hinaus wollte, eine Anbahnung des Reiches Gottes als des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, das in Wahrheit Himmelreich zu heißen verdient. Der Segen, der von Israel über die Geschlechter der Erde kommen sollte, war nun einmal zu geistlich und zu innerlich, als daß er sich staatlich, mit äußeren Mitteln, von außen her an und in die Völker hätte bringen lassen; Israels eigentlichste und höchste Aufgabe konnte es daher nur sein, den äußern Gegensatz gegen die Völkerwelt immer mehr fahren zu lassen, sich ihr in allem Aeußeren und Zeitlichen immer mehr unterzuordnen, äußerlich gleichsam in ihr aufzugehn, um sie innerlich destomehr mit dem Heiligen und Göttlichen, das es hatte, zu durchdringen.

Zu V. 5. „Und es erhoben sich die Häupter der Väter". Auch das schon war ein Schritt näher zum Ziele und eine Andeutung dessen, was in immer größerer Ausdehnung kommen mußte, daß Israel nicht mehr als solches, nicht nach einer äußeren Nöthigung der Nationalität, sondern daß blos eine Abtheilung von ihm kraft freier Entschließung nach Jerusalem zog, die dortige Religionsgemeinde zu bilden. Die individuelle Freiheit und demnach die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit und das Recht der Subjektivität haben im Reiche Gottes durchaus ihre Stelle. Es zogen nur diejenigen hinauf, deren Geist Gott erweckte, d. i. nur die Eifrigeren und Erweckteren, deren Geist sich von Gott mit Muth und Freudigkeit, alle sich entgegenstellenden Schwierigkeiten zu überwinden, mit einem alles andere überwiegenden Verlangen nach dem Lande der Väter erfüllen ließ. Diese Beschränkung war aber auch durchaus zweckmäßig. Sie mußten einen Eifer für den Dienst des wahren Gottes mitbringen, der durch die schwierigen, trüben Verhältnisse in Judäa wenigstens nicht überall ausgelöscht, der in einigen dadurch sogar angefacht und genährt werden konnte. Denn obwohl auch die Zurückbleibenden noch eine Bestimmung für das Reich Gottes hatten, am unmittelbarsten und kräftigsten hatte sie fortan doch die Gemeinde in Judäa; sie sollte zuerst und in besonderer Weise den Boden bilden, auf dem das Höchste und Herrlichste möglich würde.

Zu V. 6. „Und all ihre Nachbaren unterstützten sie". Die Welt läßt sich sonst gewöhnlich nur die weltlicheren Mitglieder der Gemeinde, die lauen und mattherzigen gefallen; die entschiedeneren und eifrigeren fordern ihren Gegensatz heraus und werden von ihr oft genug befeindet, gedrückt und geängstet. Indessen kommen Zeiten, wo sie es verrathen muß, daß sie vor den Eifrigeren mehr Achtung hat, als vor den Gleichgültigen, wo sie nicht umhin kann, ihnen Wohlwollen und Freundschaft zu beweisen, ja grade ihre, auf das Göttliche gerichteten Bestrebungen zu begünstigen. Auch die Weltmenschen haben, so lange sie nicht völlig unempfänglich geworden sind, zweierlei Herz in sich, und es kommt nur darauf an, daß ihnen ein geeigneter Anstoß gegeben wird, so macht sich das Bessere in ihnen geltend. Auch sie haben noch eine gewisse Ahnung davon, daß ihre besten und tiefsten Bedürfnisse nur durch Gott und seinen Geist, wie er ihnen in der wahren Gemeinde nahe tritt, befriedigt werden können.

Zu V. 7—11. „Und der König Kores ließ hervorbringen die Gefäße des Hauses des Herrn". Israel war damals noch nicht so weit gefördert, daß es seine angedeutete, rein geistliche Bestimmung mit voller Klarheit hätte erkennen, daß es das Geistliche und Göttliche, worin es seine Aufgabe hatte, überhaupt nur vollkommen sicher von dem Aeußeren, Irdischen und Zeitlichen hätte scheiden können. Die Zeit, da Gott weder in Jerusalem, noch auf dem Garizim seine Stätte hatte, konnte erst mit einer neuen höheren Stufe der Selbstoffenbarung Gottes, ja erst mit der Vollendung derselben kommen. Bis dahin hatte es der Herr, in Anbequemung an den niederen, beschränkten Standpunkt seines Volkes selbst so geordnet, daß eine einzelne erwählte Stätte, ein besonderes Heiligthum mit seinen Geräthen, und ein ausgesonderter Priesterstand an der Heiligkeit, die dem Heiligen eigentlich allein eigen war, gewissermaßen Theil nahm. Wie die Wiederherstellung des Tempels selber, bewirkte der Herr daher auch die Auslieferung der heiligen Gefäße, und die große Zahl, in welcher dieselben den Heimkehrenden zurückgegeben wurden, war, wenn auch an sich bedeutungslos, dennoch immerhin ein Beweis dafür, daß er seinen Kultus in einer für die damaligen Begriffe möglichst größten Pracht und Würde herzustellen vermochte. — Bei der Erregung der Begeisterung für die schon durch das Alter ehrwürdigen Heiligthümer, konnte es allerdings leicht geschehen, daß die Heilighaltung derselben übertrieben, ja daß das Wesen der Religion selbst in sie

gesetzt wurde, so daß sich die Veräußerlichung, wenn auch in einer neuen Gestalt, von neuem einschlich, daß statt des Reiches Gottes eine Hierarchie aufkam; aber eine Gemeinde, in der das wahrhaft Heilige erst so fest wie in Israel erkannt ist, trägt den Keim der Reformation immer schon in sich selbst. Und dadurch, daß auch die Hierarchie sich als etwas Ungenügendes, Leeres und Eitles erweist, muß der Hunger nach demjenigen, dessen bloßes Phantom sie ist, wenigstens in den innerlicheren Gemüthern um so stärker erregt werden.

Homiletische Andeutungen.

Die Bürgschaften der Erlösung, welche die Gemeinde des Herrn auch in den schwersten Drangsalen hat: 1) Gottes unwandelbare Treue, welche zur rechten Zeit die gegebenen Verheißungen erfüllt; 2) Gottes unendliche Gnade, welche wohl züchtigt, aber nicht dem Tode gibt, sondern trotz der schwersten Gerichte zu ihrer Zeit von neuem hervorbricht; 3) Gottes unergründliche Weisheit, welche auch in der unscheinbarsten Weise zum Ziele hindurchdringt; 4) Gottes alles überwindende Macht, welche sich auch die Mächte der Welt und ihre Mittel dienstbar macht. — Die Erlösung aus Babel, ein Vorbild der Erlösung aus den Banden des Teufels und der Hölle: 1) in Anbetracht des Erlösers; er bricht in das Reich der Feinde (Babel) ein und erobert es; 2) in Anbetracht der Erlösten; die Empfänglichen machen sich auf, um heimzuziehen; 3) in Anbetracht des Erlösungszieles; der Tempel des Herrn, eine Hütte Gottes bei den Menschen, wird gebaut. Oder 1) in Betreff ihrer Veranlassung; die Größe des Elendes erregt Gottes Mitleid; 2) in Betreff ihres Quelles; es ist die göttliche Gnade trotz der menschlichen Sünde; 3) in Betreff ihres Umfangs, die Empfänglichen lassen sich erwecken, die Erlösung anzunehmen; 4) in Betreff ihres Zieles; es ist die herrliche Freiheit und Seligkeit in der innigen Gemeinschaft mit dem Herrn. Brentius bemerkt von den in Babel Zurückbleibenden: adumbrant omnes illos, qui fiduciam suam in hunc mundum collocant, satius esse existimantes, felicitate hujus mundi frui, quam per infelicitatem ad perpetua gaudia ingredi. — Gottes Gnade nach dem Zorn: 1) ihre Zeit; sie wartet, bis Gottes züchtigende Gerichte sich vollendet haben, bleibt aber nicht aus, sondern entspricht der göttlichen Wahrhaftigkeit; 2) ihre Art und Weise; sie verfährt oft unscheinbar, erweist sich aber desto zweckmäßiger und herrlicher, mag man auf die Werkzeuge sehen, deren sie sich bedient, oder auf die Personen, an die sie sich wendet, oder auf die Gewährungen, die von ihr ausgehen; 3) ihr Ziel; es ist das Höchste und Herrlichste, das es gibt, der Tempelbau, d. h. die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott zu ihrer Beseligung und seiner Verherrlichung. — Gottes wunderbare Wege, welche er bei der Führung der Seinigen wählt: 1) aus der Tiefe zur Höhe, 2) durch Verwandlung der Feinde in Freunde, 3) von kleinen Anfängen zu einem herrlichen Ende.

Ueber V. 2. Die Allgemeinheit der göttlichen Selbstoffenbarung: 1) Wem sie zu Theil wird; auch den Heiden, auch einem Kores, 2) was sie enthüllt; a. daß Gott der Urheber aller Dinge, die Quelle aller Macht und Kraft ist, b. daß er das Ziel aller Dinge ist, daß er jeden verpflichtet, ihn zu verehren. — Der Fürst von Gottes Gnaden: 1) er leitet seine Macht von Gott her, 2) er stellt sie in den Dienst der göttlichen Ehre. — Der Mensch in der rechten Unterordnung unter Gott: 1) er führt seinen Besitz auf Gott zurück; 2) er verwendet ihn zu Gottes Ehre.

Ueber V. 3. Die Aufgabe der Erlösten: 1) Pilger zu sein, nämlich nach der heiligen Stadt zu ziehen; 2) den Tempel Gottes zu bauen; 3) Gott darin zu ehren und selig zu werden.

Starke zu V. 1: „Keiner wird zu Schanden, der der göttlichen Hülfe erharrt (Ps. 25, 3; Sir. 2, 7; 16, 13). Des Königs Herz ist in der Hand des Herrn wie Wasserbäche und er neiget es, wohin er will (Sprüche 21, 1; Hiob 12, 24). Gott rühret auch manchmal die Herzen ungläubiger Fürsten u. s. w., darum laßt uns auch für dieselbigen bitten (1 Tim. 2. 1. 2). — Zu V. 2: Wie Cyrus von geringem Herkommen war, in seiner Kindheit als ein geringer Hirte gelebet, so dann Gott mit ihm recht wunderbar gewesen, ihn aber auch gebraucht, das Volk Gottes aus dem Gefängniß zu lassen: so ist dieses alles, obwohl viel ausnehmender, in Christo zu finden. Es ist Gott gar ein leichtes aus Feinden seiner Kirche Wohlthäter zu machen (Spr. 16, 7). — Zu V. 6: Wir sind schuldig, weß Standes wir auch sein, mit unsern Gütern den wahren Gottesdienst zu befördern (1 Chron. 30, 6; 2 Chron. 24, 4; Kap. 31, 10). — Zu V. 7: Die Kirchen sollen des Ihrigen nicht beraubet werden, vielmehr soll man es wiedererstatten.

B. Das Verzeichniß der Zurückgekehrten und ihrer Beiträge zum Tempelbau.

Kap. 2; vgl. Nehem. 7, 6—73.

I. Das Verzeichniß der Geschlechter und Familien des Volks (V. 1—35).

»Und dies sind die Kinder der Landschaft, welche heraufzogen aus dem Gefängniß der 1
Weggeführten, welche Nebukadnezar, der König von Babel, gen Babel[1]) weggeführt hatte,
und welche zurückkehrten nach Jerusalem und Juda, ein jeder in seine Stadt, *welche kamen 2
mit Serubabel, Josua, Nehemia, Seraja[2]), Reelaja[3]), Mordechai, Bilschan, Mispar,
Bigvai, Rehum, Baana. Die Zahl der Männer des Volkes Israel ist folgende: *Der Kinder 3

[1]) לְבָבֶל fehlt Neh. 7, 6, entweder infolge eines Schreibfehlers, oder weil es überflüssig schien.
[2]) Bei Neh. 7, 7 Azarja.
[3]) Bei Neh. 7, 7 Raamja, als sechster der in Esra fehlende Nahamani, der in 3 Esra 5, 8 *Ἐνησέος* heißt.

4 Pareosch zweitausend einhundert und zweiundsiebzig. *Der Kinder Schefatja dreihundert und
5. 6 zweiundsiebzig. *Der Kinder Arah siebenhundert und fünfundsiebzig[1]). *Der Kinder Pahath-
7 Moab, von den Söhnen Jeschua (und)[2]) Joab zweitausend achthundert und zwölf[3]). *Der
8 Kinder Elam eintausend zweihundert und vierundfünfzig. *Der Kinder Zattu neunhundert und
9. 10 fünfundvierzig[4]). *Der Kinder Zakkai siebenhundert und sechszig. *Der Kinder Bani[5]) sechs-
11. 12 hundert zweiundvierzig[6]). *Der Kinder Bebai sechshundert und dreiundzwanzig[7]). *Der
13 Kinder Azgad eintausend zweihundert und zweiundzwanzig[8]). *Der Kinder Adonikam sechs-
14 hundert und sechsundsechszig[9]). *Der Kinder Bigvai zweitausend und sechsundfünfzig[10]).
15. 16 *Der Kinder Adin vierhundert und vierundfünfzig[11]). *Der Kinder Ater von Jehizkija acht-
17. 18 undneunzig. *Der Kinder Besai dreihundert dreiundzwanzig[12]). *Der Kinder Jora[13]) ein-
19. 20 hundert und zwölf. *Der Kinder Haschum zweihundert und dreiundzwanzig[14]). *Der Kinder
21 von Gibbar[15]) fünfundneunzig. *Der Kinder von Bethlehem einhundert und dreiundzwanzig.
22. 23 *Der Männer von Netofa sechsundfünfzig[16]). *Der Männer von Anathoth einhundert acht-
24. 25 undzwanzig. *Der Kinder von Azmaveth zweiundvierzig. *Der Kinder von Kirjath Arim[17]),
26 Kefira und Beeroth siebenhundert dreiundvierzig. *Der Kinder von Rama und Geba sechs-
27 hundert und einundzwanzig. *Der Männer von Micmas einhundert und zweiundzwanzig.
28. 29 *Der Männer von Bethel und Ai zweihundert und dreiundzwanzig[18]). *Der Kinder von
30. 31 Nebo[19]) zweiundfünfzig. *Der Kinder Magbisch einhundert und sechsundfünfzig[20]). *Der
32 Kinder Elam des anderen eintausend zweihundert und vierundfünfzig. *Der Kinder Harim
33 dreihundert und zwanzig. *Der Kinder von Lod, Hadid und Ono siebenhundert fünfund-
34 zwanzig[21]). *Der Kinder von Jericho dreihundert fünfundvierzig. *Der Kinder von Senaa
35 dreitausend sechshundert und dreißig[22]).

II. Das Verzeichniß der Priester, Leviten und Tempeldiener (V. 36—58).

36 »Der Priester: Der Kinder Jedaja vom Hause Jeschua's neunhundert dreiundsiebzig.
37. 38 *Der Kinder Immer eintausend und zweiundfünfzig. *Der Kinder Paschhur eintausend zwei-
39 hundert siebenundvierzig. *Der Kinder Harim eintausend und siebenzehn.«
40 Der Leviten: Der Kinder Jeschua und Kadmiel[23]) von den Kindern Hodavja vierund-
41. 42 siebzig. *Der Sänger, der Kinder Asaf, einhundert achtundzwanzig[24]). *Der Kinder der
Thorwärter, der Kinder Schallum, der Kinder Ater, der Kinder Talmon, der Kinder Akkub,
der Kinder Hatita, der Kinder Schobai, zusammen einhundert neununddreißig[25]).
43. 44 Der Tempeldiener, der Kinder Zicha, der Kinder Hasufa, der Kinder Tabbaoth, *der
45 Kinder Keros, der Kinder Siaha, der Kinder Padon, *der Kinder Lebana, der Kinder
46 Hagaba, der Kinder Akkub, *der Kinder Hagab, der Kinder Schamlai, der Kinder Hanan,
47. 48 *der Kinder Giddel, der Kinder Gahar, der Kinder Reaja, *der Kinder Resin, der Kinder
49. 50 Nekoda, der Kinder Gazzam, *der Kinder Uzza, der Kinder Paseah, der Kinder Besai, *der
51 Kinder Asna, der Kinder der Meunim, der Kinder der Nefisim, *der Kinder Bakbuk, der
52 Kinder Hakufa, der Kinder Harhur, *der Kinder Baslut, der Kinder Mehida, der Kinder
53. 54 Harscha, *der Kinder Barkos, der Kinder Sisra, der Kinder Thamah, *der Kinder Nesiah,
55 der Kinder Hatifa, *der Kinder der Knechte Salomo's, der Kinder Sotai, der Kinder Sofereth,
56. 57 der Kinder Peruda, *der Kinder Jaala, der Kinder Darkon, der Kinder Giddel, *der Kinder
58 Schefatja, der Kinder Hattil, der Kinder Pokereth-Hazzebaim, der Kinder Ami, *aller Tempel-
diener und Kinder der Knechte Salomo's dreihundert zweiundneunzig.

[1]) Bei Neh. 652.
[2]) Dies »und«, das in Esra fehlt, haben Neh. und 3 Esra.
[3]) Bei Neh. 2818.
[4]) Bei Neh. 845.
[5]) Bei Neh. V. 15 Binnui.
[6]) Bei Neh. 648.
[7]) Bei Neh. 628.
[8]) Bei Neh. 2322.
[9]) Bei Neh. 667.
[10]) Bei Neh. 2067.
[11]) Bei Neh. 655.
[12]) Bei Neh. 324.
[13]) Bei Neh. V. 24 חָרִים.
[14]) Bei Neh. 328.
[15]) Bei Neh. V. 25 richtiger Gibeon.
[16]) Die von Bethlehem und Netofa sind in Neh. V. 26 zusammengerechnet und zu 188 angegeben.
[17]) Bei Neh. richtiger Kirjath Jearim.
[18]) Bei Neh. 123.
[19]) Bei Neh. V. 33 Nebo Acher.
[20]) Diese fehlen bei Neh.
[21]) Bei Neh. 721.
[22]) Bei Neh. 3930.
[23]) לְקַדְמִיאֵל bei Neh. V. 43 ist offenbar verschrieben und ebenso הוֹדַוְיָה.
[24]) Bei Neh. 148.
[25]) Bei Neh. 138.

III. Volksangehörige und Priester ohne Genealogie (V. 59—63).

Und dies sind die, welche heraufzogen aus Thel-Melach, Thel-Harscha, Kerub, Addan, 59
Immer, aber sie konnten ihr Vaterhaus und ihren Samen nicht anzeigen, ob sie aus Israel
wären, *die Kinder Delaja, die Kinder Tobijja, die Kinder Nekoda sechshundert zweiundfünfzig, 60
*und von den Kindern der Priester die Kinder Habbajja, die Kinder Hakkoz, die Kinder Bar- 61
zillai's, welcher von den Töchtern Barzillai's, des Gileaditers, ein Weib genommen und sich
nach ihrem Namen genannt hatte. *Diese suchten ihr Geschlechtsverzeichniß, die Vorfahren, 62
und nicht wurden sie gefunden, und sie wurden für unfähig des Priesterthums erachtet, *und 63
der Landpfleger sprach zu ihnen, daß sie nicht essen sollten vom Allerheiligsten, bis ein Priester
mit Licht und Recht aufstehen werde.

IV. Gesammtzahl der Zurückgekehrten, ihres Gesindes und ihrer Lastthiere (V. 64—67).

»Der ganzen Gemeinde, wie ein Mann, waren zweiundvierzigtausend dreihundert und 64
sechszig, welche betrugen *außer ihren Knechten und Mägden: siebentausend dreihundert und 65
siebenunddreißig und zu ihnen Sänger und Sängerinnen zweihundert[1]). *Ihrer Rosse waren 66
siebenhundert und sechsunddreißig, ihrer Maulthiere zweihundert fünfundvierzig, *ihrer Kamele 67
vierhundert fünfunddreißig, der Esel sechstausend siebenhundert und zwanzig.

V. Beiträge zum Tempelbau und Schlußbemerkungen (V. 68—70).

»Und von den Häuptern der Väter brachten einige, da sie zum Hause des Herrn, welches 68
in Jerusalem, kamen, für das Haus Gottes dar, es aufzurichten auf seiner Stätte; *nach 69
ihrem Vermögen gaben sie zum Schatz des Werkes in Gold einundsechszigtausend Dariken
und in Silber fünftausend Minen, und Priesterröcke hundert. *Und es wohnten die Priester 70
und die Leviten und die vom Volk und die Sänger und die Thorwärter nnd Tempeldiener in
ihren Städten, und ganz Israel war in seinen Städten.

Exegetische Erläuterungen.

Dasselbe Verzeichniß, welches hier angekündigt und mitgetheilt wird, findet sich noch Neh. 7, 6—73. Beide Texte weichen in den Namen und besonders in den Zahlen von einander ab, was bei einer so langen Reihe derselben nicht allzusehr auffallen kann. Im Grunde sind die Differenzen unbedeutend genug, wie aus den bei der Uebersetzung gegebenen Anmerkungen erhellt. Noch unwesentlichere Abweichungen, die offenbar nur auf einem Versehen der Abschreiber beruhen, sind übergangen worden. Die Besonderheiten, welche 3 Esra hat, sind fast nirgends derart, daß man in ihnen ein Zeugniß für die ursprünglichere Lesart vermuthen dürfte. — Man kann dies Verzeichniß des Bestandes der neuen Gemeinde mit demjenigen des Bestandes der alten in 4 Mos. 1, 5 ff. in Parallele stellen.

In **V. 1. 2** die Ankündigung der einzelnen Bestandtheile verbunden mit den Namen der Häupter. **Und dies sind die Kinder der Landschaft** u. s. w. מְדִינָה von דִּין, eigentlich Gerichtsbezirk, Amtsbezirk, ist hier die Landschaft, die dem Richter und Statthalter in Jerusalem (Neh. 11, 3) untergeben war, ebenso wie Kap. 5, 8; Neh. 1, 2. — Statt der gewöhnlichen Form „Nebukadnezar" (mit a in der letzten Silbe) ist nach dem K'tib „Nebukadnezor" (mit o) zu lesen, eine Form, die sich der chaldäischen Aussprache des Namens einigermaßen annähert; eine andere Annäherung ist die Form „Nebukadrezar" (mit r in der vorletzten Silbe) in Jer. 21, 2. 7; 32, 1; 35, 11; 39, 11 u. s. w.; Ezech. 26, 7; 29, 18 f.; 30, 10 — und beide Annäherungen vereinigt in sich die Aussprache „Nebukadrezor". Der Name lautete chaldäisch nach Ménant, grammaire assyrienne 1868. S. 327 Nabu Kudurri usur, nach Schrader „die Keilinschriften u. s. w." S. 235 Nabiuvkudurriusur und bedeutet „Nebo schirmt oder schirme die Krone". Daß im Hebräischen statt des ר ein נ in der vorletzten Silbe gewöhnlich wurde, hängt wohl damit zusammen, daß die Grundform von usur nasar ist. — אֲשֶׁר לְעֵרְרוֹ ist wahrscheinlich von dem späteren Standpunkt des Verfassers der Urkunde aus gesagt; der Sinn ist wohl nicht: nach der Stadt, die schon damals, nämlich von den Vätern her, die seinige war, — denn nur ein kleiner Theil des früheren südlichen Reiches wurde von der neuen Gemeinde wieder in Besitz genommen; so manche kehrten nicht nach den Städten zurück, wo ihre Vorfahren gewohnt hatten, sondern: nach der Stadt, die später, wo dies Verzeichniß angefertigt wurde, die seinige war (mit Bertheau gegen Keil), vgl. V. 70. — **V. 2, welche kamen mit Serubabel.** Während וַיָּשִׁיבוּ in V. 1 als bloße Fortsetzung von הַגּוֹלָה אֲשֶׁר gedacht war, ist אֲשֶׁר בָּאוּ in V. 2 ein paralleler, koordinirter Satz. Er hat daher wieder das Prät.; bei Nehemia ist dafür dem הָעֹלִים in V. 1 entsprechend das Part. בָּאִים ge-

[1]) Bei Neh. und in 3 Esra 245, eine Zahl, welche man wohl nur im Blick auf den folgenden Vers schon hier gesetzt hat.

wählt. — Serubabel, bald זְרֻבָּבֶל, bald זְרֻבָּבֶל geschrieben, ist wohl nicht aus dem sprachlich allerdings zunächst liegenden זָרוּר (zerstreut), sondern aus זֶרַע und בָּבֶל (in Babel gesät d. i. geboren) zusammengesetzt; übrigens vgl. zu Kap. 1, 11. יֵשׁוּעַ (später für יְהוֹשׁוּעַ, vgl Neh. 8, 17) ist hier der erste Hoheprieſter der neuen Gemeinde, der Sohn Jehozadaks, der Enkel des Hohenpriesters Seraja, 1 Chron. 5, 40, welchen Nebukadnezar zu Ribla im Lande Hamath tödten ließ, 2 Kön. 25, 18 ff.; vgl. Kap. 3, 2 und Kap. 5, 2. Bei Hagg. 1, 2 u. 14 und Sach. 3, 1 findet sich noch die ältere Form seines Namens Jehoschua. Die übrigen hier genannten Männer, die mit als Häupter in Betracht kommen, sind uns unbekannt. Denn Nehemia und Mordechai sind natürlich nicht mit den späteren Persönlichkeiten, die diese Namen führten, zu identifiziren. Statt des Seraja steht Neh. 7 Azarja; in Neh. Kap. 10, 3 aber kommen beide Namen als Namen von Priestergeschlechtern in Nehemia's Zeit neben einander vor, so daß sich etwa vermuthen läßt, beide seien damals in Priester-Familien beliebt und gebräuchlich gewesen und seien deshalb leicht mit einander verwechselt worden. Zählen wir den hier in unserem Buch fehlenden, in Neh. 7 genannten Nachmani mit, so sind es gerade zwölf Häupter, welche ohne Zweifel auf eine neue Zwölftheilung der Gemeinde Bezug haben. Daß der Gedanke zu Grunde lag, die neue Gemeinde repräsentire das ganze Israel und seine zwölf Stämme, wird schon durch die unmittelbar folgende Ueberschrift „Zahl der Männer des Volkes Israel", besonders aber auch durch die zwölf Sündopfer in Kap. 6, 12 klar. Möglicherweise aber waren sie nichts desto weniger alle zwölf aus den drei Stämmen, denen zunächst fast alle Zurückgekehrten angehörten, aus Juda, Benjamin und Levi. — Die letzten Worte des Verses: „die Zahl der Männer des Volkes Israel" bilden nach Analogie von V. 36. 40. 43 und 55 die besondere Ueberschrift zu der ersten Abtheilung des folgenden Verzeichnisses.

V. 3—35, die Geschlechter und Familien des Volkes. Von den Namen, welche in V. 3 bis 19 und V. 32 aufgeführt werden, finden wir viele in den Verzeichnissen aus den Zeiten Esra's und Nehemia's wieder, so die Kinder Pareosch, Pahath-Moab, Adin, Elam, Schefatja, Joab, Bebai, Azgad, Adonikam, Bigvai, und nach dem ursprünglichen Text auch die Kinder Zattu und Bani in Kap. 8, in dem Verzeichniß der mit Esra Zurückgekehrten; ebenso Männer von den Söhnen Pareosch, Elam, Zattu u. s. w. in Kap. 10 unter denen, die fremde Weiber hatten, ebenso auch in Neh. 10, 15 ff., „woraus wir ersehen, a) daß von manchen Geschlechtern mit Serubabel und Josua nur ein Theil zurückgekehrt ist, ein anderer Theil erst unter Esra nachfolgte; b) daß Häupter von Vaterhäusern nicht nach ihrem persönlichen Namen, sondern nach dem ohne Zweifel aus älteren Zeiten stammenden Namen ihrer Vaterhäuser aufgeführt sind" (Keil). Da in V. 20—35 die Bewohner der übrigen Städte nach den Namen ihrer Ortschaften bezeichnet sind, so sind wohl die meisten oder alle, welche die Namen ihrer Vaterhäuser führen, für Bewohner Jerusalems zu halten.

Die Namen in V. 3—19 sind ohne Frage Geschlechter- oder Vaterhäuser-Namen, ebenso sicher sind die in V. 20—29 und V. 33—35 Städtenamen. Diese Reihenfolge scheint aber durch V. 30—32 unterbrochen zu sein, indem vielleicht Harim nach Kap. 10, 21, Elam der andere nach Analogie von V. 7 und vielleicht auch Magbisch Personen-, nicht Ortsnamen sind. Indessen ist Esra Kap. 10, 21 für Harim als Personenname nicht ganz entscheidend, indem auch in Neh. 10, 15 ff. Ortsnamen, wie z. B. Anathoth in V. 19 mitten unter Geschlechternamen vorkommen. Möglicherweise übrigens ist in V. 30—32 der Text korrumpirt; es befremdet, daß bei Elam dem andern hier dieselbe Zahl 1254, wie bei Elam in V. 8 vorkommt und daß sich der Name Magbisch weder bei Nehemia noch in 3 Esra findet. In 3 Esra ist Elam der andere übergangen und statt „der Kinder Harim 320", steht dort (Kap. 5, 16) an passenderer Stelle, nämlich unter den Geschlechternamen *υἱοὶ Ἀρώμ* 32. — Die in V. 20—35 genannten Städte kommen größtentheils auch sonst im Alten Testamente vor: Gibeon, welches nach Neh. 7, 25 für Gibbar zu lesen ist, schon in Josua 9, 3; Bethlehem in Ruth 1, 2; Mich. 5, 1; Netofa (wahrscheinlich in Bethlehems Nähe gelegen) in 2 Sam. 23, 38 f.; 2 Kön. 25, 23; 1 Chron. 2, 54; Anathoth in Jos. 21, 18; Jerem. 1, 1; Kirjath-Jearim, Kefira und Beeroth als Städte der Gibeoniten Jos. 9, 17; Rama und Geba schon Jos. 18, 25 f. und dann besonders in der Geschichte Samuels und Sauls; Mikmas in 1 Sam. 13, 2. 5; Jes. 10, 28; Bethel und Ai in Jos. 7, 2 und Jericho in Jos. 5, 13 u. ö.; alle in der Nähe Jerusalems gelegen und von den Zurückgekehrten zuerst wieder in Besitz genommen. Dagegen kommt Azmaveth oder Beth-Azmaveth Neh. 7, 28 nur noch in Neh. 12, 29 vor, wonach es wahrscheinlich in der Nähe von Geba lag; es ist noch nicht aufgefunden; Ritter's Vermuthung (Erdk. XVI S. 519), daß es el-Hizme in der Nähe von Anata sei, hat nichts für sich. Nebo, das nicht mit dem Berge dieses Namens 4 Mos. 32, 3 Zusammenhang haben kann, hat man mit Nob oder Nobe 1 Sam. 21, 2, dessen Lage allenfalls passen würde, identifizirt, zumal da in Neh. 11, 31 f. unter vielen andern hier genannten Orten Nob, nicht aber Nebo erwähnt sei. Indeß kommen die Söhne Nebo nochmals in Esra 10, 43 vor. Bertheau denkt an Nuba oder Beit-Nuba, (Robinf. N. bibl. Forsch. S. 189). Lod ist Lydda wo Petrus den Gichtbrüchigen heilte (Apostgesch. 9, 32 ff.), gegenwärtig Ludd, vgl. 1 Chron. 8, 12. Ono, welches noch in Neh. 11, 35 und 1 Chron. 8, 12 vorkommt, muß in Lydda's Nähe gelegen haben. Ebenda ist Hadid, jetzt el-Hadithe (Robinf. N. bibl. Forsch. S. 186) nach 1 Makk. 12, 38; 13, 13 zu suchen. Senaa wird von den älteren Auslegern

für *Σεννὰ νῦν Μαγδαλσεννά* gehalten, welches nach Hieron. als terminus Judae in septimo lapide Jerichus contra septentrionalem plagam lag (Onom. ed. Lars. et Parth. pag. 332) und welches wohl nicht, wie Robinſ. a. a. O. S. 387 will, mit dem zu weit entfernten, vier d. Meilen nördlich von Jericho auf einem hohen Bergſcheitel gelegenen Medſchdel zu identifiziren iſt. — Beim Bau der Stadtmauer in Neh. 3, 2. 3. 7 werden außer den Männern von Jericho, Senaa und Gibeon, auch Bewohner von Tekoa, Zanoah, Beth-Hakerem, Mizpa, Bethſur und Keila erwähnt, und eine noch größere Zahl von Städten kommt Neh. 11, 25—35 vor. Daraus erhellt, daß allmählich immer mehr judäiſche und benjaminitiſche Städte wieder in Beſitz genommen und bevölkert wurden.

In **V. 36—39** die Prieſterklaſſen. Von den vier hier genannten Namen ſtimmen drei mit den Namen von drei Prieſterklaſſen überein, welche unter den 24 von David 1 Chron. 24, 7 ff. eingeführten Klaſſen waren: Jedaja iſt 1 Chron. 24, 7 die zweite, Immer ib. V. 14 die ſechszehnte, Harim ib. V. 8 die dritte Klaſſe. Es iſt daher ſehr wahrſcheinlich, daß unſere Abtheilungen hier mit einer Klaſſeneintheilung zuſammenhängen; etwas mehreres darüber ſ. zu Neh. 12, 1 ff. Dennoch kann mit dem Hauſe Jeſchua's, dem die Kinder Jedaja zugehörig ſind, ſehr wohl das Haus des Hohenprieſters Joſua gemeint ſein, an welches zu denken ſich darum empfiehlt, weil es unter den Zurückkehrenden aller Wahrſcheinlichkeit nach etwas reichlicher, etwa durch eine zu ihm gehörige Prieſterklaſſe vertreten geweſen iſt. Der Hoheprieſter Joſua gehörte freilich zur Linie Eleazar, die Klaſſe Jedaja dagegen meint man als zweite in Ithamars Linie ſuchen zu müſſen; indeß wurde die Reihenfolge der Klaſſen 1 Chron. 24 durchs Loos beſtimmt, und es iſt ſehr wohl annehmbar, da über den Hergang des Looſens dort Ungewißheit herrſcht, daß erſt die zweite Klaſſe aus Eleafars Linie war. Sonſt allerdings könnte Jeſchua auch der Name eines alten Geſchlechtshauptes ſein; in 1 Chron. 24, 11 iſt es der Name der neunten Prieſterklaſſe. — Die Kinder Paſchhur ſind eine neue Abtheilung, die als Prieſterklaſſe 1 Chron. 24 noch nicht vorkommt, die unter dieſem Namen auch unter den neuen nacherilifchen Klaſſen Neh. 12 fehlt. Sie kommen noch Esra 10, 18—22 unter den Prieſtern, welche fremde Weiber geheirathet hatten, neben den Söhnen Jeſchua, Immer und Harim vor. Der Name Paſchhur findet ſich übrigens ſchon in älterer Zeit, 1 Chron. 9, 12; Neh. 11, 12; Jerm. 20 u. 21.

In **V. 40—58** die Leviten, Tempeldiener (Nethinim) und Knechte Salomo's. Die Leviten zerfallen nach ihrer verſchiedenen Amtsthätigkeit in drei Abtheilungen; die einen, die Leviten im engern Sinn, waren die Gehülfen der Prieſter beim Gottesdienſt, die andern waren die Sänger, die dritten die Thorwärter, 1 Chron. 24, 20—31; Kap. 25 und Kap. 26, 1—19. Die Kinder Jeſchua und Kadmiel nun in V. 40 werden als Leviten im engern Sinn genannt. Der Zuſatz „von den Kindern Hodavja" gehört wahrſcheinlich blos zu den letzteren, den Kindern Kadmiel, vgl. zu Kap. 3, 9; in den Levitenverzeichniſſen der Chronik findet er ſich nicht. — Von den Sängern kamen nach V. 41 zunächſt nur Mitglieder des Aſaſchen Sängerchors zurück; dagegen ſind in Neh. 11, 17 wieder wie in vorexiliſcher Zeit 3 Klaſſen genannt. — Von den ſechs Klaſſen Thorwärtern in V. 42 werden drei, Schallum, Talmon und Akkub 1 Chron. 9, 17 als ſolche genannt, die ſchon vor dem Exil in Jeruſalem wohnten. — V. 43. Von Nethinim ſind 35 Familien (V. 43—54), von den Knechten Salomo's (V. 55—57) 10 Familien aufgeführt. Bei Nehemia ſind die Söhne Akkub, Hagab und Asna ausgefallen und einige Namen etwas anders geſchrieben, theils infolge von Verſehen, theils infolge von anderer Schreibweiſe. Die meiſten der Nethinim-Familien dürften von den Gibeoniten abſtammen, Joſ. 9, 21. 27. Die Kinder der Meunim aber in V. 50 gehörten, wie die Pluralform des Namens lehrt, dem Stamm oder Volk der Meunäer an und waren wahrſcheinlich als Kriegsgefangene, etwa nach dem Siege des Königs Uſia über dies Volk, dem Heiligthum als Leibeigene übergeben worden. Die Kinder der Neſiſim mochten Kriegsgefangene des ismaelitiſchen Stammes נְפִישׁ 1 Moſ. 25, 15 ſein. — Die Kinder der Knechte Salomo's, die noch Neh. 11, 3 erwähnt, ſonſt dagegen mit den Nethinim, mit denen ſie hier unter eine Zahl gebracht ſind, verbunden werden, ſind wohl nicht die Nachkommen jener Amoriter, Hethiter u. ſ. w., die Salomo 1 Kön. 9, 20 f., 2 Chron. 8, 7 f. zu Frohnarbeitern machte, ſondern wahrſcheinlich Kriegsgefangene von nichtkanaanitiſchen Stämmen. Der Name פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִם in V. 57 iſt etwa ſ. v. a. Gazellenfänger.

In **V. 59 u. 60** Volksgenoſſen, die ihre Zugehörigkeit genealogiſch nicht nachweiſen konnten. Sie zogen mit herauf aus Thel Melach (Salzhügel), Thel Harſcha (Buſch- oder Waldhügel), Kerub, Addan, Immer. Die drei letzten Worte ſind wahrſcheinlich nicht Namen der Heraufziehenden, — ſie werden erſt in V. 60 genannt, ſondern noch Ortsnamen; wie ſchon Thel Harſcha können ſie ſich auch als ſolche ohne בֵּית anſchließen; vielleicht bezeichnen ſie nur eine Gegend, nämlich drei in derſelben Gegend nahe bei einander gelegene Ortſchaften; wir haben vielleicht für die in V. 60 genannten drei Familien drei Gegenden. **Sie konnten nicht anzeigen ihr Vaterhaus,** d. i. nicht nachweiſen, zu welchem iſraelitiſchen Vaterhaus ihre Vorfahren, nach denen ſie ſich nannten, Delaja, Tobija und Nekoda gehörten, „und ihren Samen", d. h. ihre Geſchlechtslinie, ob ſie von iſraelitiſcher Abkunft waren. Mit Recht bemerkt Cler.: Judaicam religionem dudum sequebantur, quamobrem se Judaeos censebant: quamvis non possent genealogicas tabulas ostendere, ex quibus constaret, ex Hebraeis oriundos esse. Möglicher-

weise hat man gezweifelt, ob nicht die hier genannten Kinder Nekoda's zu der gleichnamigen Nethinimfamilie in V. 48 gehörten und in Betreff der beiden andern Geschlechter ähnliche Bedenken gehabt (Berth.). Da wir keinen dieser Namen in der Aufzählung der Volkshäupter und der Vaterhäuser Neh. 10, 15—28, auch nicht in dem Verzeichniß Esra 10, 25—43 wiederfinden, so scheint es, daß man ihnen, obwohl man sie nicht auswies, doch das Bürgerrecht vorenthielt.

In V. 61—63 Priester, welche ihre Zugehörigkeit zur Priesterschaft nicht nachweisen konnten: die Kinder Habaja, Hakkoz und Barzillai. Daß diese Kinder Hakkoz behaupteten, zu der siebenten Priesterklasse 1 Chron. 24, 10 zu gehören, die ebenfalls diesen Namen führte, ist nicht sicher. Der Name kam auch sonst vor, vgl. Neh. 3, 4. — Die Söhne des Barzillai stammten von einem Priester, der eigentlich anderswie geheißen, der aber von dem aus Davids Geschichte bekannten Gileaditen Barzillai (2 Sam. 17, 27; 19, 32—39; 1 Kön. 2, 7) eine Tochter, vermuthlich eine Erbtochter (4 Mos. 36) geheirathet und, um ihr Erbtheil in Besitz zu nehmen, sich nach ihrem Namen genannt hatte, vgl. 4 Mos. 27, 4. Der Name Barzillai und die Zugehörigkeit zu einem gileaditischen Stamm mochte später die priesterliche Abkunft der Nachkommen zweifelhaft machen, obwohl sie, wenn anders sie nur den Nachweis jener Abkunft hätten führen können, des Priesterrechtes keineswegs verlustig gegangen wären. Das Suff. von שֵׁמָם muß auf בָּנוֹת zurückbezogen werden; in Betreff der Mask.-Form vgl. Gesen. §. 122 Anmerk. 1. Ihre Schrift in V. 62 ist ihr סֵפֶר הַיַּחַשׂ Neh. 7, 5, ihre Geschlechtsschrift, ihr Abstammungsverzeichniß. Diese Schrift führte den Titel חַמִּתְיַחֲשִׂים, die Genealogisirten; denn dies Wort ist Appos. zu כְּתָבָם, und נִמְצָאוּ, wofür Neh. 7, 64 der auf כְּתָבָם bezogene Sing. נִמְצָא steht, geht auf diesen Plur. zurück, — wie wir etwa sagen: die Vorfahren, statt des Vorfahrenverzeichnisses, nicht finden können. נִגְאֲלוּ ist s. v. a. sie wurden für befleckt, für unrein erklärt; „vom Priesterthum weg" steht prägnant für: so daß sie vom Priesterthum ausgeschlossen wurden. — Die nähere Bestimmung darüber gab nach V. 63 der Tirschata, der weltliche Vorsteher der Gemeinde, nach Neh. 7, 65 vgl. mit V. 70 Serubabel, der Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21 פַּחַת יְהוּדָה heißt. In Neh. 8, 9 und 10, 2 heißt so Nehemia, der daneben in Neh. 12, 26 ebenfalls den Titel פֶּחָה führt. Tirschata ist ohne Zweifel die persische Bezeichnung des Landpflegers und wahrscheinlich hängt es nicht mit taras, Furcht, = der Gefürchtete, oder mit tarasch, acer, auster, = der gestrenge Herr, zusammen, sondern ist vom zend. thuôrestar (nom. thuôresta) s. v. a. praefectus, penes quem est imperium, Ges. thes. S. 1521; Benfey, die Monatsnamen S. 196. Daß der Name Serubabel nicht dabei steht, und daß er ebenso Neh. 7, 65 u. 70 bei diesem Titel fehlt, erklärt sich wohl daraus, daß es in diesem Zusammenhang nicht sowohl auf die Person, sondern auf ihre durch den Titel ausgedrückte Stellung ankam. Daß aber der weltliche Landpfleger diese Bestimmung in Betreff des Priesterthums traf, darf bei dem engen Verhältniß, in welchem in der jerusal. Gemeinde das Weltliche und Religiöse zu einander stand, nicht auffallen. Das Verbot, vom Hochheiligen, d. i. von dem dem Herrn Geweihten, wovon nur Priester am heiligen Orte bestimmte Theile genießen durften (vgl. z. B. 3 Mos. 2, 3), zu essen, schließt vom Genusse derjenigen Einkünfte aus, welche unmittelbar an priesterliche Handlungen geknüpft waren, und demnach ohne Zweifel auch von den priesterlichen Handlungen selbst; die Kinder Habaja u. s. w. sollten den hochheiligen Gegenständen, z. B. dem Brandopferaltar (2 Mos. 29, 37; 30, 10) nicht nahe kommen, überhaupt den hochheiligen Ort (4 Mos. 18, 10) nicht betreten. Ein Antheil an den allgemeinen Abgaben, die den Priestern entrichtet wurden, wird ihnen, da ihr Priesterrecht nicht gradezu in Abrede gestellt, sondern in suspenso gelassen wurde, nicht versagt worden sein. Die Worte „bis ein Priester mit Licht und Recht aufstehen würde" (עָמַד nach späterem Sprachgebrauch = קוּם, vgl. Dan. 8, 23; 11, 2 u. ö.), legen die Frage nahe, warum der Hohepriester Josua nicht mittelst der Urim und Thummim, worüber 2 Mos. 28, 30 zu vergleichen, die erwünschte Entscheidung habe geben können. Schwerlich war der Grund ein so persönlicher und äußerlicher, wie Ewald, Gesch. Isr. IV, 95 vermuthet, als hätte es daran gelegen, daß Josua vielleicht nicht der älteste Sohn seines Vaters und darum zum Hohenpriester nicht vollkommen geeignet gewesen sei. Wahrscheinlich ist in der nacherilischen Zeit überhaupt nicht mehr eine Entscheidung durch Urim und Thummim erfolgt. Auf die Meinung des Josephus, Arch. III, 8, 9, daß der Gebrauch derselben erst 200 Jahre vor seiner Zeit aufgehört habe, ist nicht viel zu geben, da er davon ausgeht, daß sie den Zweck gehabt hätten, Sieg vorher zu verkünden. Die Rabbinen rechnen zu den fünf Dingen welche dem zweiten Tempel von vornherein fehlten, auch diese Art der göttlichen Offenbarung, vgl. Buxtorf, exercitt. ad historiam Urim et Thummim, Kap. 5 und Vitringa observatt. s. VI, Kap. 6, p. 324 sq. Eher ist anzunehmen, daß man geglaubt hat, bis auf eine Zeit warten zu müssen, wo die hohepriesterliche Thätigkeit überhaupt wieder möglich sein würde; der Tempel müsse erst wiedererstehen und der Herr müsse seine besondere Gegenwart, ohne welche ja eine Offenbarung durch Urim und Thummim undenkbar war, erst wieder thatsächlich und unzweifelhaft kund geben.

In **V. 64—67** die Gesammtzahl der Zurückgekehrten, ihrer Knechte und Mägde und Lastthiere. Für die ganze Gemeinde zusammengenommen (so offenbar hier בְּאַחַד, etwas anders Kap. 3, 9; 6, 20) wird hier, bei Nehemia und in 3 Esra die gleiche Summe 42360 angegeben, eine Zahl,

welche, wenn man die Einzelzahlen addirt, weder hier, noch bei Nehemia, noch in 3 Esra herauskommt, welche bedeutend zu groß erscheint, indem die Einzelzahlen hier nur die Summe 29818, bei Nehemia 31089, in 3 Esra 30143 ergeben. Es fragt sich, woher die Differenz. Selbst Keil ist überzeugt, daß nur Fehler beim Abschreiben schuld sind. „Alle Versuche, sie (die Differenzen) auf andere Weise auszugleichen, lassen sich nicht rechtfertigen." Aber verhielte es sich wirklich so, so würden zwischen den Einzelzahlen, wie sie einerseits hier und andererseits bei Nehemia angegeben sind, größere Verschiedenheiten obwalten und zusammengerechnet würden dieselben nach dem einen oder andern Text wenigstens annähernd die Gesammtsumme von 42360 ausmachen. Daß sie, wenn so wesentliche Fehler beim Abschreiben im Spiele gewesen wären, zusammengerechnet dennoch überall ein wenigstens im Wesentlichen übereinstimmendes Gesammtresultat ergäben und hinter die Gesammtsumme von 42360 in jedem Text ziemlich gleichweit zurückblieben, wäre wohl nur dann möglich, wenn der Fehler zumeist und vor allem in dieser Gesammtsumme steckte, was doch, da dieselbe überall genau übereinstimmend angegeben wird, nicht denkbar ist. Es ist allerdings klar, daß die Gesammtzahl nicht noch irgendwelche anderen, etwa die aus den zehn Stämmen Zurückgekehrten (Seder Olam, Raschi, Usserius, J. H. Mich. u. a.), sondern nur die im Vorhergehenden irgendwie enthaltenen Einzelbestandtheile zusammen fassen soll. Aber vielleicht war es nach den zu Grunde liegenden Anschauungen und Begriffen ganz selbstverständlich, daß zu den 2172 Pareosch-Söhnen u. s. w. immer noch einige dazu gehörten, welche eigentlich noch nicht mitzählten, welche aber doch die „ganze Gemeinde" כָּל־הַקָּהָל, mit bildeten und in derselben mit aufgeführt wurden. Es kommt auf den Begriff von כָּל־הַקָּהָל an. Möglicherweise kamen, wenn die Zahl der Kinder Pareosch u. s. w. angegeben werden sollte, nur die selbständigen Leute, besonders die Familienhäupter in Betracht; in der „ganzen Gemeinde" zählten dagegen vielleicht auch schon die größeren Söhne mit, die ein gewisses Alter erreicht hatten und verständiger waren (Neh. 8, 2. 3). Wenn in 3 Esra 5, 11 unser 64. V. so lautet: „alle aber von Israel von 12 Jahren und darüber, außer den Knechten und Mägden, waren 42360", so ist der Zusatz „von 12 Jahren und darüber" zwar kritisch werthlos, er dürfte aber auf einer richtigen Kenntniß von den alten Verhältnissen beruhen, wenn auch vielleicht das Alter von 12 Jahren erst den späteren Verhältnissen entspricht. Wären die Knechte und Mägde, deren Zahl im Folg. angegeben wird, zu כָּל־הַקָּהָל gerechnet worden, so hätten auch sie in die Gesammtsumme mit eingerechnet sein können, obwohl sie bei den Einzelzahlen nicht mit in Betracht gezogen waren.

In V. 65: **außer diesen ihren Knechten und Mägden** erklärt sich אֵלֶּה, das durch die Accente richtig mit den vorhergehenden Worten verbunden ist, als auf die folgende Summe 7337 hinweisend; s. v. a. außer ihren Knechten u. s. w., welche folgende Zahl ausmachten. Der Zusatz: **und sie hatten Sänger und Sängerinnen 200**, kann nur besagen: und sie, die Zurückgekehrten, — denn das Suff. von לָהֶם bezieht sich sicher auf dieselben, auf welche das Suff. von עַבְדֵיהֶם u. s. w. ging, — hatten Sänger und Sängerinnen, welche, weil sie gedungen waren und bezahlt wurden, mit den Knechten und Mägden auf einer Linie standen und weil sie wahrscheinlich von nicht-israelitischer Abkunft waren, nicht zur Gemeinde gehörten. Sie dienten ohne Zweifel zur Erhöhung der Freude bei Gastmählern und zum Singen von Klageliedern bei traurigen Ereignissen, vgl. Pred. 2, 8; 2 Chron. 35, 25. Jedenfalls sind diese Spielleute von den levitischen, gottesdienstlichen Sängern und Musicis zu unterscheiden. J. D. Mich. hat aus den Sängern und Sängerinnen Ochsen und Kühe machen wollen (מְשֹׁרְרִים sei aus שְׁוָרִים entstanden), weil sich die hier nach dem Gesinde und neben den Rossen und Maulthieren, Kameelen und Eseln im Folgenden eher erwarten ließen. Indeß haben die Zurückkehrenden vielleicht nur Lastthiere mitgenommen, oder doch hauptsächlich Lastthiere, Rindvieh dagegen vielleicht lieber erst in Kanaan angeschafft. Wäre hier von Thieren die Rede, so würde nicht לָהֶם, sondern wie im folgenden Vers das Suff. gesetzt sein.

In **V. 68—70** Beiträge für den Tempelbau und eine Schlußbemerkung. V. 68. **Und von den Häuptern des Volks** s. v. a. einige von ihnen, vgl. וּמִן־חָעָם in V. 70; Nehemia hat dafür וּמִקְצָת, ein Theil, wie Dan. 1, 2 u. a. הִתְנַדְּבוּ, sie reichten freiwillige Gaben dar, und zwar für das Haus Gottes, vgl. zu Kap. 1, 6. לְהַעֲמִידוֹ, um es aufzurichten, wieder aufzubauen, = לְהָקִימוֹ, vgl. zu V. 63. Nach V. 69 gaben sie zum Schatz des Werkes, d. h. zum Schatz, der für die Tempelarbeit zusammengebracht wurde, 61000 Dariken in Gold (דַּרְכְּמוֹן hier und Neh. 7, 70 ff., dafür אַדַּרְכֹנִין mit א prosth. 1 Chron. 29, 7 u. Esra 8, 27, das griech. *δαρεικός*, eine pers. Goldmünze im Werth von 22 Mark oder 7½ Thlr., vgl. zu 1 Chron. 29, 7) = 457,500 Thlr. und 5000 Minen Silber (über 200,000 Thlr.) und 100 Priesterröcke. Es scheint, daß unser Verfasser hier das ihm vorliegende Verzeichniß abgekürzt und die Zahlen etwas abgerundet hat. Wir erkennen hier, wie Berth. mit Recht hervorhebt, die speziell ihm eigenthümliche Ausdrucksweise, an „Haus Jehovahs, welches in Jerusalem", vgl. Kap. 1, 4; 3, 8, an הִתְנַדֵּב, vgl. Kap. 1, 6; 3, 5; 1 Chron. 29, 5. 6, an לְהַעֲמִיד, vgl. 1 Chron. 15, 16; 2 Chron. 9, 8; Esra 9, 9, an כִּכְחָם, vgl. 1 Chron. 29, 2, an „sie gaben zum Schatz", vgl. 1 Chron. 29, 8 u. a. In Nehemia ist der Text der Urkunde treuer festgehalten. Darnach steuerten zum Werke bei ein Theil von den Häuptern der Vaterhäuser, nämlich der Tirschata (der als erster dieser Häupter in Betracht kömmt und

mit seiner wahrscheinlich besonders großen Beisteuer für sich allein aufgeführt ist) gab zu dem Schatze 1000 Dariken Gold, 50 Opferschalen, 30 Priesterröcke und 500 (wahrscheinlich Minen in Silber). Es können nicht 530 Priesterröcke gemeint sein, weil dann die Hunderte zuerst stehen müßten, vielmehr ist vor 500 der aufgezählte Gegenstand weggefallen, aller Wahrscheinlichkeit nach וְכֶסֶף מָנִים. Einige (nämlich andere neben dem Tirschata) Häupter der Vaterhäuser gaben 20000 Dariken Gold, 2200 Minen Silber, und was die übrigen des Volkes gaben, war 20000 Dariken Gold, 2000 Minen Silber und 67 Priesterröcke. Die Summe betrug hiernach 41000 Dariken Gold, 4100 Minen Silber, 97 Priesterröcke und 50 Opferschalen. Eine wesentliche Differenz zwischen diesen Angaben und unserm Text im Buch Esra liegt in den 41000 Dariken, wofür bei Esra 61000. Da man dieselbe wohl nicht mit den 50 Opferschalen, die in unserm Text übergangen sind, ausgleichen kann, so ist in den 61000 ein Schreibfehler zu statuiren.

Auch in V. 70, in der Schlußbemerkung, dürfte die Hand unsers Verfassers anzuerkennen sein. Der ursprüngliche Text hat etwa gelautet: **und es wohnten die Priester und Leviten und die vom Volk, und ganz Israel in seinen Städten.** Der Verfasser wollte aber nach seiner Weise noch die zum Gottesdienst gehörigen Personen im besonderen hervorheben und fügte daher hinter denen vom Volk noch „die Sänger und Thorwärter und Tempeldiener" bei und im Zusammenhang damit vielleicht auch das sogleich dahinter folgende erste: „in ihren Städten", das bei Nehemia fehlt. Bei Nehemia verbesserte er dies dahin, daß er die levitischen Sänger und Thorwärter sogleich hinter den Leviten folgen ließ, und zwar die Thorwärter trotzdem, daß ihr Amt weniger angesehen war als das der Sänger, voran, weil es ihm nur auf die Zugehörigkeit zu den Leviten, nicht auf die Würde des Amts ankam. Freilich aber hatte er hier nun den Nachtheil, daß er die Nethinim, die er nicht wohl denen vom Volk voranstellen konnte, durch מִן חָתָם von den Thorwärtern und Sängern trennen mußte. מִן חָתָם sind keinenfalls „etliche" oder „manche vom Volk"; der Sinn kann nicht sein, daß zunächst nur ein Theil seine Städte bezogen habe, — dagegen das abschließende: „und ganz Israel war in seinen Städten", sondern: die andern vom Volk, außer den Priestern und Leviten. Ueber das: in ihren Städten, vgl. zu V. 1. Unser Verfasser geht ähnlich, wie der Schlußvers des ersten Kapitels, über vieles, was unter andern Umständen erwähnenswerth geschienen haben würde, in welchem Zustande sie die Städte, wo sie sich niederließen, vorfanden, ob sie ihnen von den Einwohnern des Landes streitig gemacht wurden, wie sie ihre Einrichtung bewerkstelligten, und dergl. mehr, sehr kurz hinweg. Der Grund ist der zu Kap. 1, 11 hervorgehobene.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 2. Da das Volk nicht mehr als solches, nicht nach der äußeren nationalen Zusammengehörigkeit die neue Gemeinde bildete, da es auf den freien Willen der einzelnen Familien ankam, ist auch nicht mehr von der alten, durch die Natur gegebenen Stammesverschiedenheit die Rede. Nichtsdestoweniger aber hat die Gemeinde wieder ihre Häupter, und zwar gerade wieder zwölf, wie das Volk in der vorexilischen Zeit zwölf Stammesälteste gehabt hatte. Ohne Zweifel bedurfte sie auch derselben noch ebenso sehr, wenn nicht sogar noch mehr, indem der Perserkönig und seine Beamten wohl nicht so unmittelbar und so vielfach eingriffen, wie es früher die königliche Regierung gethan hatte. Sogleich lag die Herstellung des Tempels und seines Kultus vor allem ihnen ob, und sicher hatten vorzüglich sie auch dafür zu sorgen, daß das Gesetz Gottes im Gemeindeleben möglichst überall zur Geltung kam. Es ist daher hinreichend motivirt, daß sie hier in ähnlicher Weise vorangestellt werden, wie die zwölf Stammesältesten in Moses' Zeit, 4 Mos. 1, 15. 16. Beamtung, Ueberordnung und entsprechende Unterordnung müssen in der Gemeinde Gottes immer da sein, so gewiß, als sie immerdar der Leitung und Erziehung bedarf. Und wenn die Amtspersonen ihr nicht mehr durch die Naturordnung gegeben, oder vom Staate gesetzt werden, wenn das Verhältniß zu ihnen also ein zarteres ist, so muß sie ihnen als frei gewählten Vertrauenspersonen um so mehr Achtung, ja Pietät entgegenbringen.

Zu V. 36—39. Der Priester waren in der neuen Gemeinde unverhältnißmäßig viel; sie machten etwa den siebenten Theil derselben aus. Wenn sie infolge des um so mehr darauf bedacht sein mußten, sich selbst zu erhalten, indem die ihnen gebührenden Abgaben schwerlich hinreichten, sie zu ernähren, wenn es ihnen also nicht erlassen werden konnte, selber Aecker zu erwerben und zu bestellen, oder Handwerke zu erlernen und zu betreiben, so war es doch ohne Zweifel das Gegentheil von dem, was sie sollten, wenn sie infolge dessen verweltlichten und die Vermischung mit dem Heidenthum befördern halfen, wie wir allerdings von der hohenpriesterlichen Familie selbst erfahren, vgl. Kap. 10, 18. Sie sollten in ihrer großen Zahl der Gemeinde einen desto kräftigeren Halt gegen Götzendienst und Abfall vom Gesetz darbieten, und jedenfalls eine lebendige, thatsächliche Erinnerung an ihre eigentlichste und höchste Aufgabe sein. Sie sollten der ganzen Gemeinde mehr und mehr einen priesterlichen, geistlichen Charakter aufprägen. Das allgemeine Priesterthum, welches die verweltlichten Christen im falschen Sinne, beanspruchen, soll der wahren Gemeinde im rechten Sinne immer entschiedener angebildet werden.

Zu V. 64—67: Die neue Gemeinde mußte sich, wenn sie sich mit den Anfängen in Mose's Zeit verglich, wo der streitbaren Männer über 600000 gewesen waren, (vgl. 4 Mos. 1, 46 und Kap. 26, 51), außerordentlich klein und schwach vorkommen. Um so näher lag es für sie, sich womöglich mit den im Exil Zurückgebliebenen in Einheit zu erhalten und das Band der Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen, ihren Blick also zu erweitern und sich vor Engherzigkeit zu bewahren, — oder, wenn das Verhältniß zu denselben sich doch immer wieder als ein nur loses erwies, sich als einen bloßen Rest zu betrachten, der aus Gottes Gerichten durch Gnade errettet worden sei, sich also schon durch ihre Schwäche ebensowohl an Gottes Heiligkeit als Erbarmung erinnern zu lassen. Je schwächer sie in sich selber waren, desto mehr waren sie jedenfalls veranlaßt, ihre Stärke im Herrn zu suchen und von ihm ihre Hülfe zu erwarten. Wir aber mögen aus ihrer geringen Anzahl abnehmen, daß es nicht die große Menge ist, auf welche die Entwicklung der Kirche hinausführt, daß vielmehr diejenigen, durch welche sich Gottes Heilsgedanken am meisten und unmittelbarsten verwirklichen wollen, leicht nur eine geringe Minorität bilden. Uebrigens läßt sich aus V. 65 bis 67 schließen, daß unter den Zurückgekehrten auch recht wohlhabende Männer waren, daß also die Vorstellung, als hätten nur diejenigen Jerusalem wieder aufgesucht, welche in Chaldäa nichts zu verlieren hatten (Talm. bab. Trakt. Kidduschim), keinenfalls durchweg zutreffend ist. Ohne Zweifel vermochte Gott in den alttestamentlichen Zeiten schon lebendigeren Eifer für seine Sache nicht blos unter den Aermeren zu erwecken, sondern sich wenigstens hin und wieder auch Reiche mit ihren Gütern dienstbar zu machen.

Zu V. 68 u. 69: Durch die Darbringung des Geldes und der anderen Gaben, die auf die Wiederherstellung des Kultus Bezug hatten, bewies die neue Gemeinde den guten Willen, das wirklich zu sein, was sie sein sollte. Die Christenheit sollte nie gegen sie zurückstehen, sondern, obwohl ihre Aufgabe vor allem die innerlichen und geistlichen Opfer sind, die Wahrheit ihrer Innerlichkeit, wo es noth thut, auch durch äußere Opfer zu beweisen bereit sein.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1. u. 2: Sorge, daß du und dein Haus vor allem zu denen gehören, welche die Gemeinde des Herrn bilden. Nur sie werden in dem Buche des Lebens genannt und gezählt.

Ueber V. 68 u. 69: Nicht dein, sondern Gottes Haus laß deine Hauptsorge sein. — Zu den Andeutungen über den Reichthum der Zurückgekehrten in V. 65 ff. bemerkt Brentius treffend: Ejecti erant Judaei e Hierusalem propter scelera sua. — — Nihilominus fovit eos inter gentes et locupletavit eos. Unde Jeremiae vigesimo nono dicitur: Ego scio cogitationes, quas cogito super vos, cogitationes pacis et non afflictionis, ut dem vobis finem. Ebenso treffend Starke: „Der Herr tödtet und machet lebendig, führet in die Hölle und wieder heraus, 1 Sam. Kap. 2, 6; niemand lasse also in Kreuz und Leiden, Armuth und Elend, Verfolgung und Gefängniß den Muth gar sinken. Gott breitet seine Kirche unter Kreuz und Verfolgung nur desto mehr aus, und lässet sie blühen wie einen Palmenbaum, Psalm 92, 13; Matth. 16, 18; Apostelgesch. 11, 19—21. Zu V. 68: „Was wir geben zu Gottes Ehren, sollen wir willig geben; denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb." Zu V. 70: „Mein Gott, wenn du mich dereinst aus diesem Körper der Welt erlösen wirst, so versetze mich auch in das ewige, rechte Vaterland und Kanaan, zu dem das Recht unsere ersten Eltern durch ihren Ungehorsam ihnen und allen Menschen verloren haben, Christus aber wiedererworben hat."

Zweiter Abschnitt.

Der erste Versuch (Kap. 3 u. 4).

A. Die Wiederherstellung des Altars und die Vorbereitung des Tempelbaues (Kap. 3).

I. Altarbau, Laubhüttenfestfeier und Sorge für den Tempelbau (V. 1—7).

Und es kam der siebente Monat heran, die Kinder Israel aber waren in den Städten, und 1
es versammelte sich das Volk wie ein Mann nach Jerusalem. * Und Josua, der Sohn Joza- 2
daks, und seine Brüder, die Priester, und Serubabel, der Sohn Schealthiels, und seine Brüder machten sich auf und bauten den Altar des Gottes Israels, darzubringen auf ihm Brandopfer, wie im Gesetz Mose's, des Mannes Gottes, geschrieben steht. * Sie richteten aber her 3
den Altar auf seiner Stätte, denn (sie thaten es) indem Angst auf ihnen lag vor den Volksstämmen der Länder, und man brachte auf ihm Brandopfer dem Herrn dar, Brandopfer für den Morgen und für den Abend. * Sie feierten aber das Laubhüttenfest, wie es geschrieben 4
steht, und opferten das Brandopfer jeglichen Tags in rechter Zahl, nach Gebühr, jede Tagessatzung. * Und darnach das tägliche Brandopfer und wie es sich für die Neumonde und für 5
alle geheiligten Festtage des Herrn gehört, und für alle, die ein freiwilliges Opfer dem Herrn darbrachten. * Vom ersten Tage des siebenten Monats ab fingen sie an, Brandopfer dem 6
Herrn zu opfern, da doch der Tempel des Herrn noch nicht gegründet war. * Sie gaben aber 7
Geld den Steinmetzen und Zimmerleuten, und Speise und Trank und Oel den Sidoniern und

Tyriern, daß sie Cedernholz vom Libanon auf das Meer von Japho brächten, nach der Erlaubniß, die Kores, der König von Persien, über sie ausgesprochen hatte.

II. Grundsteinlegung des neuen Tempels (V. 8—13).

8 Und im zweiten Jahre, da sie zum Hause Gottes nach Jerusalem gekommen waren, im zweiten Monat begannen Serubabel, der Sohn Schealthiels, und Josua, der Sohn Jozadaks, und die übrigen ihrer Brüder, die Priester und Leviten und alle, die aus der Gefangenschaft nach Jerusalem gekommen waren, und stellten die Leviten von zwanzig Jahren und darüber
9 an, vorzustehen dem Werke am Hause des Herrn. * Josua aber, seine Söhne und Brüder, Kadmiel und seine Söhne, die Kinder Hodavjas[1]) standen einmüthig Aufsicht zu führen über die Schaffner des Werkes am Hause Gottes, sie, die Söhne Henadads, ihre Söhne und Brüder, die
10 Leviten. * Da gründeten die Bauleute den Tempel des Herrn und stellten die Priester an'in Amtstracht mit Trompeten, und die Leviten die Kinder Asafs, mit Cymbeln, zu preisen den Herrn nach
11 der Anordnung Davids, des Königs von Israel. * Und sie antworteten sich, da sie priesen und lobten den Herrn, daß er gütig, daß ewiglich seine Huld währet über Israel; und alles Volk erhob einen lauten Jubel, da es den Herrn pries darüber, daß gegründet ward der Tempel des
12 Herrn. * Viele aber von den Priestern und Leviten und den Häuptern der Väter, den alten, welche das erste Haus gesehen hatten, da man dies Haus vor ihren Augen gründete, weinten
13 mit lauter Stimme, während viele in Jubel, in Freude die Stimme erhoben. * Und das Volk konnte die Stimme des Freudenjubels nicht verstehen bei der Stimme des Weinen's des Volkes. Denn das Volk erhob einen lauten Jubel, und der Schall ward gehört bis in die Ferne.

Exegetische Erläuterungen.

Nach den geschichtlichen Grundlagen folgt hier die Geschichte selber. Vor allem sticht die Willigkeit und der Eifer der neuen Gemeinde in Beziehung auf den Tempel und den Kultus, dessen Wiederherstellung ihre eigentliche Aufgabe war, in anziehender Weise hervor, und zwar zunächst schon in V. 1—3 beim Altarbau. In V. 1 macht der Verfasser den Eifer aller ohne Unterschied, besonders auch den der außerhalb Jerusalems Wohnenden bemerklich: **und es kam der siebente Monat heran u. s. w.** Es versteht sich von selbst, daß der siebente Monat desselben Jahres gemeint ist, in welchem die Zurückkehrenden in Jerusalem angekommen waren; andernfalls hätte es näher bestimmt werden müssen. Zudem erhellt aus V. 8, daß das folgende Jahr das zweite nach ihrer Ankunft war. Der siebente Monat war recht eigentlich der Festmonat und demnach diejenige Zeit, in welcher es sich zeigen mußte, wie eifrig die neue Gemeinde in gottesdienstlicher Beziehung war. Neujahr, Sühnetag und Laubhüttenfest fielen in denselben. Der Zusatz: **und die Kinder Israel waren in den Städten** soll wohl andeuten, daß sie bereits zu einer gewissen Ruhe gekommen waren, aber eben damit auch zu einem Besitze und zu einer Arbeit in demselben, welche sie leicht hätte festhalten können, daß sie jedenfalls erst wieder das Ihrige dahinten lassen und zusammen kommen mußten, — dies aber nur deshalb, damit sich dann sofort daran anschließe, daß sie sich nun dennoch keineswegs von der Feier der gesetzmäßigen Feste abhalten ließen. Aus V. 6 erhellt, daß sie nicht erst zum Laubhüttenfest, zum 15. des Monats, wie es das Gesetz vorschrieb, sondern schon zum Neumondstag zusammenkamen, ja theilweis wohl schon einige Tage früher, so daß der Altarbau, der erst bei ihrem Zusammenkommen unternommen wurde, am Neumondstage bereits fertig sein konnte. **Das Volk versammelte sich wie ein Mann**, was zunächst soviel als: „wie von einem Willen beseelt" also „einmüthig" (Keil) ὁμοθυμαδόν 3 Esra 5, 46, daher dann aber auch soviel als „vollständig" (Berth.). Ueber die wörtliche Wiederholung des Verses in Neh. 7, 73 und Kap. 8, 1, wo dadurch eine ganz andere Begebenheit eingeleitet werden soll und über den Zusatz, den 3 Esra hier mit Unrecht nach Neh. 8, 1 beigefügt hat, s. zu Neh. 8, 1. —

V. 2: **und Josua u. s. w. standen auf und bauten den Altar** u. s. w., deutet den Eifer der jerusalemitischen Häupter an, welcher dem des Volkes im ganzen sehr wohl entsprach, hat aber doch etwas Auffälliges, wenn, was sicher das Nächstliegende ist, das Fut. mit ו cons. die chronologische Folge ausdrückt. Man sollte meinen, daß sie das Volk nicht erst hätten zusammenkommen lassen, sondern schon vorher an den Bau des Altars gegangen wären. — Vers 3 bestimmt den vorhergehenden näher und wird in seiner ersten Hälfte zu einer Erklärung der Zögerung Josua's und der andern, in seiner zweiten zu einer Erklärung, wie es mit der gesetzmäßigen Opferdarbringung gemeint ist. **Und sie richteten den Altar her auf seiner Grundlage** d. i. auf der für ihn noch von früher her vorhandenen Unterlage. Der Sinn von עַל־מְכוֹנֹתָיו ist ohne Zweifel wesentlich derselbe, wie von עַל־מְכוֹנוֹ in Kap. 2, 68. Das K'ri der Punktatoren hat den gewöhnlicheren Plural, der in Psalm 104, 5 auch von der Maskulinform steht;

[1]) Nach berichtigter Lesart statt Kinder Juda's.

der Plural paßt hier aber nicht, weil nicht von mehreren Grundlagen und noch weniger von mehreren Gestellen in Beziehung auf den Altar die Rede sein kann, vgl. מכוניו Sach. 5, 11. Offenbar liegt hier die Andeutung vor, daß sie es sich möglichst leicht machten und möglichst schnell fertig zu werden suchten. Denn wenn es auch natürlich war, daß sie den Tempel auf seinen alten Fundamenten wiedererrichteten, theils weil der Ort nicht willkürlich geändert werden durfte, theils weil die schwierigen Unterbauten ohne Zweifel immer noch ganz gut benutzt werden konnten, so verhielt es sich doch mit dem Altar leicht etwas anders. Unter günstigen Verhältnissen hätten sie denselben wohl von Grund aus neu wiederherstellen sollen, da die alten Fundamente wahrscheinlich nicht mehr ganz intakt waren. Daher denn der erklärende Zusatz folgt, der uns zugleich erkennen läßt, warum sie vorher überhaupt noch nicht ans Werk gegangen waren: **denn (sie thaten es) indem Angst auf ihnen vor den Völkern der Länder**; eig. in Angst oder Schrecken, der auf ihnen. Das ב drückt hier das Befinden in einem Zustand aus (vgl. Ew. §. 217 f und §. 299b) oder genauer, es gibt an, unter welchen Umständen die Handlung vor sich ging. Allenfalls kann man auch mit Ew. §. 295 k. erklären: In Angst lag es ihnen ob (עֲלֵיהֶם), nämlich zu bauen. Die Konjektur Ewald's, (Gesch. IV S. 131), wonach sich das Suff. von עֲלֵיהֶם auf die Völker der Länder beziehen, und von der freundlichen Sammlung derselben zu Israel die Rede sein würde, nach 3 Esra 5, 49, ist völlig unzulässig. Sie hatten also nicht gewagt, etwas Größeres und Oeffentlicheres zu unternehmen, weil sie die Feindschaft der umwohnenden Völker fürchteten, so lange nicht die Gemeinde in größerer Zahl versammelt war, und mußten auch jetzt bei einer größeren Unternehmung feindliche Störung fürchten. Die Erklärung von J. H. Mich. und Keil: sie stellten Altar und Kultus wieder her, um sich des göttlichen Schutzes gegen die Völker, vor denen sie Furcht hatten, zu versichern, läßt nicht blos zu viel ergänzen, sondern hat auch das gegen sich, daß man, wenn sie richtig wäre, erwarten müßte, daß sie schon eher an die Errichtung des Altars und an die Darbringung von Opfern, besonders an die des täglichen Opfers gegangen sein würden. Die Völker sind jedenfalls die Nachbarvölker, vgl. Kap. 9, 1; 10, 2. — **Und man opferte darauf Brandopfer u. s. w.** Man suchte dem Gesetz vor allem durch die Darbringung des täglichen Opfers zu entsprechen. Der Sing. וַיַּעַל ist auf den zu beziehen, dem das Darbringen des Opfers zunächst oblag, auf den betreffenden Priester; im Deutschen entspricht leicht das unbestimmte „man". Vielleicht trifft jedoch das K'ri, der Plur., das Richtige. Die Brandopfer für den Morgen und für den Abend sind die sich für jeden Morgen und Abend gehörenden, die an den Wochen-, Sabbat- und Fest-Tagen in verschiedener Zahl dargebracht werden mußten, vgl. 2 Mos. 29, 38 ff.; 4 Mos. 28, 3 ff. Die alleinige Hervorhebung der Brandopfer erklärt sich schon daraus, daß zumeist sie in Betracht kamen, indem sowohl die täglichen Opfer, als auch die Festopfer vorzüglich Brandopfer waren, wie sich denn überhaupt das Brandopfer als das Hauptopfer gibt. Jedenfalls aber waren sie auch vollkommen angemessen, sofern sie die Huldigungsopfer waren, durch welche die Gemeinde am besten ausdrücken konnte, was sie jetzt vor allem zu bekennen hatte, daß sie Jehovah zu ihrem Herrn habe und ihn als solchen anbete.

In **V. 4 u. 5** bethätigt die Gemeinde ihren heiligen Eifer durch die Feier des Laubhüttenfestes und durch den übrigen Kultus. Das Brandopfer des „Tag an Tag" oder „jeglichen Tages" ist das für die einzelnen Tage des Laubhüttenfestes vorgeschriebene. בְּמִסְפָּר = gezählt, pro numero in singulos dies definito (J. H. Mich.), vgl. 1 Chron. 9, 28; 23, 31; Esra 8, 34. כְּמִשְׁפָּט = nach Recht; in 4 Mos. 29, 18. 21. 24. 27. 30. 33, auf welche Stellen hier Bezug genommen wird, heißt es etwas bestimmter: in ihrer Zahl, dem Recht gemäß, בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ ist Apposition, das Tages-Debit an seinem Tage, opus diei in die suo (Vulg. u. J. H. Mich.), vgl. Neh. 11, 23. Bertheau erklärt diesen Ausdruck nach יוֹם בְּיוֹם (Kap. 6, 9) als das Tag für Tag zu leistende Debit; aber dagegen spricht, daß בְּיוֹמוֹ das Suff. hat. Vgl. über diese statutarischen Opfer 4 Mos. 28 u. 29, wonach am ersten Tage des Laubhüttenfestes 13, am zweiten 12, u. s. w. Stiere geopfert werden mußten. — In V. 5: **Und darnach das tägliche Brandopfer**, ist das Verbum zu ergänzen: sie brachten dar. Da sie nach V. 6 vom ersten Tage des siebenten Monats an Brandopfer darzubringen anfingen, so kann der Sinn nicht sein, daß sie mit dem täglichen Brandopfer erst nach dem Laubhüttenfest begonnen hätten (gegen Berth.), als hätten sie am ersten Tage blos das Neumondsopfer und an den Laubhüttentagen die Festopfer, aber an den gewöhnlichen Tagen noch nicht das tägliche Opfer geopfert. Das ist undenkbar, oder wenigstens höchst unwahrscheinlich. Aber auch das liegt nicht in den Worten, daß bis zum Laubhüttenfest nur das tägliche Opfer, nicht auch das Neumondsopfer, und ebensowenig das Opfer des Sühntages dargebracht sei (gegen Keil). Vielmehr wird nur gesagt, daß nach den Laubhüttenfestopfern wieder die gewöhnliche Opferordnung, welche das tägliche, dann auch die Neumonds- und andere Festopfer umfaßte, fortgesetzt wurde. Das Folgende: **und für die Neumonde**, ist kurz s. v. a.: wie es sich für die Neumonde u. s. w. gehörte; ebenso das: **und für jeden, der eine freiwillige Spende dem Herrn gelobte.** Mit diesen letzten Worten sind all die übrigen frei vom Volk dargebrachten Opfer gemeint, welche besonders an den Festtagen (vgl. 5 Mos. 16, 2. 10. 16. 17), aber auch sonst geopfert wurden. Uebrigens ist bei diesen Opfern, wie sie sich für den Neumond u. s. w. gehörten, das Sündopfer, welches mit dem

Brandopfer verbunden werden mußte (vgl. 4 Mos. 28, 15 ff.), sicher mitgemeint. Statt עֹלַת תָּמִיד ist bei לֶחֳדָשִׁים zunächst עֹלָה zu ergänzen. Auch die נְדָבָה konnte allenfalls ein Brandopfer sein, 3 Mos. 22, 18, und besonders Ez. 46, 12; es kam nur auf die Form der Darbringung, nämlich darauf, ob man die Spende dem Herrn ganz weihte, oder eine Mahlzeit für sich und die Seinigen davon abnahm, an. Vielleicht aber ist zuletzt statt an Brandopfer, an Opfer im allgemeinen, auch an Schlachtopfer, wovon die נְדָבָה gewöhnlich eine Unterart ist (3 Mos. 7, 16) zu denken.

In V. 6 u. 7 beginnt dann auch die Sorge für den Tempelbau. Vom ersten Tage des siebenten Monats ab ließen sie es in ihrem Eifer an der Darbringung der Brandopfer nicht fehlen, obwohl doch der Tempel noch nicht gegründet war, — dies zur Ueberleitung. Sie thaten nun aber (V. 7) sofort auch zur Gründung des Tempels das Ihrige. Den חֹצְבִים, welche Steine aushauten oder auch Holz schlugen, und den חָרָשִׁים, welche die Steine und das Holz weiter bearbeiteten, also den Arbeitern gaben sie Geld, ohne Zweifel von den Kap. 2, 68 ff. erwähnten Beiträgen. Den Sidoniern und Tyriern aber, welche immer auf die Erzeugnisse Kanaans angewiesen waren, gaben sie für Cedernholz Speise und Trank, d. h. Getreide und Wein, und Oel, wie sie denn auch schon Salomo mit Naturallieferungen bezahlt hatte, 1 Kön. 5, 21—25 2 Chron. 2, 10—15. Sie hatten also in dem Lande, welches sie wahrscheinlich im Frühling eingenommen hatten, bereits etwas vorgefunden oder gebaut, wovon sie eine Ernte hatten halten können. **Daß sie Cedernholz vom Libanon auf das Meer von Japho brächten,** s. v. a. nach Japho zu Meere, wie 1 Kön. 5, 23 u. 2 Chron. 2, 15. Berthcau versteht nicht gerade nach Japho selbst, sondern blos in die Gegend, aber es stand wohl nichts im Wege, daß sie bei Japho selbst landeten. Die Versandung, die es jetzt den Schiffen unmöglich macht, näher als bis auf eine halbe Stunde an die Küste heran zu kommen und die Bodenerhebung, die eingetreten zu sein scheint, war damals wohl noch nicht vorhanden und hinderte keinesfalls die Landung von Flößen. An anderen Punkten der dortigen Küste waren die Schwierigkeiten jedenfalls noch größer. — Die Erlaubniß des Kores auf ihnen, die gewissermaßen auf sie gelegt war, war die allgemeine Erlaubniß den Tempel zu bauen; implicite lag darin auch die spezielle, sich zu diesem Zwecke mit den Phöniziern in Verbindung zu setzen. רְשִׁיוֹן ist ein ἅπ. λεγ., dessen Bedeutung aus dem aramäischen und rabbinischen רְשָׁא, רְשׁוּ facultatem habere und רְשׁוּ facultas folgt.

V. 8—13. Vor allem zeigte sich der heilige Eifer der Gemeinde bei der Grundsteinlegung des Tempels. Im folgenden Jahre waren die ersten nöthigen Vorbereitungen so weit vollendet, daß nun an den Bau selbst gedacht werden konnte. Wenn Theophilus (ad. Autol. Lib. III) nach Berossus dies zweite Jahr nach der Rückkehr als das zweite des Kores bezeichnet, so ist das vielleicht nur Folge einer gewissen Flüchtigkeit. Kores hatte die Erlaubniß zur Rückkehr zwar schon in seinem ersten Jahre gegeben, aber ehe die Rückkehr selber erfolgte, werden die nöthigen Verabredungen und Vorbereitungen einige Zeit in Anspruch genommen haben, während welcher schon sein zweites Jahr herbeikam. Nachdem man das Mazzothfest noch erst hatte vorübergehen lassen und vielleicht auch schon die Getreideernte ziemlich weit gefördert hatte, schritt man im zweiten Monat zur Grundsteinlegung. — Unter Serubabel und Josua und dem Rest ihrer Brüder muß die ganze Gemeinde, wenigstens soweit sie in Jerusalem ansässig war, verstanden werden; der Rest ihrer Brüder sind die Brüder im weiteren Sinn, die sogleich im Folgenden genauer bezeichnet werden, einerseits die Priester und Leviten, die sich zunächst an den Hohenpriester Josua, und andererseits alle die gekommen waren aus der Gefangenschaft nach Jerusalem, die sich an Serubabel anschlossen. Die ganze Gemeinde also, sowohl in ihren Spitzen als in ihrer Menge betheiligte sich. **Sie begannen und stellten an die Leviten, welche 20 Jahre und darüber waren.** Das könnte heißen: sie begannen anzustellen nach Gesen. §. 142, 3 a. Aber der Sinn ist nach dem Zusammenhang: sie begannen den Tempelbau damit, daß sie die Leviten anstellten. הֶעֱמִיד ist gerade bei unserm Verfasser im Sinn von „Anstellen zu einem Amt" gebräuchlich, vgl. 1 Chron. 15, 17 u. a. Daß sie die Leviten im Alter von 20 Jahren schon mit heranzogen, thaten sie nach Davids Ordnung, 1 Chron. 23, 24 ff. und nach Mose's Beispiel (4 Mos. 8, 24). נָצַח im Sinn von „vorstehen" mit עַל ist abgesehen von den Psalmenüberschriften und Hab. 3, 19 ebenfalls unserem Verfasser eigenthümlich. Mit Unrecht behauptet Gusset mit Berufung auf 1 Chron. 23, 4, daß נָצַח auch „die Hand mit anlegen" bedeuten könne; nur heißt einem Geschäft vorstehen zuweilen auch: es ausrichten.

V. 9. Im Auftrage der Gemeinde thaten die Leviten alsbald gern das Ihrige. Der Sing. וַיַּעֲמֹד ist hier schwerlich daraus zu erklären, daß das Verbum, wenn es vorangeht, an den Numerus des Subjekts nicht so streng gebunden ist. Vielmehr ist der Sinn: Josua stand in seinen Söhnen und Brüdern. בָּנָיו und ebenso אַחָיו ist nicht ein asyndetischer Zusatz, der hier auffällig wäre, sondern ist erklärende Apposition. Die Namen, mit denen die Vaterhäuser bezeichnet werden, waren die Namen älterer meistens vorexilischer Väter, welche jetzt nur noch in ihren Söhnen und Brüdern, d. i. sowohl in ihren eigenen Nachkommen als auch in denjenigen ihrer jüngeren Brüder existirten, vgl. zu Kap. 2, 3. Josua und auch Kadmiel sind nach Kap. 2, 40 zwei solche Namen, vgl. auch Neh. 10, 10, wonach auch in Nehemia's Zeit noch Josua und Kadmiel existirten. Daß es nach Kadmiel hier syndetisch heißt „und seine Söhne" spricht nicht da-

gegen. Man kann darunter die älteren Männer dieses Geschlechts und deren Söhne verstehen. Statt בְּנֵי־יְהוּדָה ist nach Kap. 2, 40 sicher בְּנֵי־הוֹדַוְיָה zu lesen. Ob diese Apposition auf beide, auf die Familie Josua's und Kadmiels oder blos auf die letztere zu beziehen ist, ist hier ebenso zweifelhaft, wie in Kap. 2, 40. Wahrscheinlich ist indeß das letztere (mit Keil, gegen Berth.). Daß beide allerdings einen gemeinsamen Stammvater hatten, aber nicht den Hodavja, sondern den Henadad, dürfte aus den letzten Worten unseres Verses hervorgehen. Daß nämlich nach dem Zusatz: **wie Einer** (so einmüthig und vollständig) **Aufsicht zu üben über die Schaffner des Werkes am Hause Gottes**, die letzten Worte: **die Söhne Henadads, ihre Söhne und Brüder, die Leviten**, nachträglich noch eine dritte Familie namhaft machen sollten, ist höchst unwahrscheinlich; sie hätten sich dann nicht so unverbunden und ohne Prädikat anschließen können. Wahrscheinlich sind sie eine Apposition zu beiden, zu Josua und Kadmiel mit ihren Söhnen, die Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit beider soll angedeutet werden. Dafür spricht der zusammenfassende Schluß: ihre Söhne und Brüder, die Leviten, der nicht zu einer einzelnen dritten Klasse, sondern nur zu den betreffenden Leviten insgesammt paßt. So erklärt es sich denn auch, warum in Kap. 2, 40 unter den Zurückgekehrten nicht auch Henadad neben Josua und Kadmiel aufgeführt ist. Daß Binnui in Neh. 3, 24 und Kap. 10, 10 unmittelbar als ein Sohn Henadads bezeichnet ist, dürfte darauf beruhen, daß derselbe weder zu Josua noch auch zu Kadmiel, dennoch aber zu Henadad gehörte, eine eigene Familie bildend, die zahlreich genug vertreten und daher nicht besonders benannt war. Daß auf 3 Esra 5, 56, wo die Söhne Henadads als eine besondere Klasse aufgeführt und noch vor das Prädikat gestellt sind, nichts zu geben ist (gegen Berth.), erhellt schon daraus, daß dort auch die Söhne Juda's (Hodavja's) als eine besondere Klasse (*υἱοὶ Ἰωδᾶ τοῦ Ἡλιαδοῦδ*) behandelt sind. עֹשֶׂה übrigens ist eine seltnere Schreibweise, die unserem Verfasser für עֹשֵׂי eigenthümlich ist, vgl. 1 Chron. 23, 24 u. a.

V. 10 u. 11. Die Grundsteinlegung wurde feierlich und festlich vollzogen. Das Perf. mit der einfachen Kopula וַיִּסְּדוּ führt an sich noch nicht die Erzählung weiter, sondern dient ähnlich, wie wenn das Subjekt vorangeht und das Präteritum folgt zur Verumständlichung des Folgenden, so daß der Sinn ist: Und als die Bauleute den Tempel des Herrn gründeten, stellten sie die Priester an. Subj. zu וַיַּעַמְדוּ sind Serubabel und Josua und mit ihnen die Gemeinde. Das Kal: die Priester standen, welches 3 Esra, Sept. und Vulg. haben, würde nur dann besser sein (Berth.), wenn sich dieser Vers noch ebenso wie der neunte, als Ausführung des achten betrachten ließe, mit andern Worten, wenn er dem neunten parallel wäre, was doch nicht der Fall ist. Vielmehr dem achten parallel, enthält er eine neue Anstellung, die der Priester und Musiker, und dem neunten parallel berichtet dann der elfte die Thätigkeit der Angestellten. Zu מְלֻבָּשִׁים ist etwa בּוּץ (mit Byssus) vgl. 2 Chron. 5, 12 zu ergänzen; jedenfalls ist der Sinn: mit Amtstracht angethan. Das Folgende „mit Trompeten" hängt nicht davon ab. Die Trompeten, die eigentlich nicht auf Musik abzielen, sind den Priestern anvertraut (4 Mos. 10, 10). Die eigentliche Musik lag dagegen bestimmten Leviten-Familien seit David, besonders der des Asaf (1 Chron. 13, 8; 15, 16. 19) ob. עַל־יְדֵי ist s. v. a. nach Anordnung, Einrichtung, 1 Chron. 25, 2. — In V. 11 kann man וַיַּעֲנוּ in gewöhnlicher Weise nehmen: sie hoben an mit preisen u. s. w., aber auch mit älteren Auslegern, wie Cler. und J. H. Mich. deuten: sie antworteten sich im Wechselgesange, indem der eine Chor etwa sang: Preiset den Herrn, denn er ist gütig, und der andere antwortete: denn seine Huld währet ewiglich. Es waren Loblieder, wie Psalm 106 und 107, 118 und 136, was sie anstimmten, vgl. 1 Chron. 16, 34 u. 41; 2 Chron. 5, 13; 7, 3 u. a. עַל הוּסַּד „über das gegründet werden" s. v. a. wegen der Grundlegung, vgl. 2 Chron. 3, 3.

V. 12 u. 13. Allerdings mischten sich Aeußerungen der Trauer stark mit ein. Aber beide, Trauer und Freude bewiesen den heiligen Eifer der Gemeinde für die Verehrung des Herrn gleich sehr. Wenn das Exil im vierten Jahre Jojakims begonnen hatte und der Tempel erst 18 Jahr später, 588 v. Chr., zerstört worden war, so konnten jetzt, wo nur 72 Jahre seit jenem Anfang des Exils verflossen waren, sehr wohl Alte vorhanden sein, welche den Tempel noch gesehen hatten, und sich noch lebendig genug an ihn erinnerten. Noch Haggai setzt im zweiten Jahre des Darius, wo seit der Zerstörung des Tempels selber ziemlich siebenzig Jahr (genauer 66) verstrichen waren, voraus, daß der eine oder andere noch eine Erinnerung an den alten Tempel hatte, vgl. Hagg. 2, 3. — בְּיָסְדוֹ ziehen die Punkt. zu den vorhergehenden Worten, als ob יסד ein Nomen wäre, welches Gründung, dann Bestand bedeutete. Aber dies Nomen findet sich sonst nicht; zudem scheint בְּיָסְדוֹ als Infin. die folgenden Worte nach sich zu ziehen: **da man gründete dieses Haus vor ihren Augen.** Bei dieser Verbindung abundirt allerdings das Suff.; es findet sich aber auch sonst, daß ein Suff. das in Apposition nachfolgende Objekt nachdruckshalber vorwegnimmt, vgl. Kap. 9, 1; 2 Chron. 26, 14 u. a.; Ew. § 209 c. **Viele Alten weinten mit lauter Stimme**, — nicht etwa Freudenthränen, weil sie das Haus Gottes nun wieder erstehen sehen sollten, auch nicht etwa bloß Thränen der Rührung, indem sie bei dieser Gelegenheit an das überstandene Elend noch einmal sehr lebendig erinnert wurden. Der Relativsatz: **welche das frühere Haus gesehen hatten**, führt bestimmt genug auf den Sinn: sie weinten Thränen des Schmerzes, indem sie sich nicht verbergen konnten, daß das neue Werk nach all den obwal-

tenden Verhältnissen die Herrlichkeit des alten wenig zu erreichen versprach. Dafür spricht auch Hagg. 2, 3 u. Sach. 4, 10. Ihre Thränen waren also ein Beweis, daß sie, wenn anders es ihnen nur möglich gewesen wäre, das neue Haus gern wieder ebenso herrlich, wie das frühere hergestellt hätten. Der zweite Satz verhält sich dazu antithetisch aufwiegend: **aber viele waren in Jubel, in Freude zum Erheben der Stimme**, d. i. waren in so freudiger Stimmung, daß sie nicht umhin konnten, ebenfalls gar laut zu sein. — V. 13. Der Sinn der Worte: **das Volk war nicht verstehend den Ton des Freudenjubels bei dem Tone des Weinens des Volkes** kann nur der sein, beide die Jubelnden und die Weinenden waren gleich eifrig, ihren Gefühlen einen Ausdruck zu geben, waren es so sehr, daß die Worte, die gesungen wurden, nicht verstanden werden konnten. Im Begründungssatz: **„denn das Volk erregte ein großes Geschrei und der Schall wurde gehört bis in die Ferne"** kann mit תְּרוּעָה und קוֹל im Unterschiede von תְּרוּעַת הַשִּׂמְחָה im ersten Satze nur das Geschrei im allgemeinen gemeint sein. Dieses wirre Geschrei würde einen Tadel der neuen Gemeinde begründen, wenn nicht eben auch das Wirre desselben, das Durcheinander ein Ausfluß heiliger Begeisterung für die Sache des Herrn gewesen wäre. עַד־לְמֵרָחוֹק steht für das bloße לְמֵרָחוֹק wie 2 Chron. 26, 15.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Es ist ein schönes Bild, welches uns unser Kapitel von der heiligen Begeisterung der neuen Gemeinde für Gottes Ehre und besonders von ihrem rühmlichen Eifer für die Wiederherstellung des Tempels entwirft. Sonst hatten wohl fromme Könige in dieser Weise für einen würdigen Gottesdienst gesorgt, aber die Gemeinde im ganzen und aus eignem Antrieb sehen wir hier zum erstenmal in dieser Weise auftreten. Ein solcher Aufschwung der Herzen war ohne Zweifel erst möglich geworden und herbeigeführt durch die schweren Gerichte, die Gott verhängt hatte, und durch die damit verbundene harte Drangsal. Er gleicht einem lieblichen Frühlingstage, der nach Ungewittern voll neuen Lebens anbricht. Ihm ist keineswegs ein Erfolg verbürgt, der ihm ohne Anfechtungen und Hindernisse zu Theil werden müßte, aber einen köstlichen großen Erfolg muß er zuletzt dennoch haben, ja er muß für die ganze folgende Entwickelung der Gemeinde und des Reiches Gottes von hoher Bedeutung sein.

Zu V. 1—3. Daß sich die Gemeinde, sobald sie sich als solche versammeln konnte, vor allem gedrungen fühlte, dem Herrn einen Altar zu bauen und Brandopfer darzubringen, entsprach dem Befehl, welchen Moses einst dem Volke gegeben hatte, auf dem Ebal, dem Nabel des Landes, Steine aufzurichten und darauf das Gesetz des Herrn zu verzeichnen (5 Mos. 27, 1—8), und ebenso dem andern, an diesem Berge den Fluch für die Uebertreter, am Garizim den Segen für die Gehorsamen auszurufen, 5 Mos. 11, 29—32; 27, 9—26. Hatte die alte Gemeinde durch jene Akte das Land unter Gottes Gebot gestellt, und als das zu Gehorsam verpflichtete Herrschaftsgebiet des Herrn bezeichnet, so weihte sich ihm die neue Gemeinde durch diesen Kultus als durchaus ihm gehörig; sie bekannte durch die Brandopfer in symbolischer Weise, daß sie, was sie habe, vom Herrn habe, und was sie sei, durch ihn sei, daß sie also auch ihm ganz und gar ergeben sein müsse. Als Huldigungsopfer eigneten sich die Brandopfer mehr denn andere, den neuen Anfang, den Frühling, der jetzt der Gemeinde nach der langen Nacht des Winters anbrach, zu inauguriren.

Zu V. 4. Es lag an der Jahreszeit, in welcher die Gemeinde in Kanaan angekommen war, daß das erste Fest, welches sie wieder in gesetzmäßiger Weise feiern konnte, ein Laubhüttenfest war. Zugleich aber darf darin auch eine besondere Fügung Gottes gesehen werden, die für die Gemeinde zugleich lieblich und bedeutungsvoll war. Die mit Laub und Früchten ausgezierten Hütten hatten sonst, als Hütten der Freude und des Friedens, ebenso wohl die gnädige Durchhülfe in der Wüstenzeit als auch den huldreichen Erntesegen in der Gegenwart veranschaulicht (nicht das Zelt-Leben in der Wüste als solches, vgl. m. Abh. in der deutschen Zeitschrift 1857, m. Komm. zu 5 Mos. 16 und Keil's Archäol. I S. 412 ff.); dem entsprechend gewannen sie jetzt von selber eine Beziehung einerseits auf die Gnadenbeweise während der neuen längeren Wüstenzeit des Exils, die sich so trübe in Israels Geschichte mitten hineingelegt hatte, so zu sagen auf die Hütten des Schutzes und Trostes, die dem Volke durch des Herrn Huld auch in der Heidenwelt erstanden waren, und andererseits auf den neuen Eingewinnst in Kanaan, der gewissermaßen schon ein Angeld und eine Bürgschaft für all die weiteren Gewährungen in diesem Lande war. Sie drückten den Dank, den man für beides dem Herrn schuldete, in besonders lebendiger und inniger Weise aus. Dies Laubhüttenfest war ein festlich freudiger Abschluß nach all den Bewahrungen, Tröstungen und Segnungen, die hinter ihnen lagen, verbunden mit einem freundlichen Ausblick in die Zukunft; es war der Beweis, daß eine Höhe erreicht sei, auf welcher zuletzt auch die letzte Höhe erlangt werden sollte, eine Andeutung, daß dereinst nach allem Kampf und aller Arbeit ein noch viel herrlicheres Laubhüttenfest, das messianische, ewige, wahrhaft selige bevorstände, vgl. Sach. 14.

Zu V. 6 u. 7. An die Feier des Laubhüttenfestes schloß sich die Vorbereitung des Tempelbaus besonders passend und schön an. Hatte der Herr seiner Gemeinde Hütten der Bewahrung, des Trostes und der Freude, nicht blos jetzt in Kanaan, sondern selbst auch in der exilischen Wüstenzeit gewährt, wie hätte sie sich nicht von Herzen gedrungen fühlen sollen, nun auch ihm eine Hüttte zu

bauen, in welcher seine Ehre wohnen könnte, eine Hütte Gottes bei den Menschen, wenigstens bei und in seinem Volk! Die Gemeinschaft mit dem Herrn, die sie bisher schon gehabt hatten, wäre keine wahre gewesen, wenn sie sich nicht mit dem Verlangen nach Befestigung und Verinnigung verbunden, und wenn sich dieses Verlangen jetzt nicht durch den Tempelbau bethätigt hätte. Das ist das große Ziel aller Führungen des Herrn, daß die Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen, wie er sie seinerseits durch seine Herablassungen anbahnt, immer mehr auch von Seiten der Menschen hergestellt und belebt werden soll: zumeist natürlich durch den Verkehr der Herzen mit ihm, aber damit sie in den Herzen gepflegt werde, doch auch durch die Herrichtung, Pflege und Ausbildung der äußeren Mittel und Anstalten, die dazu von ihm selber gewährt sind. Immer sollten die Güter und Gaben, mit denen er uns gesegnet hat, zu diesem Zweck zuerst und zumeist verwandt werden. Aber wie sehr gereicht uns in dieser Beziehung diese schwache Gemeinde der Zurückgekehrten, welche kaum noch hatte säen und ernten können, und welche doch schon soviel für den Tempelbau erübrigte, zur Beschämung!

Zu V. 7. Es war bedeutungsvoll, daß auch bei diesem Tempelbau wieder nicht das eigentliche Kanaan selber, sondern der phönizische Libanon das Baumaterial lieferte, und daß dem entsprechend auch heidnische Arbeiter und Künstler zur Aufrichtung des Hauses Gottes mithalfen. Es deutete sich dadurch an, daß auch der übrigen Erde, und dem entsprechend auch der übrigen Menschheit Gaben und Fähigkeiten verliehen seien, die zur vollen und rechten Verehrung des Herrn immer mehr mit bethätigt werden sollten, daß der Herr dieselben keineswegs als profan verachte. Die übrige Erde und Menschheit wurde dadurch gewissermaßen im voraus geweiht und als eine solche bezeichnet, die, wenn schon jetzt in den alttestamentlichen Verhältnissen, noch viel mehr dereinst in der Fülle der Zeit an der höchsten Bestimmung Antheil habe. Vgl. die schönen Bemerkungen von Bähr zu 1 Kön. 5.

Zu V. 8 u. 9. Nicht ein einzelnes Haupt, wie einst Salomo, war es, von dem jetzt der Tempelbau ausging; mit Serubabel und Josua zugleich waren es vielmehr alle Zurückgekehrten in gleicher Weise, wie ausdrücklich hervorgehoben wird. Daß sich die ganze Gemeinde an der höchsten Aufgabe der Menschheit in freier Weise betheilige, dast ist das große Ziel, dem Gottes Führungen zustreben. Bei alledem aber beamtete die Gemeinde eine Levitenfamilie mit der Leitung des Baues, schloß sich also mit ihrer Beamtenwahl an die von Gott längst gegebenen und geheiligten Ordnungen an, und fuhr dabei sicher am besten, indem ja wohl im Stamme Levi das Interesse für das Gotteshaus noch immer am lebendigsten gepflegt und das Verständniß für das Nöthige oder Zweckmäßige am sichersten erhalten war. Das ist immer das Heilsamste und Schönste, wenn die freie Anerkennung oder Wahl von Seiten der Gemeinde und die objektiv vorhandenen Ordnungen von Seiten Gottes harmonisch zusammentreffen.

Zu V. 12 u. 13. Was die Freuden- und Traueräußerungen bei der Grundlegung des Tempels betrifft, so sollte jeder Schritt, durch den wir uns unserem höchsten Ziel, der Befestigung unserer Gemeinschaft mit Gott, annähern dürfen, zu einem frohen Feste werden. Denn je mehr wir uns diesem Ziele nahen, desto mehr tritt nicht blos die rechte Verehrung des Herrn, sondern die damit von selbst gegebene Fülle des Heils und Lebens, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude in Aussicht. Je weiter wir davon entfernt bleiben, desto mehr droht Ungerechtigkeit, Unfriede und Unheil überhand zu nehmen. In der That ist nichts so sehr geeignet, die Herzen der Kinder Gottes so recht von innen heraus zu erheben, mit heiliger Freude zu erfüllen und festlich zu stimmen, wie das Kommen des Reiches Gottes. Mit Recht vermuthet Ewald, daß zur Zeit der Tempelgründung (man wird indeß die Zeiten des Tempelbaus und die nächsten, die darauf folgten, mit verstehen müssen), manches herrliche Lied, wie das die Gefühle jener Zeit mit so wunderbarer Tiefe aussprechende Fest- und Opferlied Psalm 118 neu erklungen sei, und daß man bald, als man wieder zu dem alten Sitze der wahren Religion und davidischer Herrschaft hinwallfahrtete, sowohl bei dem Heiligthum selbst (so Psalm 87) als auch auf den frohen Wallfahrtszügen eine reiche Menge neuer Gesänge von kerniger Kraft und bezaubernder Innigkeit, wie sie fast seit Davids Zeiten nicht mehr in solcher strömenden Fülle und schöpferischer Lebendigkeit entstanden waren (so Psalm 120—134) gesungen habe, vgl. Gesch. IV. S. 131. 133. In dem tiefsinnigen 116. Psalm: „das ist mir lieb, daß der Herr meine Stimme und mein Flehen höret" u. s. w., hat sich die damalige allgemeine Stimme des Freude- und Trauergemisches einen charakteristischen, individuellen Ausdruck verschafft, der so schön ist, daß der fromme Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. noch in seinen letzten schweren Zeiten gerade ihn mit Vorliebe gebetet hat. In Psalm 113 aber: „Lobet, ihr Knechte des Herrn, lobet den Namen des Herrn, — der Herr ist hoch über alle Heiden, seine Ehre gehet so weit der Himmel ist", verbindet sich in eben so charakteristischer Weise der Gedanke an die Niedrigkeit und Armuth, die man damals so schwer erfahren hatte, und der Preis für die Erhöhung, die nun eingetreten war. Besonders aber gehört der 107. Psalm mit seiner Erinnerung an all die verschiedenen Drangsale und Gefahren, die man mit Gottes Hülfe überstanden hatte, und mit seiner immer wiederkehrenden, refrainartigen Aufforderung: die sollen dem Herrn danken um seine Güte, und um seine Wunder, die er an den Menschenkindern thut, und wahrscheinlich auch der 106. Psalm mit seiner Bitte um weitere Sammlung und Erlösung aus dem Elend hieher. — Wenn wir an unserm Theil noch so oft an Freudigkeit Mangel haben und an gedrückter Stimmung leiden, und wenn selbst

in besseren Stunden ein Druck auf der Seele liegen bleibt, dessen wir uns zuweilen kaum klar bewußt sind, möchte dann doch auch diese Traurigkeit zur Ehre Gottes gereichen, nämlich eine göttliche Traurigkeit sein, die ihren Grund darin hat, daß wir Gott noch nicht so dienen können, wie wir wohl möchten, und wie es seiner wahrhaft würdig wäre; es würde ihr dann nicht an dem Hoffnungs- oder vielmehr Verheißungs-Strahl fehlen, der sie zu verklären vermöchte.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—6. Die Feier der Erlösten: 1) sie bringen Gott ihre Opfer dar: a) für die Erlösung, für die sie dem Herren dankbar sind, durch die sie ihm alles schulden; b) trotz der Feindschaft der Welt, die sie wohl ängsten und äußerlich vielfach behindern, aber von dem Wesentlichen nicht abhalten kann; c) sie weihen sich nämlich selber durch tägliche Selbsthingebung. 2) Sie feiern besonders ein Laubhüttenfest a) als in der Wüste der Welt Bewahrte und daraus Gerettete, b) als im Lande des Herrn reich Gesegnete, c) als zu den ewigen Friedenshütten Berufene. 3) Sie fördern den Bau des Hauses und Reiches Gottes, a) sie weihen dazu ihre Güter und Gaben; b) sie suchen dazu auch das in der Welt Taugliche heranzuziehen, — das alles (1. 2. u. 3.) auf Grund und nach Vorschrift des Wortes Gottes. — Brentius: Nobis quotidie hoc festum celebrandum est, quod tum celebratur, dum docemus et sentimus, nos esse peregrinos in hoc mundo et in tabernaculis corporis nostri brevi durantibus, nostrum politeuma esse in coelo. Starke: Wie lieblich, also nöthig ist die brüderliche Liebe unter den Kindern Gottes, insonderheit soll in dem Bau des geistlichen Tempels unter Christen sein ein Herz und eine Seele, und soll einer für alle, und alle für einen Mann stehen, Apostgsch. 2, 44; 4, 32; Psalm 133, 2. Wie Freiheit gottselige Seelen öfters in der Gottseligkeit kaltsinnig macht, so macht Bedrängniß im Gegentheil ihnen dieselbe desto schmackhafter und annehmlicher. — Wenn man den Gottesdienst recht reformiren und wieder anrichten will, so muß Gottes Wort die Richtschnur, Regel, Leuchte und Leitstern sein, Psalm 19, 5; 23, 4; 119, 105. In solcher Stadt und Gemeinde stehet es sehr wohl zu, wenn Obrigkeiten und Lehrer in guter Harmonie und Einigkeit stehen; da muß nothwendig das Reich Gottes wachsen und zunehmen, 2 Chron. 34, 20. Obwohl die Gläubigen Gottes Befehl und Verheißung vor sich haben, so ist dennoch das menschliche Herz oft so schwach, daß es sich leicht schrecken läßt, aber wir müssen hier gleichsam blind und taub sein und nicht auf das Gegenwärtige sehen, sondern uns allein an Gottes Wort halten, Spr. 18, 10.

Ueber V. 6—10. Wie das Haus (Reich Gottes) gebaut wird: 1) durch die Opfer der Menschheit, a) durch die Güter und Gaben der Gemeinde, b) durch die Heranziehung und Nutzbarmachung des in der Welt Brauchbaren, c) unter dem Schutz der staatlichen Obrigkeiten („nach der Erlaubniß des Kores"); 2) durch die Thätigkeit nicht blos der Häupter, sondern auch der übrigen Glieder; die Häupter haben an der Spitze, aber die andern haben in freier Weise mit zu sorgen, sie haben diejenigen, die nach Gottes Ordnung Aufsicht führen müssen, aufzufordern, zu ermuthigen und zu stärken; 3) durch die Amtstreue der Beamteten. Gott hat um der Ordnung willen Aemter geschaffen; ein Amt haben aber nicht blos die Priester, sondern auch die Helfer derselben, die Lehrer, besonders auch Vater und Mutter. — Starke: Gott theilt seine Gaben auf mancherlei Weise aus, einen macht er zu diesem, einen andern zu einem andern Werk geschickt, 1 Kor. 12, 7 ff. — Auch den geistlichen Tempelbau soll man in allen Ständen mit allem Ernst treiben, damit die Leute zu einem heiligen Tempel in dem Herrn erbauet werden, Ezech. 2, 22. Prediger und Obrigkeiten, auch Lehrmeister und Eltern bauen Gott alsdann einen Tempel, wenn sie recht lehren und predigen, Zucht und Ehrbarkeit erhalten und die Jugend zur Gottseligkeit auferziehen.

Ueber V. 11—13. Die Freude der Gemeinde des Herrn: 1) ihr Grund, — die Grundlegung des Hauses Gottes; Gott seinerseits will eine Wohnung bei den Menschen haben, dazu hat er besonders durch die Menschwerdung, Versöhnung und Kirchen-Gründung das Werk der Erlösung zu Stande gebracht; die Gemeinde ihrerseits bildet immer irgend welchen Anfang des Hauses Gottes; 2) ihre Art, — sie ist eine festliche und äußert sich daher auch durch Musik und Gesang zum Preise des Herrn, aber sie ist noch getrübt, weil es dem Hause Gottes noch immer an der rechten Herrlichkeit fehlt, 3) ihre Bedeutung, ihre Unvollkommenheit selbst weist auf ihre Vollendung hinaus. — Starke: Christus ist der rechte Grund und Eckstein seiner Kirche (Psalm 118, 22; Jes. 28, 16; 1 Kor. 3, 11), dessen wir uns hoch zu erfreuen und Gott deswegen zu loben haben. Ueber göttliche Wohlthaten, ob sie gleich uns geringe scheinen, sollen wir uns nicht betrüben, sondern erfreuen. Erfahrung der vorigen Zeiten gibt manchmal einen Vorschub zu reifem Urtheil; bisweilen aber nimmt auch der Unglaube böses Exempel und Nahrung daraus. Die innerliche Freude des Geistes soll alle zeitliche Traurigkeit dämpfen, daß man vor jener das Weinen nicht höre.

B. Die Störung und eine Urkunde über die Machinationen der Feinde (Kap. 4).

I. Die Störung des Tempelbaus (V. 1—5).

1 Da aber die Widersacher Juda's und Benjamins hörten, daß die Kinder der Gefangen-
2 schaft dem Herrn, dem Gott Israels, einen Tempel bauten, *nahten sie Serubabel und den Häuptern der Väter und sprachen zu ihnen: Wir wollen mit euch bauen, denn wie ihr, halten auch wir uns zu eurem Gott und ihm[1]) opfern wir seit den Tagen Asar-Haddons, des Königs

[1]) Statt לו ist לו zu lesen.

von Assur, der uns hieher heraufgebracht hat. *Serubabel aber und Josua und die übrigen 3
Häupter der Väter Israels sprachen zu ihnen: Nicht ihr und wir gemeinsam haben ein Haus
unserem Gotte zu bauen, sondern wir für uns wollen es für den Herrn, den Gott Israels,
bauen, wie uns der König Kores, der König von Persien, geboten hat. *Da machte das 4
Volk des Landes die Hände des Volkes Juda schlaff, und sie erschreckten sie in Betreff des Baus,
*und dingeten wider sie Rathgeber, ihren Rath zunicht zu machen, die ganze Zeit des Kores, 5
des Königs von Persien, bis zum Königthum des Darius, des Königs von Persien.

II. Eine Urkunde über die feindlichen Machinationen (V. 6—24).

Und unter dem Königthum des Ahasveros, zu Anfange seines Königthums, schrieben 6
sie eine Anklage wider die Bewohner Juda's und Jerusalems. *Und in der Zeit des Artasasta 7
schrieben Bislam, Mithredat, Tab'el und ihre übrigen Genossen an Artasasta, den König von
Persien, und die Schrift des Briefes war aramäisch geschrieben und aramäisch verdolmetscht.
*Rehum, der Rathsherr, und Simsai, der Schreiber, schrieben diesen Brief wider Jerusalem 8
an den König Artasasta folgendermaßen: *Damals (schrieben nämlich) Rehum, der Rathsherr, 9
und Simsai, der Schreiber, und ihre übrigen Genossen, die von Dina, von Afarsathcha, von Tar-
pela, von Afarsa, von Arach, von Babel, von Susan, von Deha, von Elam, *und die 10
übrigen Völker, welche der große und berühmte Osnapar wegführte und in der Stadt Sa-
marien, und in dem übrigen Lande jenseits des Stromes u. s. w. wohnen gemacht hat. *Dies 11
der Inhalt des Briefes, welchen sie an ihn, nämlich an Artasasta, den König, geschickt haben:
Deine Knechte, die Männer jenseits des Stromes u. s. w.: *Kund sei dem Könige, daß die 12
Juden, welche von dir heraufzogen, zu uns gen Jerusalem gekommen sind, die empörerische
und böse Stadt bauend, und daß sie die Mauern vollenden und die Fundamente ausbessern.
*So sei nun dem König kund, daß sie, wenn diese Stadt gebaut wird und die Mauern 13
vollendet werden, Abgaben, Steuer und Zoll nicht geben werden, und daß es schließlich den
Königen Schaden bringen wird. *Da wir nun im Solde des Königs-Palastes stehen, und 14
die Verunehrung des Königs zu sehen uns nicht geziemt, so haben wir deshalb geschickt, und
zeigen dem Könige an, *daß man nachsuchen möge in dem Buche der Denkwürdigkeiten deiner 15
Väter, und daß du in dem Buche der Denkwürdigkeiten finden und erfahren wirst, daß diese
Stadt eine aufrührerische Stadt ist, die den Königen und Landschaften schadet, und daß man
in ihr Aufruhr erregte von den Tagen der Urzeit her, weshalb diese Stadt verwüstet worden
ist. *Kund thun wir dem Könige, daß wenn diese Stadt gebauet wird, und ihre Mauern 16
vollendet werden, daß infolge dessen jenseits des Stromes dir kein Gebiet sein wird. — *Einen 17
Erlaß schickte der König an Rehum, den Rathsherrn, und Simsai, den Schreiber, und an ihre
übrigen Genossen, welche in Samarien und in dem übrigen Lande jenseits des Stromes
wohnen: Friede u. s. w. *Der Brief, den ihr an uns geschickt habt, ist deutlich verlesen vor 18
mir, *und von mir ist der Befehl gegeben und sie haben nachgesucht und gefunden, daß jene 19
Stadt von den Tagen der Urzeit her wider die Könige sich erhebt, und Empörung und Auf-
ruhr in ihr angestiftet wird, *und starke Könige sind über Jerusalem gewesen, die über das 20
ganze Land jenseits des Stromes geherrscht haben, und Abgaben, Steuer und Zoll sind ihnen
entrichtet worden. *So gebet nun Befehl, daß ihr jenen Männern Einhalt thut, und daß 21
jene Stadt nicht gebaut werde, bis von mir ein Gebot erlassen wird. *Und seid vorsichtig, daß 22
ihr hierin kein Versehen macht, damit das Verderben nicht wachse, den Königen Schaden zu
bereiten. *Da gingen sie, sobald der Inhalt des Briefes des Königs Artasasta vor Rehum 23
und Simsai, dem Schreiber, und ihren Genossen verlesen war, in Eile gen Jerusalem zu den
Juden und thaten ihnen Einhalt mit Gewalt und Macht. — *Damals hörte die Arbeit am 24
Hause Gottes in Jerusalem auf, und blieb nach bis ins zweite Jahr des Königthums des
Darius, des Königs von Persien.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—5: die Störung. In V. 1—3 zunächst die Veranlassung derselben. Als die Feinde Juda's und Benjamins von dem Unternehmen in Jerusalem hörten, wollten sie mitbauen. Die Bezeichnung derselben als Widersacher nicht der Kinder der Gefangenschaft, sondern Juda's und Benjamins, erklärt sich daraus, daß ihr Gegensatz und ihre Feindschaft schon in der vorexilischen Zeit entstanden war, und zwar gegen das südliche Reich, das damals noch am passendsten durch Juda und Benjamin bezeichnet wurde. בְּנֵי הַגּוֹלָה Kinder oder Angehörige der Gefangenschaft, heißen die Zurückgekehrten auch

Kap. 6, 19 ff.; 8, 35; 10, 7. 16 u. a., sonst kurzweg הַגּוֹלָה z. B. Kap. 1, 11. Zur Begründung ihrer Forderung machten sie geltend: **wie ihr, so halten auch wir uns zu eurem Gotte.** דָּרַשׁ mit לְ oder אֶל, auch mit dem bloßen Akkusativ, ist der stehende Ausdruck für unser etwas farbloses: Gott verehren; eigentlich ist es soviel als sich mit Bitten oder Fragen, sich überhaupt mit seinen Anliegen an Gott wenden, sich zu ihm halten. **Ihm opfern wir seit den Tagen, wo Asar-Haddon** u. s. w. Das K'tib: nicht opfern wir, — kann wohl nicht heißen: nicht opfern wir andern Göttern; die andern Götter hätten ausdrücklich hervorgehoben werden müssen; wenn es ursprünglich wäre, könnte es wohl nur den Sinn haben: Wir opfern überhaupt nicht, auch Jehovah nicht, indem wir wohl wissen, daß Jehovah nur an der einen legitimen Kultusstelle zu Jerusalem Opfer annehmen will; dahinter läge dann, daß sie Jehovah gerne opfern möchten und eben deshalb an dem Tempel zu Jerusalem Antheil zu erlangen begehrten. Gegen eine solche Aussage erregt aber der Umstand Bedenken, daß sie ohne Zweifel zu offen und dreist aller Wahrheit widersprochen hätten, indem sie sicher gar manche Altäre hatten und häufig genug opferten. Auch verträgt sich mit diesem Sinn die Voranstellung von אֲנַחְנוּ nicht; außerdem dürfte statt des Part. וּבֹחֲנִי das Perf. וָאֶבְחָנֵהוּ erwartet werden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß לֹא hier wie noch an 15 andern Stellen (vergl. z. B. 2 Mos. 21, 8; 1 Sam. 2, 3; 2 Sam. 16, 18; 2 Kön. 8, 10) für לוֹ gesetzt ist, — infolge eines Versehens oder auch mit Absicht, indem man andeuten wollte, daß ihre Opfer eigentlich nicht den Namen von Opfern verdienten, — wie denn לוֹ auch als K'ri steht und schon von 3 Esra (αὐτῷ), von Sept. und Syrer, auch wohl von der Vulg., die wenigstens nicht die Negation hat, gelesen wurde. Da sich die Redenden als solche bezeichnen, welche Asar-Haddon (vgl. über ihn Bähr zu 2 Kön. 19, 37) in ihre jetzigen Wohnsitze eingeführt hatte, so haben wir sie ohne Frage mit jenen Kolonisten zu identifiziren, von denen 2 Kön. 17 die Rede ist, mit den sogenannten Samaritanern, welche der König von Assur 2 Kön. 17, 24 aus Babel, Kutha und anderen östlichen Gegenden in die Städte Samariens eingeführt hatte. Diese Kolonisten fürchteten zwar anfangs, als sie sich in Kanaan niedergelassen hatten, Jehovah noch nicht; erst etwas später erbaten sie sich einen israelitischen Priester aus Assyrien, von dem sie sich in dem Jehovahkultus unterweisen ließen, aber die Worte: **seit den Tagen, wo Asar-Haddon uns heraufführte**, sind entweder eine etwas ungenaue Angabe, oder erklären sich aus ihrem Bestreben, ihre Jehovahverehrung möglichst hoch hinauf zu datiren. Mit Unrecht hält sie Knobel (Zur Geschichte der Samaritaner, Denkschr. der Gesellsch. für Wissensch. und Kunst in Gießen, 1, 1, S. 147 ff.) um dieser Worte willen für solche, die etwa erst mit dem israelitischen Priestern aus Assur eingewandert seien. Aus unserer Stelle erhellt, daß die 2 Kön. 17 besprochene Kolonisation, wenn sie auch vielleicht schon unter Sargon und Sanherib anfing, doch hauptsächlich von Asar-Haddon ausging. Damit stimmen die Keilinschriften, nach welchen Asar-Haddon zwar nicht ausdrücklich das Land der zehn Stämme, aber doch Syrien und Phönizien der älteren Einwohner beraubt und mit neuen versehen hat, vgl. Schrader l. c. zu uns. St. — Was die Samaritaner zu ihrem Begehren veranlaßte, war wohl die richtige Erkenntniß, daß diejenigen, die den Tempel in Jerusalem hätten, als das Hauptvolk gelten, daß dagegen diejenigen, welche von diesem Mittelpunkt des Landeskultus ausgeschlossen wären, als weniger berechtigt, als Eindringlinge erscheinen würden; auch versprachen sie sich wohl, wenn sie zur Theilnahme am Tempelbau mit zugelassen wären, wie auf die Berathungen in Betreff desselben, so auf die Gestaltung der jüdischen Gemeindeangelegenheiten überhaupt einen Einfluß zu gewinnen. War außerdem ein religiöses Interesse bei ihnen im Spiel, so war es wohl nur dies, sich die Gunst des Landes-Gottes, als welchen sie Jehovah anerkannten, und damit denn auch den Besitz und die Segnungen ihrer neuen Heimat ebensosehr zu sichern, wie die Judäer es zu thun im Begriffe waren. Ein höheres und reineres Motiv läßt sich bei ihnen nicht denken; ihr ganzes nachheriges Verhalten, das sie als ziemlich gleichgültig in religiöser Beziehung erscheinen läßt, und ebenso auch, was wir sonst über ihre Religion erfahren, spricht dagegen. Was 2 Kön. 17 darüber bemerkt ist, läßt sich (gegen Bähr zu jenem Kapitel) nicht dahin verstehen, daß sie nur theilweis ihre heidnischen Götter behalten, daß manche bald nur noch Jehovah, daß letztere diesen, wenn auch in der Gestalt eines Stiers, so doch als den alleinigen Gott verehrt hätten. Es ist nicht zwischen zwei verschiedenen Klassen unterschieden; denn in V. 32 steht nicht, wie Bähr übersetzt: „und es gab auch Jehovahverehrer", — sondern von allen wird gesagt: Jehovah waren sie fürchtend und ihren Göttern waren sie dienend, und von allen heißt es daher auch (V. 34): Jehovah waren sie nicht fürchtend; sie beteten Jehovah nur als einen von vielen, nur als ein beschränktes Wesen, nur als einen Götzen, nicht als den alleinigen wahren Gott an. Es frägt sich ja freilich, ob sie diesen synkretistischen Standpunkt, der an sich noch keineswegs für eine Annäherung an den Jehovismus gelten konnte, der in Wahrheit nur ein ordinäres Heidenthum war, auch in der nachexilischen Zeit noch inne hatten, ob sie nicht durch einen religiösen Fortschritt darüber hinausgekommen waren. Es frägt sich, wie sich die Reste der zehn Stämme, die sich, besonders nach Jer. 41, 4 ff. und 2 Chron. 34, 9. 10 mitten unter den Kolonisten in ihren Wohnsitzen behauptet hatten (vgl. darüber Bähr zu 2 Kön. 17, S. 401, und Nägelsbach zu Jer. 41, 4 ff.), sei's zu den hier auftretenden Kolonisten überhaupt, sei's zu ihrer hier in Rede stehenden Forderung verhalten haben. Aber hätte die längere Zeit herrschende Meinung, daß die Samaritaner zum guten Theil,

ja vorwiegend aus den im Lande zurückgebliebenen Israeliten bestanden hätten, so daß sie als eine wirkliche Fortsetzung des alten Zehnstämmevolks angesehen werden dürften, Recht, und wären die heidnischen Elemente unter ihnen immer mehr israelitisirt worden, so begriffe man nicht, warum sie nicht, wie bei späteren Gelegenheiten, wo es ihnen paßte, auch jetzt schon diesen ihren äußern und innern Zusammenhang mit Israel geltend gemacht hätten; er wäre das stärkste Motiv gewesen, welches die Judäer hätte bewegen können, auf ihre Forderung einzugehen. Denn große, angesehene Vorgänger, wie Hiskias 2 Chron. 30 und Josia 2 Chron. 34, 5. 6 hatten sich förmlich darum bemüht, die Reste Israels zum Jehovahkultus in Jerusalem mit heranzuziehn. Zunächst mögen sich die Ueberbleibsel vor den neuen Eindringlingen und Herrn des Landes verborgen gehalten haben, indem sie sich mit entlegenen Gegenden und Schlupfwinkeln im Gebirge begnügten. Sie bildeten sicher nur verachtete und versprengte Häuflein, welche Gemeinschaft weder suchten noch gewährten, denen die Kolonisten daher auch kein Vertrauen schenken konnten. Letztere würden sich sonst nicht, als sie Jehova als Landesgott verehren wollten, einen Priester aus Assur haben schicken lassen, vgl. 2 Kön. 17, 2. Bald genug haben sich dann allerdings manche der Zurückgebliebenen den Kolonisten angenähert und sich durch Heirathen mit ihnen vermischt; statt aber auf sie einen irgendwie umgestaltenden Einfluß auszuüben, ordneten sie sich ihnen, von vornherein selber ziemlich stark heidnisch gesinnt, als den Mächtigeren und von Seiten der Regierung mehr Begünstigten unter und schlossen sich an ihre Art und Weise, auch an ihre Religion an, so daß sie unter ihnen mehr und mehr verschwanden. Dies erhellt deutlich theils aus der Art, wie sich die Samaritaner hier selbst bezeichnen, theils aus ihrem sofort folgenden Verhalten, indem sie sich im Gegensatz zu den Judäern immer noch als die Vertreter der königlichen Rechte geriren und nach ihren assyrischen Stammörtern bezeichnen (vergl. V. 7 ff.), von einer Vereinigung mit den alten Israeliten aber und einer etwaigen Umbildung durch dieselben nicht das Geringste andeuten[1]). Daß sie mit durch den Einfluß derselben bestimmt wurden, ihre Forderung an die neue Gemeinde zu stellen, wie Berth. und nach ihm Keil denkbar finden, ist demnach nicht wahrscheinlich. — Wenn sie später immer entschiedener zum Monotheismus und zur Beobachtung des mos. Gesetzes übergingen, so gaben ihnen dazu ohne Zweifel nicht die israelitischen Reste, die sich mit ihnen verschmolzen hatten, sondern die Judäer den Anstoß. Sie mochten gegen die neue Gemeinde in Jerusalem nicht zurückstehen; daß der Standpunkt des Jehovismus aber, wie er in Jerusalem vertreten war, ein höherer sei, konnten sie sich bei einiger Besinnung nicht verbergen. Eben deshalb nahmen sie dann auch den Priester Manasse herüber und bauten unter seiner Leitung den Tempel auf Garizim, durch welche Thatsachen die Umwandlung natürlich noch befördert wurde. Auch kam ohne Zweifel der ganze Zug der damaligen Zeit, der entschieden auf eine höhere, geistigere Gottesverehrung ging, zu Hülfe. — Uebrigens aber sind von Israel neben solchen Bruchtheilen, die sich unter den Samaritanern verloren, sicher auch noch andere übrig geblieben, welche sich ihre Selbständigkeit zu bewahren suchten. Wahrscheinlich ist es, daß sich diejenigen, die der Jehovahreligion von vornherein treuer ergeben waren, durch die Gerichte, welche über ihr Reich ergingen, und durch den Gegensatz, der sich zwischen ihnen und den Kolonisten geltend machte, noch entschiedener auf Jerusalem und den dortigen Kultus hinweisen ließen. Dafür spricht, daß einige von ihnen schon in Josia's Zeit zur Restauration des Tempels in Jerusalem beisteuerten (2 Chron. 34, 9. 10), und daß noch nach der Zerstörung des Tempels 80 Mann aus Sichem, Silo und Samaria in einem Traueranzug herbeikamen, um ihre Gaben nach der bisherigen Opferstätte zu bringen, Jer. 41, 5. 6. Nach einigen Spuren gab es auch jetzt noch solche bessere Elemente in den nördlicheren Gegenden; unter denen, welche sich von der Unreinigkeit der Völker zu den Zurückgekehrten absonderten, um sich zu Jehovah zu halten (Kap. 6, 21), gehörten wenigstens wahrscheinlich ebensogut israelitische wie jüdische Reste. Es fällt von hier aus ein Licht auf die dunkle Frage, wie man sich die Entstehung der jüdischen Bevölkerung in Galiläa zu denken hat. „Sie sind", sagt Berth. (zu unf. St.) von solchen besseren Elementen mit Recht, „die Vorfahren eines großen Theils der Juden, welche wir im nördlichen Palästina in späteren Zeiten antreffen." Dort im nördlichen Palästina waren sie von den Kolonisten, denen die samaritanischen Städte angewiesen waren, nicht verdrängt worden. Dorthin, als zu den alten Stammsitzen und als zu Verwandten, mußte es diejenigen ziehen, welche etwa von den verbannten zehn Stämmen jetzt und weiterhin allmählich zurückkehrten. Wohl möglich, daß solche bessere Ueberbleibsel des nördlichen Reiches bald noch mehr als die Samaritaner ihr Augenmerk auf den Tempel in Jerusalem richteten. Vielleicht aber waren sie über das Verhältniß, das sie zur jerusalemitischen Gemeinde einnehmen sollten, jetzt noch nicht schlüssig; es läßt sich denken, daß sie sich erst infolge der Anregung, die von Jerusalem für sie sicher noch mehr, als für die Samaritaner ausging, tiefer auf sich selbst besannen und an den jerusalemitischen Kultus anschlossen.

V. 3. Die Judäer wiesen die Samaritaner ab. Der Sing. וַיֹּאמֶר steht wohl nicht blos deshalb,

[1]) Erst ihre sehr späten Geschichtschreiber erdichten eine Rückkehr von 300,000 Männern aus der assyr. Verbannung und eine von diesem großen Haufen ausgegangene neue Stiftung des alten Israel inmitten des Landes und besonders auf dem Berge Garizim (vgl. Abulfaich's arab. Chronik in Paulus' Memorabilien II, S. 54—100, und in dem samar. Buch Josua, das 1848 zu Leyden herausgegeben; s. Ewald IV, S. 125).

weil der Numerus des dem Subj. vorangehenden Verbums freier ist, sondern weil Serubabel die Hauptperson war, welche die Antwort aussprach; s. v. a.: Serubabel sprach in Uebereinstimmung mit Josua ꝛc. Josua u. die Väterhäupter Israels hatten die Antwort vereinbart. יִשְׂרָאֵל ist mit לְ gesetzt, also nicht als stat. regens dem Vorhergehenden beigefügt, weil sonst חַאֲבוֹת nicht nach der in der Verbindung mit רָאשֵׁי gewöhnlichen Weise den Artikel hätte haben können. Die Antwort: **nicht euch und uns ist zu bauen**, will sagen: nicht euch und uns gemeinsam; vgl. die Redeweise: was ist mir und dir, nämlich gemeinsam, Jos. 22, 24; Richt. 11, 12; 2 Kön. 3, 13. Dadurch, daß sie sagen: Haus — nicht Gottes, wie Kap. 1, 4, sondern — unseres Gottes, deuten sie an, daß Jehovah ihnen mehr, als den Samaritanern, ja ihnen allein zugehört. Das: **sondern wir zusammen**, ist s. v. a.: wir als geschlossene Einheit, mit Ausschluß anderer. — Auf das Edikt des Kores dürfen sie sich bei dieser Abweisung berufen, weil ihnen, wenn sie die Samaritaner zulassen müßten, wenigstens nach ihrem Gefühl und ihrer Erkenntniß das nicht zu theil werden würde, was sie nach demselben erwarten durften, eine ungestörte und ungefährdete Verehrung Jehovah's in aller seiner Wahrheit. Das konnte der Gemeinde wohl nicht entgehen, daß es höchst bedenklich war, sich die zu Feinden zu machen, die wahrscheinlich Verbindungen, Ansehn und Einfluß am Sitz der Regierung hatten, und die sich leicht als die Vorposten und Wächter der transeuphratensischen Herrschaft in Kanaan betrachteten. Immerhin aber wären die Gefahren, denen sie sich durch eine Vereinigung mit diesen so bedenklich schillernden Samaritanern ausgesetzt hätten, besonders auch in religiöser Beziehung, noch viel größer gewesen, und es wird ihnen nicht eine zu große Aengstlichkeit, eine, die nicht vollkommen zu billigen wäre, vorgeworfen werden dürfen (gegen Ewald, Gesch. IV, S. 125. 135). Dieselben, welche ihnen, da sie sich von ihrer Mischreligion rein erhielten, allmählich nachahmten und durch sie eine Anregung zu monotheistischer Entwicklung hatten, hätten sie, wenn sie in Jerusalem von vornherein Einfluß und Recht gewonnen hätten, in ihre heidnische Unklarheit und Verschwommenheit mit hineingezogen. Ihr Verzicht auf die äußeren Vortheile, die sich ihnen durch die angebotene Verbindung in Aussicht stellten, war der Ausfluß einerseits einer richtigen Würdigung dessen, was sie für ihre Hauptsache halten mußten, und andrerseits einer unbefangenen, demüthigen Anerkennung ihrer Schwäche. Weiteres darüber s. in den heilsgeschichtlichen Gedanken. Ein ganz anderes Verhalten mußten sie natürlich gegen die Reste des nördlichen Reiches, wenn anders diese Jehovah wieder wahrhaft zu suchen anfingen und deshalb in Jerusalem zugelassen zu werden begehrten, beobachten; daß sie es aber daran nicht haben fehlen lassen, ersehen wir an dem Umstand, daß die Galiläer je und je einen unbestrittenen Zutritt gehabt haben.

In V. 4. 5. die Folge der Abweisung, die Störung des Tempelbaus. Als das Volk des Landes werden die Samaritaner in V. 4 bezeichnet, weil sie wenigstens bis dahin die eigentlichen Inhaber des Landes gewesen waren und jedenfalls die Hauptbevölkerung gebildet hatten. Als solche stark genug, machten sie die Hände des Volkes Juda, des jetzt Judäa bewohnenden Volkes schlaff. יְהוּדָה, schon in vorexilischer Zeit Bezeichnung des südlichen Reichs, steht auch hier (vergl. V. 6) als Name der Gegend. חָרָה mit dem Part. (schlaffmachend und erschreckend) drückt das Dauernde aus; das zweite Part. erklärt das erste. מְבַלָּהִים לָבְנוֹת, erschreckend in Beziehung auf das Bauen, ist s. v. a. vom Bauen abschreckend. Das K'tib מְבַלְּהִים ist gesichert durch das Nomen בַּלָּהָה (Jes. 17, 14) und durch das Syr.; das K'ri, מְבַהֲלִים zieht die gewöhnliche Form בָּהַל vor. — Ohne Zweifel bedrohten sie die Judäer mit Gewaltthätigkeiten, und als sie erst das Edikt des Kores hintertrieben hatten, mit Strafen von Seiten der Regierung. Zur Aufhebung des Edikts dingten sie nach V. 5 wider sie Rathgeber, indem sie wahrscheinlich die Minister, an die Kap. 7, 28 und 8, 25 zu denken ist, oder andere einflußreiche Personen zu bewegen wußten, dem Kores Rathschläge, die für die Juden ungünstig waren, zu geben. Am Hofe hatte man natürlich kein Verständniß dafür, daß die, welche ebensogut wie die Zurückgekehrten Landesbewohner waren und demnach Anspruch auf den Landesgott zu haben schienen, ausgeschlossen sein sollten. Wenn Kores in Jehovah seinen eigenen höchsten Gott gesehen hatte, so mußte es ihm um so ärgerlicher sein, daß solche, die scheinbar den besten Willen hatten, ihn anzubeten, abgewiesen wurden. Es schien, daß der Grund, weshalb sich die Juden der Vereinigung widersetzten, nur ein national-politischer sein konnte, und nahe genug lag der Verdacht, daß sie schon nicht mehr blos eine Religionsgemeinde bilden wollten, sondern ein national-politisches Streben hatten, daß sie also Kores' Edikt völlig falsch deuteten. Das Part. סֹכְרִים ist Forts. der Part. im vorigen Verse; סכר ist spätere Schreibweise für שׂכר. Die Zeit, wo es ihnen gelang, der Judäer Vorhaben zunicht zu machen (wofür חֵפֶר gewissermaßen term. techn.), betrug etwa vierzehn Jahre, etwa vom dritten Jahre des Kores in Babel (vgl. Dan. 10, 2 f.) bis zum zweiten des Darius, vgl. Hagg. 1, 1.

In V. 6—22 die Urkunde über die feindlichen Anstrengungen der Samaritaner. Der Verf. fügt bei, was die Samaritaner thaten und erreichten in Ahasveros' und Artasasta's Zeit, und es fragt sich vor allem, welche Könige mit diesen Namen gemeint sind[1]). Die meisten älteren und neueren Ausleger

[1]) Schon Kleinert in den Beiträgen der Dorp. Professoren der Theol. 1832, Bd. 1 hatte einigermaßen auf das Richtige hingewiesen: zur allgemeineren Anerkennung ist es in m. Abh. »Cyrus der Große«, Stud. u. Krit. 1853,

(vgl. J. H. Michael. zu uns. St.) hatten angenommen, daß der Verf. von Vers 6 ab erklären wolle, warum der Tempelbau so lange, wie in V. 5 gesagt ist, liegen blieb, daß er also auf die Zwischenzeit zwischen Kores und Darius eingehe. Sie wurden zu dieser Meinung durch V. 24 veranlaßt, welcher zu Darius und dem, was unter ihm geschah, so überleitet, daß es allerdings zunächst so aussieht, als wenn die hier in Vers 6 und 7 genannten Könige vor ihm regiert hätten. Luther hat von dieser Auffassung aus unsern sechsten Vers statt durch ein „Und" durch ein „Denn" an das Vorhergehende angeschlossen, und einige, wie Hartmann in der Chron. bibl. haben sich dann gar auf dies „Denn", als stände es auch im Grundtext, berufen. Ahasveros müßte demnach Kambyses, Artasasta Pſ.-Smerdis sein (so noch Ewald, Gesch. IV, S. 137 und Köhler im Komm. zu den nachexil. Proph.). Dagegen erheben sich doch aber sofort die stärksten Bedenken. Wie sollten diese beiden Könige hier zu Namen gekommen sein, die sie sonst nirgends führen? Wie darf man annehmen, daß, während alle anderen Assyrer-, Chaldäer- und Perserkönige bei den Israeliten wesentlich dieselben Namen führen, mit welchen sie anderswo auftreten, diese beiden einmal bei ihnen ganz andere Namen gehabt hätten, als bei ihrem eigenen Volk, — denn bei den Persern ist Kambyses, soviel wir wissen, nur Kambyses (altpers. Kambudschja) genannt worden, Smerdis aber, nach welchem sich Pſ.-Smerdis benannte, hat nur noch Tanyoxares oder Tanyoxarkes (Cyrop. VIII, 7 und Ktesias, Pers. fr. 8—13) oder auch Oropastes (Justin., hist. I, 9) geheißen, welche Namen mit Artachschasta nicht identifizirt werden können. Jene Annahme ist um so weniger zulässig, als beide Namen, Achaschveroſch und Artachschaschta überall anderswo im Alten Testament andere Könige bezeichnen und zwar dieselben, welche bei den Persern die entsprechenden Namen hatten. Achaschveroſch ist im Buch Esther, wie jetzt allgemein anerkannt wird, Xerxes, und Dan. 9, 1 der Medekönig Kyaxares. Diese beiden griech. Aussprachen, Xerxes und Kyaxares, lassen sich von der persischen Grundform des betreffenden Namens, die wir in den Keilinschriften finden, Khsay-, oder Khsy-ârsâ durch Umlautung unschwer ableiten, ebenso aber auch die hebräische Aussprache Achaschveroſch. Artachschasta aber ist in Esr. Kap. 7 u. 8, und ebenso im Buche Neh. ohne Frage Artaxerxes (Makrochir); er ist dort zwar ארתחשׁשׂתא (mit שׂ), in unserm Abschnitte dagegen ארתחששתא (mit שׁשׁ) geschrieben, aber daß aus dieser Verschiedenheit der Schreibweise keine Verschiedenheit der Person gefolgert werden darf, erhellt aus Kap. 6, 14, wo der Name so wie hier geschrieben ist, und doch auf einen erst nach Darius regierenden Perserkönig, sicher ebenfalls auf Artaxerxes Makrochir bezogen werden muß.

— Im Zusammenhang mit den Namen, die in unserm Abschnitte gebraucht sind, gewinnen nun aber auch noch einige andere Merkmale, die über Darius hinausweisen, Gewicht. Käme der 6. Vers wirklich, wie man meint, erklärend auf die vorhergehende Zwischenzeit zu sprechen, so wäre es wenigstens natürlicher gewesen, daß er sich statt durch „und" durch ein „denn", wie Luther es ohne Grund supponirt hat, angeschlossen hätte. Von Pseudo-Smerdis ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß er während seiner kurzen (nur siebenmonatlichen) Regierung Zeit gehabt haben sollte, in der Weise, wie es in V. 7—23 erzählt wird, nämlich nach einer genaueren Untersuchung in Betreff des früheren Verhaltens der Juden, seinen Beamten zu antworten. In dem Briefe der Samaritaner, oder vielmehr der persischen Beamten bei ihnen, an Artasasta handelt es sich nicht mehr um den Bau des Tempels, sondern nur noch um den der Stadt und ihrer Mauern, was um so beachtenswerther ist, als im Briefe an Darius in Kap. 5, 6 ff. der Tempel durchaus im Vordergrunde steht. Mit Recht ferner erinnert Bertheau zu Kap. 5, 4 daran, daß, wenn die Verhandlungen mit Ahasveros und Artasasta bereits vorhergegangen wären, die Frage der persischen Beamten in Darius' Zeit, wer den Juden Befehl gegeben habe, das Haus Gottes zu bauen, nicht recht gepaßt haben würde. Auch hätten dann die Judäer den persischen Beamten in Kap. 5, 16, wo es ihnen hätte darauf ankommen müssen, die Nichtvollendung des schon unter Kores begonnenen Baues zu erklären, wohl von den Schritten der Samaritaner und dem von Artasasta gegebenen Verbot gesagt. Durch all diese Umstände werden wir genöthigt, unter Ahasveros wirklich Xerxes und unter Artasasta wirklich Artaxerxes zu verstehen, und unsern Abschnitt demnach auf die erst nach Darius folgende Zeit zu beziehen. Wenn man dagegen geltend macht, daß die Antwort des Artasasta zu der Sendung des Esra unter Artaxerxes in Kap. 7 nicht stimme, sofern jene den Juden ungünstig, diese ihnen günstig sei, so übersieht man, daß Artasasta sich in seiner Antwort (V. 21) einen andern Befehl, welcher den Bau der Stadt und ihrer Mauern möglicherweise anordnen werde, ausdrücklich vorbehält. Wenn aber Ewald (Gesch. IV, S. 138) behauptet, daß in Artaxerxes' Zeit kein Verständiger mehr vom Bauen der Stadt und ihrer Mauern so habe reden können, wie es im Briefe der Samaritaner geschieht, so beweist das Buch Nehemia, wie sehr ein Ausbau der Stadt und eine Wiederherstellung der Mauern sogar noch nach Esra nöthig war. Was gegen die hier vertheidigte Auffassung wirklich zu sprechen scheint, ist die Art, wie in V. 24 von Artasasta auf Darius übergegangen wird. Durch den Gebrauch ein und desselben Verbums in V. 21 (so gebet nun Befehl *aufhören zu machen* jene Männer), in V. 23 (da gingen sie hin gen Jerusalem und *machten sie aufhören*) und in V. 24 (da *hörte auf* die Arbeit) und scheinbar auch durch den Gebrauch von בְּאֵדֵין

S. 624 ff., bei Baihinger, Stud. u. Krit. 1857, S. 87 ff., bei Hengstenberg, Christolog. II, S. 143, bei Berth. und Keil in den Komm. u. a. gekommen.

zu Anfang von V. 24 ist der 24. Vers mit den vorhergehenden so eng verknüpft, daß er in der That die Folge von dem unmittelbar Vorhergehenden zu enthalten scheint. Daher denn auch Herzfeld (Gesch. Israels I, S. 303) und Schrader (Stud. u. Krit. 1867, S. 469) gemeint haben, unser Abschnitt müsse, wenn er auch ursprünglich auf Xerxes' und Artaxerxes' Zeit gegangen sei, von dem Verfasser unseres Buchs, der ihn irrthümlicher Weise hier eingereiht, nichtsdestoweniger auf Kambyses und Pseudo-Smerdis bezogen sein. Aber eine wirkliche Nöthigung dürfte zu dieser immerhin mißlichen Annahme nicht vorhanden sein. Das Verbum בטל konnte dem Verfasser, nachdem es in V. 21 und 23 gebraucht war, in V. 24 trotzdem, daß es sich hier um eine frühere Zeit handelte, von neuem in die Feder kommen. Die Zeitpartikel בְּאַדֵּין aber, die an sich den unbestimmten Sinn von „illo tempore" hat, kann ebensowohl auf den Anfang, wie auf die Mitte oder das Ende der vorher besprochenen Zeit gehen. Wäre der 24. Vers statt an das Ende des vierten, an den Anfang des fünften Kapitels gestellt, so würde es uns wahrscheinlich gar keine Schwierigkeit machen, sie richtig zu beziehen. Wendet man aber ein, ein solches Vorwegnehmen späterer Ereignisse, wie nach der hier vertheidigten Ansicht in V. 6—23 vorliegen würde, sei schon an sich unwahrscheinlich, so hebt sich dies Bedenken schon einigermaßen durch Kap. 6, 14, aus welcher Stelle hervorgeht, daß es dem Verfasser nahe genug lag, Artaxerxes und seine Zeit mit Darius und der früheren Zeit aufs engste zusammen zu fassen. An dieser Stelle, wo von den Aeltesten Juda's in Darius Zeit die Rede ist und wo es von ihnen heißt, sie bauten und vollendeten infolge der Weißagungen des Haggai und Sacharja, und auf Befehl des Gottes Israels, und auf Befehl des Kores und Darius ist der Zusatz „und des Artaxerxes" eigentlich noch auffälliger. Wie der Verfasser dort alles das hat zusammenfassen wollen, was der Gemeinde bis auf Esra hin Recht und Schutz und Hülfe gewährt hatte, so kann er hier sehr wohl die Absicht gehabt haben, sofort alle Störungen, die durch die Samaritaner bewirkt wurden, übersichtlich zusammenzustellen. Sofern hier die Veranlassung derselben erzählt war, war hier wirklich der beste Ort dazu. Außerdem aber wirkte wahrscheinlich noch ein anderer Grund mit. Wahrscheinlich stand dem Verfasser über die Machinationen der Samaritaner und über den Erfolg, den sie am persischen Hofe hatten, keine andere Urkunde, als die aus Ataxerxes' Zeit zu Gebote. Da es nun, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, seine Art war, womöglich alles mit Urkunden zu belegen, da es aber zudem auch von höchster Wichtigkeit war, das Verhalten der judäischen Gemeinde gegen die Samaritaner, das so große, schwere und lange dauernde Folgen hatte, durch eine solche Urkunde zu rechtfertigen, so rückte er dieselbe, nachdem er durch V. 6 zu der späteren Zeit übergeleitet hatte, hier ein, indem ja die Gesinnungen der Samaritaner in der etwas späteren Zeit, wie sie uns hier entgegentritt, gewissermaßen ein Beweis auch für ihre frühere Feindschaft, und der störende Eingriff, den sie nach dem Briefe des Artasasta bewirkten, nur die Fortsetzung der früheren Störungen war.

V. 6. **Und unter dem Königthum des Ahasveros, im Anfang seines Königthums schrieben sie eine Anklage** u. s. w. Das: „im Anfange s. K." deutet auf den Eifer der Samaritaner hin; sofort und von vornherein suchten sie auch diesen König gegen die Judäer einzunehmen. War die den Juden günstige Zeit des Darius vorangegangen, wo die Sam. sicher mit Ungeduld auf eine Wendung der Dinge gehofft hatten, so ist dieser Eifer um so erklärlicher. שִׂטְנָה, Anfeindung (vgl. 1 Mos. 26, 21), hat hier die speziellere Bedeutung: Anklage, ähnlich wie שָׂטָן leicht speziell der Ankläger ist. Da der Verf. weder auf diese Anklageschrift näher eingeht, noch auch sagt, ob sie irgend welchen Erfolg gehabt hat, so scheint er sie nur zu erwähnen, um kurz zu zeigen, daß die Sam. doch auch in der späteren Zeit noch thätig waren und um so zu dem Folgenden als der Hauptsache überzuleiten.

V. 7. **Und in der Zeit Artasasta's schrieben Bislam** u. s. w. Wahrscheinlich erstarkte die judäische Gemeinde von den Zeiten des Tempelbaus ab und dachte unter Artaxerxes ernstlicher an die Wiederherstellung der Stadtmauern, die ja dann auch durch Nehemia wirklich zu Stande kam. Bislam, Mithredat, Tab'el u. a. gingen daher von neuem gegen sie vor. Sicher bezeichnen diese Namen samaritanische Männer, welche sich, ohne persische Beamte zu sein, ähnlich wie nachher Sanballat eines gewissen Ansehns erfreuten. Der rein persische Name Mithredat kann, da selbst Serubabel Kap. 1, 8 einen solchen (Scheschbazzar) führte, nicht auffallen. Statt כְּנָוָתוֹ, wofür das Kri die gewöhnlichere Form כְּנָוָתְהִי hat, sollte man nach V. 9. 17. 23; Kap. 5, 3 u. a. כְּנָוָתְהֹם erwarten. Auf wen sich das Sing.-Suff. eigentlich bezieht, ob auf den zuerst genannten Bislam, oder auf den letzten, nämlich Tab'el, bleibt zweifelhaft, ist indeß ohne sachliche Bedeutung. כְּנָת, wovon unser Plur. abzuleiten ist (vgl. Ew. §. 187 d), zusammengezogen aus כִּנְוָת, wie פֹּרַת 1 Mos. 49, 22 aus פִּרְיַת und אָחוֹת statt אָחְתַ aus אַחְיַת oder אַחְיָת (vgl. Olsh. §. 108 c), findet sich sonst im Hebräischen nicht und ist hier ohne Zweifel nur im Hinblick auf Vers 9 gewählt; im Aram. ist es häufiger. Von כנת gebildet bezeichnet es den, qui eodem cognomine, sive titulo utitur, sive eodem munere fungitur, nach Ges. thes; in der Peschito steht es häufig für σύνδουλος. „Seine übrigen oder anderen Genossen" ist nach V. 9 f. v. a.: die andern, die seine Genossen waren. — **Und die Schrift des Briefes war aramäisch geschrieben** u. s. w. כְּתָב ist hier ebensowenig wie Esth. 4, 8 in der unerwiesenen Bedeutung von Abschrift zu nehmen (gegen Berth.), als wollte der Verf. sagen, daß nur die Abschrift chaldäisch, daß der Brief selbst anders-

wie geschrieben sei; es bedeutet nur Schrift, und der Sinn ist, daß die Briefsteller, was sie samaritanisch oder sonst wie gedacht hatten, es verdolmetschend in aramäischer Sprache und darum auch zugleich in aramäischer Schrift niederschrieben, ohne Zweifel, weil in Babel am Hofe und bei den persischen Beamten in Vorderasien die aramäische Sprache, die sonst nicht auch in Esra's Bevollmächtigung Kap. 7, 12 ff. angewandt sein würde, die gebräuchliche, sozusagen, die offizielle war. שְׁתָוָן ist arischen Ursprungs, zu vergleichen mit dem neupersischen nuwischten, schreiben, u. bedeutet Brief, vgl. V. 18. מְתֻרְגָּם ist Part. Pass. von תַּרְגֵּם, dolmetschen, in eine andere Sprache übersetzen.

V. 8. **Rehum, der Rathsherr, und Simsai, der Schreiber schrieben einen Brief — folgendermaßen.** Obwohl hier andere Verfasser eines Briefes genannt werden, kann doch unmöglich ein anderer, dritter Brief eingeleitet werden (gegen Berth.); denn 1) ist es undenkbar, daß der Verf. den Inhalt des in V. 7 angedeuteten Schreibens so völlig unbestimmt gelassen haben sollte; den Inhalt des in V. 6 erwähnten Briefes hat er wenigstens als Anklage charakterisirt; es ist umsoweniger denkbar, als der Verfasser die Sprache des in V. 7 gemeinten Briefes eigens bezeichnet hat; ohne Zweifel war derselbe für ihn von besonderer Wichtigkeit. 2) Schon der Umstand, daß auf die Bemerkung, der Brief in V. 7 sei aramäisch geschrieben gewesen, plötzlich ein aram. Abschnitt folgt, und ebenso auch dies, daß in Uebereinstimmung mit V. 7, wo voran Samaritaner als Urheber des Briefs bezeichnet sind, nach den pers. Beamten in V. 9 wieder samaritanische Völkerschaften als an dem Briefe betheiligt erwähnt werden, spricht dafür, daß nun der Inhalt jenes Briefes folgt (vgl. Köhler, Nachex. Proph. S. 21). 3) Das Wort כְּנָוָתֹהִי in V. 7, das sonst im Hebr. fehlt, steht schon deutlich auf dasselbe Wort in V. 9 hin. 4) Wäre in V. 8 ein anderer Brief gemeint, so würde hier eine verbindende Kopula ebenso wenig fehlen, wie zu Anfang von V. 7 (Keil). — Ohne Zweifel waren die in V. 7 genannten samar. Männer, die dem Verf. anderswoher bekannt geworden waren, die eigentlichen Anstifter des Briefes gewesen, die in V. 8 genannten persischen Beamten nur ihre Organe. Das Verb. כָּתַב, das auch von den ersteren gebraucht ist, bedeutet keineswegs immer: eigenhändig schreiben. Daß die persischen Beamten den Brief in Verbindung mit den Samaritanern geschrieben hatten, besagte übrigens ausdrücklich eine kurze Einleitung, welche man demselben wahrscheinlich in Jerusalem, als man ihn dort zu andern wichtigen Schriftstücken legte, in Form einer verdeutlichenden Aufschrift gegeben hatte. Diese Einleitung, die sozusagen mit der Urkunde zusammengewachsen war, hat der Verf. der Genauigkeit und Verdeutlichung wegen in V. 8 bis 11a mit aufgenommen, es dem Leser überlassend, sich die verschiedenen Angaben über die Verfasserschaft in der angegebenen Weise zurechtzulegen. Andere Ausleger wie Keil und Köhler (l. c.) nehmen an, daß er die Verse 8—11a und ebenso dann auch die folgenden Briefe selber in der chaldäisch geschriebenen Geschichte des Tempelbaus, die er in V. 5 und 6 benutze, vorgefunden habe. Ob ihm aber eine solche Quelle wirklich vorgelegen hat, ist, wie wir in der Einleit. §. 2 gezeigt haben, zweifelhaft. Zudem findet sich das abkürzende וּכְעֶנְתָ = und dergleichen, das zu Ende von V. 10 steht, nur in Briefüberschriften, wo Selbstverständliches weggelassen werden kann (vgl. V. 11. 17), nicht in einer geschichtlichen Darstellung. — בְּעֵל־טְעֵם, Herr der Einsicht, Rathsherr, ist nicht Eigenname (3 Esra, Alex., Syr., Vulg.), sondern Amtsbezeichnung Bislams, wie סָפְרָא, Schreiber, Kanzler, Amtsbezeichnung Simsai's ist. אֲגֶרֶת = אִגֶּרֶת im späteren Hebr. חָדָא steht wie im späteren Hebr. אֶחָד als unbestimmter Artikel. כְּנֶמָא ist nach Raschi und Ab. Esra entstanden aus כְּ und נֶמָא = נֵימָא = נֵאמַר, vgl. im Talm. אֵימָא, ich sage, תֵּימָא, du sagst; also wörtlich: wie wir sagen, — dann: folgendermaßen, oder auch angegebenermaßen. —

Der **9. u. 10.** Vers fügen der summarischen Angabe der Verfasserschaft eine genauere bei: **damals Rehum — und ihre übrigen Genossen.** Das Verb. „schrieben" ergänzt sich aus dem vorigen Verse. Damals, ist der Sinn, als sie den in Rede stehenden Brief schrieben, waren sie mit ihren Genossen gemeinsam thätig. Als ihre Genossen werden dann die verpflanzten Gemeinden nach ihren Heimatsorten im östlicheren Asien aufgeführt: die Dinäer waren vielleicht aus der medischen Stadt Deinaver, die noch in viel späteren Zeiten diesen Namen hatte (Abulf. geogr. ed. Par. p. 414). Schrader möchte sie als die Da-ya-a-ni, auch Da-ya-i-ni in den Inschriften des älteren Tiglath-Pileser, der sie zu den Nahiri, d. i. zu den Armeniern rechnet, finden, l. c. S. 246. Die Aparsatkäer, vielleicht identisch mit den Aparsekäern in Kap. 5, 6, wurden von Hiller (Onom. p. 655. 745) mit den räuberischen Parätakern (Herod. I, 101; Strabo XV, 3. 12) an der Grenze von Medien und Persien verglichen; Rawlinson hält nach den Inschriften die Aparsatkäer für die Afar-Sittaces, und die Aparsekäer für die Afar-Sacae (vergl. Röd. in Ges. thes., app. S. 107); die Tarpeläer erinnern an die östlich von Elymais wohnenden *Τάπουροι* (Ptol. VI, 2, 6), — die Aparsäer identifizirt man mit den Persern, deren Name hier mit א prosthet. versehen wäre; Hiller (Onom. p. 655) dachte an die Parrhasier im östlichen Medien — die Arkeväer hatten ihren Namen wahrscheinlich von אֶרֶךְ (1 Mos. 10, 10), Arku auf den Inschriften, dem heutigen Warka am linken Ufer des Euphrat, südöstlich von Babel (vgl. Schrad. l. c. S. 18); die Babläer sind die Babylonier, die Schuschankäer die von Susa, die Dehaväer (K'ri דְּהָוָיֵא), die Däer der Griechen (*Δάοι* Herod. I, 125), die Elamiter die aus Elam oder Elymais. — Da der Verf. in V. 10 verallgemeinernd hinzusetzt:

und die übrigen Völker, welche der große und berühmte Osnapar wegführte, so erhellt, daß er sie nicht alle im einzelnen aufzählen kann oder will, daß er sie aber alle insgesammt betheiligt sein läßt, und zwar nicht blos, soweit sie in Samarien wohnten, sondern darüber hinaus auch die in dem übrigen Lande jenseits des Stromes. So gemeinsam handelten hier all diese Kolonisten, auch die, welche etwa in Phönizien und Syrien wohnten, weil sie sich vielleicht unter allen Umständen als Fremdlinge den Einheimischen gegenüber durch das Band der gleichen Lage verbunden fühlten, weil sie vielleicht auch alle für ihr Gebiet fürchteten, wenn die Judäer zu einer Macht heranwuchsen, an die sich die weiter umherwohnenden Israeliten anlehnen konnten. Da hier ganz allgemein alle Kolonisten angedeutet werden sollen, so dürfen wir es nicht auffallend finden, daß diesmal einerseits noch ganz andere Namen genannt sind, als in 2 Kön. 17, 24, wo nur die nach Samarien versetzten erwähnt werden, daß die samaritanischen aber andrerseits nicht so spezialisirt werden, wie dort, wo statt der Babylonier im allgemeinen Leute aus Babel, Kuta u. s. w. genannt sind. — Osnapar hier könnte man für einen andern Namen des Asar-Haddon in V. 2 halten, und zwar um so eher, als wir hier in einem chald. Schriftstück stehen; indeß ist die Annahme verschiedener Namen für ein und dieselbe Person immer mißlich. Den Feldherrn aber darunter zu verstehen, dessen sich Asar-Haddon bediente, liegt auch nicht gerade nahe; vielmehr sprechen die epith. orn. „groß und berühmt" für einen König, obwohl der Königstitel nicht ausdrücklich beigefügt ist, wahrscheinlich hat also eine Verstümmelung des Namens Asar-Haddons stattgefunden [1]). — Nach der Ortsbestimmung: **in der Stadt Samarien**, kann das folgende וּשְׁאָר ꝛc. auch nur Ortsbestimmung sein; es ist also das בְּ, das vor קִרְיָה steht, davor zu ergänzen, und שְׁאָר ist neutrisch zu nehmen, vom Lande oder Raume. עֲבֶר־נַהֲרָה, das Jenseits des Stromes, von dem west-, also euphratensischen Land, erklärt sich nur als eine allgemein üblich gewordene geographische Ausdrucksweise. וּכְעֶנֶת, zusammengezogen כְּעֵת (vgl. V. 17), ist unser „und-soweiter" oder „dergleichen". Vielleicht hat schon der Verf. der Briefeinleitung diesen abkürzenden Ausdruck selbst gesetzt, um anzudeuten, daß noch andere Landbezeichnungen als selbstverständlich hinzuzudenken sind; vielleicht aber rührt er auch erst vom Verf. unseres Buches her, der hier nicht Selbstverständliches abschreiben wollte.

Der **11. Vers** kündigt endlich in der ersten Hälfte den Inhalt des Briefes unmittelbar selber an: **Dies der Inhalt des Briefes, welchen sie — schickten.** Es scheint, daß zu dieser Ankündigung bereits der Eingang des Briefes selber benutzt ist, indem es sicher Stil war, daß die Briefschreiber in einer Ueberschrift sowohl sich selbst — was hier nun nicht mehr angebracht war — als auch den Briefempfänger näher bezeichneten. Denn nur aus solchen Ueberschriften erklärt es sich, daß zu Anfang jedes Briefes in unserem Buche so ziemlich ein und dieselbe Formel wiederkehrt, vgl. V. 17; Kap. 5, 6; 7, 11. — עַרְשֶׁגֶן, im Buch Esth. dreimal פַּתְשֶׁגֶן, welch beide Formen auch in den Targumim wechseln, übersetzen viele mit Sept., Vulg., die sich jedoch nicht durchweg gleichbleiben, und rabb. Auslegern mit: Abschrift. Aber mit Recht dürfte Benfey (Monatsnamen S. 193 f.) diese Bedeutung in Zweifel gezogen haben. In V. 23 paßt dieselbe nicht, da die persischen Beamten nicht eine Abschrift, sondern den Brief selbst zu empfangen hatten; ebensowenig empfiehlt sie sich Esth. 3, 14 und 8, 13; an andern Stellen wie Esr. 5, 6; 7, 11 u. Esth. 4, 8 paßt wenigstens eine andere ebensogut. Nach dem Zusammenhang scheint das Wort mehr den Sinn von Inhalt zu haben, wie es denn auch die Vulg. Esth. 3, 14 als „summa" genommen hat. Gildemeister (D. M. Ztschr. IV, S. 210) und Haug (Ew's. bibl. Jahrb. V, S. 163 f.) vermuthen in der Silbe פַּר das pers. fra, das sanskr. pra = πρό, pro, das neupers. far, in dem entsprechenden פַּת das zend. paiti (sanskr. prati) = πρότι u. πότι, πρός, in שְׁגֶן aber etwa ein Wort wie çenghana, altpers. thanhana, v. cengh = dicere, praedicare. — In der zweiten Vershälfte beginnt der Brief: **deine Knechte, die Männer jenseits des Stromes** u. s. w. Auch hier ist weggelassen, was sonst zu Anfang eines Briefes zu stehen pflegt; der Sinn ist: deine Knechte wünschen dir, König, Frieden, vgl. V. 17. Neben der Form des K'ri עַבְדָּךְ ist auch die des K'tib עַבְדְּךָ berechtigt.

In **V. 12—16** die dem König gemachte Anzeige. **Kund sei es dem Könige.** לָהֳוָא für רֲהֳוָא, wie לֶהֱוֵי für רֶהֱוֵי und לָהֲוֵן für רֶהֱוֵן Kap. 7, 25. 26; Dan. 2, 20. 28. 29. 45 u. a. לְ hat sich im bibl. Chaldäismus, ganz vereinzelt auch im Targumischen, öfter im Talmudischen als Präformativ ähnlich wie בְּ im Syr. geltend gemacht, vgl. Zöckler zu Dan. 2, 20. — **Daß die Juden — — zu uns gekommen sind.** אִתּוּ, sie sind gekommen, wird allerdings durch das folgende Partizip „bauend" näher bestimmt. Aber doch fällt es auf, daß in Artaxerxes' Zeit noch erst vom Kommen die Rede ist. Es scheint, daß das Kommen der Juden auch nach Kores' Zeit noch fortging; bei der engen Verbindung, in welcher sich die Zurückgebliebenen mit den Zurückgekehrten erhielten (vgl. Sach. 6, 9 ff.; Neh. 1, 2 ff.), darf dies auch von vornherein vorausgesetzt werden. — **Indem sie die empörerische und böse Stadt bauen und ihre Mauern vollendet und die Fundamente ausgebessert haben.** מְרַדְתָּא mit Meteg in der zweiten Silbe, also mit Kamez unter ר, ist schwerlich richtige Lesart; entweder ist

[1]) Nach Hitzig's treuem Schüler Egli wäre es ein Appellativ, das uns die Verwandtschaft des Assyrischen mit dem Deutschen bewiese und wesentlich mit unserm gleichlautenden »Schnapper« identisch wäre.

מָרְדָּתָא (so Norzi) mit kurzem o-laut in der zweiten Silbe, von der Form מָרוֹד, die in den Targ. vorkommt und von der Peschito wiedergegeben ist, — einer Intensivbildung wie im Hebr. קָנוֹא — oder מָרְדָתָא (so J. H. Mich.) als stat. emph. von dem stat. abs. מָרְדָא (vgl. V. 15) zu lesen. Für וְשׁוּרֵי אשכלל ist sicher das Kri וְשׁוּרַיָּא שַׁכְלְלוּ vorzuziehen; eine ähnliche falsche Wortabtheilung s. z. B. 2 Sam. 21, 12. שכלל als Schafel von כלל bedeutet fertig machen. Daß auf das Partiz. das Perf. שַׁכְלְלוּ folgt, ist in der erzählenden Rede nichts Ungewöhnliches, hat hier aber vielleicht den besonderen Grund, daß die Samaritaner diese Aussage: und sie haben die Mauern fertig gemacht, um sie recht hervorzuheben, der ersten Hauptaussage (אַתּוּ) haben koordiniren wollen. Uebrigens lassen sie sich, auch wenn das Perf. nicht im strengen Sinne gemeint ist, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Uebertreibung zu schulden kommen. Hätten die Judäer die Mauern jetzt wirklich der Vollendung auch nur nahe gebracht, so hätte sie Nehemia nicht noch unter diesem selben König in dem in Neh. 2 beschriebenen Zustande vorfinden können. Indem sie auf das Perf. noch ein Imperf. folgen lassen, וַיְחַיְרטוּ, sie bessern aus, deuten sie selber wie unwillkürlich an, daß die Arbeit noch fortdauert; ohnedem hätte der Uebergang zum Imperf. keinen Grund. וַיְחַיְרטוּ könnte Imperf. Aphel von חטט graben, ausgraben, das sich auch im Syr. findet, sein, indem וַיְחַיְרֵט für וַיַּחֲטוּ gebildet wäre; die Fundamente ausgraben wäre dann kurz s. v. a.: Gruben für die Fundamente machen; — es kann aber fast noch leichter als Imperf. Aphel von חוט, eigentl. zusammennähen, dann heilen, ausbessern, genommen werden; neben וַיְקִים ist die schärfere Form וַיְקַיֵּם zu statuiren, wonach unter Einfluß der Gutturalis וַיְחַיְרטוּ.

V. 13. **So sei dem Könige kund, daß sie — — Abgabe, Steuer und Zoll nicht geben werden.** Es sind wohl drei gewöhnliche Arten von Abgaben gemeint, vgl. V. 20 u. Kap. 7, 24. מִנְדָּה, wofür Kap. 6, 8 מִדָּה, welche Aussprache auch im Syr. gewöhnlich ist, ist etymologisch Maß, hier aber die zugemessene, allgemeinere Abgabe. בְּלוֹ nach בלה ist vielleicht die Konsumtionssteuer, und הֲלָךְ der Wege-Zoll. — **Und daß es schließlich den Königen Schaden bereiten wird.** Völlig ungewiß ist die Bedeutung von אַפְתֹּם, das von den alten Vers. gar nicht ausgedrückt ist. Die Bedeutung „Einkommen" ist von den jüdischen Erklärern im Mittelalter rein errathen und wird durch V. 15 und 22, sofern dort die Könige selbst es sind, die geschädigt werden, nicht empfohlen. Haug (l. c.) vergleicht אוֹרוֹם in der Pehlewi-Sprache, was der letzte, hinterste ist, sanskr. apa, superlat. apama, und gewinnt so für unser Wort etwa die Bedeutung „schließlich, zuletzt", was allerdings ganz gut paßt. מַלְכִין steht hebraisirend, oder vielleicht nur verschrieben für מַלְכִין. תְּחַנְזַק ist tert. fem. in Aphel, in welcher Konjug. der bibl. Chaldaismus als Präfix zuweilen ein ת wählt, welches er selbst im Imperf. und Partiz. konservirt, vgl. תְּהַשְּׁבַת in V. 15. Subjekt dazu ist die Stadt Jerusalem oder das unbestimmte „Es", nämlich das Vorhaben Jerusalems.

V. 14. **Dieweil wir nun vom Sold des Königs-Palastes leben u. s. w.** Die Briefsteller wollen hier jedenfalls einen Grund für die folgende Aussage, daß es für sie nicht passend ist, die Schädigung des Königs zu sehen, angeben. Die rabbin. Erklärung, der Luth. gefolgt ist: „wir alle, die wir den Tempel zerstört haben", empfiehlt sich daher nicht; zudem müßte man dann wenigstens statt: Salz des Tempels salzen, Salz auf den Tempel salzen (streuen) erwarten, vergl. Richt. 9, 45; Jer. 17, 6 und Jes. 51, 6. Das Salz jemandes salzen heißt wahrscheinlich: durch jemandes Wohlthat, vielleicht Sold leben und ihm demnach verpflichtet sein, in seinem Dienst stehen; syrische und persische Ausdrucksweisen stimmen damit überein, vergl. Ges. thes. p. 790; auch salarium läßt sich vergleichen. Ob die Briefsteller als Beamte wirklich einen Sold aus dem Palast des Königs bezogen haben, oder uneigentlich reden, muß dahin gestellt bleiben. עֶרְוַת מַלְכָּא ist nach Analogie des hebr. עֶרְוָה die Entblößung nicht im Sinne von Ausleerung, sondern von Entehrung; die Alex. hat richtig ἀσχημοσύνη, während die Vulg. laesiones setzt; es wäre eine Entehrung für den Großkönig, wenn sich die Judäer ihren Pflichten entziehen dürften. אָרִיךְ, auch im Talmud. = passend, geziemend, hängt wohl mit עָרַךְ ordnen zusammen. — **Eben deshalb haben wir gesandt** — nämlich diesen Brief, — **und thun kund dem Könige,** nämlich das Folgende.

V. 15. **Daß man forsche im Buche der Denkwürdigkeiten deiner Väter.** Subj. zu יְבַקַּר ist der, dem das Forschen obliegt, der Archivar, sachlich „man". הֻכְרוֹנָה und הֻכְרָנָה (vgl. Kap. 6, 2) ist die Denkwürdigkeit, von זכר = זכר. Esth. 6, 1 heißt dies Buch vollständiger: das Buch der Denkwürdigkeiten der Tagesbegebenheiten. Die Väter des Artaxerxes sind hier seine Vorgänger auf dem Thron, und zwar mit Einschluß auch der nicht medo-persischen, besonders der chaldäischen, welche in diesem Zusammenhang ganz besonders in Betracht kommen. Denn mit den Empörungen im Folgenden müssen vor allem die unter Jojakim und Zedekia gemeint sein. Die Ausdrucksweise erklärt sich wohl nicht aus einer Neigung der Vorderasiaten, zwischen den aufeinanderfolgenden Dynastien einen Familienzusammenhang anzunehmen, sondern aus einer Ungenauigkeit der Rede, die um so näher lag, wenn Artaxerxes schon mehrere wirkliche Ahnen zu Vorgängern auf dem Throne gehabt hatte. — Das Folgende: **und daß du finden wirst,** läßt sich noch von kundthun im vorigen Verse abhängig machen, enthält indeß sachlich die Folge von dem Forschen. אֶשְׁתַּכְּחוּר ist Nomen verb. vom Ithpaal des Verbums

שְׂדֵר, Aufruhr; es findet sich nur noch V. 19. עַבְדִּין, sie machen (dauernd) Aufruhr; unbestimmt = man macht; in V. 19: es wird gemacht. מִן יוֹמָת עַלְמָא von den Tagen der Urzeit. Die Fem.-Form יוֹמָת findet sich auch im Syr. neben der mask.; sonst steht im bibl. Chald. die mask. יוֹמִי, wie denn auch im Hebr. die mask. durchaus die gewöhnliche ist, die fem. nur in der Poesie vorkommt. Mit dem Zusatz: **deshalb ist diese Stadt auch zerstört,** sehen sie sicher auf die Zerstörung durch Nebukadnezar zurück. חֲחֲרֵבַת ist das Hophal, das im bibl. Chald. statt des Ithaphal allein gebräuchlich ist. — Der 16. Vers schließt folgernd und zusammenfassend ab: **kund thun wir** (also) **dem König, daß, wenn — — eben wegen deß ein Theil jenseits des Stromes für dich nicht sein wird.** לָקְבֵל דְּנָה, dieserhalb, infolge dieses Umstands, ähnlich Dan. 2, 12. Sie meinen, das befestigte Jerusalem wird sich nicht blos von Abgaben befreien, sondern wird auch alles westeuphratensische Gebiet an sich reißen, so daß für den Großkönig dort nichts übrig bleiben wird, vergl. Pred. 9, 6; 2 Chron. 10, 16; Jos. 22, 25. 27.

V. 17—22. Offenbar hatten die Briefsteller durch ihre Anzeige Verhaltungsmaßregeln erlangen wollen, durch die sie berechtigt würden, den Judäern Einhalt zu thun. Dieselben wurden ihnen zutheil. **Einen Erlaß schickte der König** u. s. w. Die abrupte Art, in der vom Briefe des Königs geredet wird, dürfte sich daraus erklären, daß wie in V. 11, auch hier wieder die Aufschrift desselben, die als solche kenntlich sein soll, benutzt, ja eigentlich, wenn auch mit einer kleinen Abänderung, wiedergegeben ist. פִּתְגָמָה, aus dem zend. patigama (neuperf. paigam, armen. patkam) ist der Befehl, und ist in diesem Sinne selbst ins Hebr. übergegangen, vgl. Pred. 8, 11; Esth. 1, 20; zu Grunde liegt paiti (πρός) und gâm, gehen, eigentl. also: das Zugehende, Botschaft (vgl. Keil zu Dan. 3, 16). Im übrigen vgl. zu V. 10. — V. 18. **Der Brief, welchen ihr geschickt habt an uns, ist deutlich verlesen vor mir.** מְפָרַשׁ, Partiz. Pass. in Pael, bedeutet hier, da das Aramäische ohne Zweifel nur als eine am Hofe verständliche Sprache gewählt war, nicht verdolmetscht, sondern: verdeutlicht, oder adverbiell: deutlich, vgl. das Part. Pual in diesem Sinne in Neh. 8, 8, wie denn unser Wort auch im Talmud diese Bedeutung hat. — V. 19. **Und von mir ist Befehl gegeben.** שִׂים, eigentl.: Partiz. Pass. in Kal, steht im bibl. Chald. statt einer tertia pers. Praet. Pass., also statt des Ithpael (vgl. Kap. 5, 17; Dan. 4, 3); auch sonst gibt so das Part. Peil im bibl. Chald. ein neues Präterit. Pass. her und wird mit den Afformativen des Verbs geradezu durchkonjugirt. Neben שִׂים kommt übrigens auch die Form שִׁים, im Fem. שִׁימַת Dan. 6, 18 vor. — **Sie haben gesucht und gefunden, daß diese Stadt — — sich erhebt.** חֲחַנְשָׁא ist hier, wie 1 Kön. 1, 5 im Hebr., vom empörerischen Sicherheben gebraucht. Sachlich vgl. V. 15. — V. 20. **Und starke Könige waren über Jerusalem, die da herrschten** u. s. w. Gemeint sind Usias, Jotham, vielleicht auch, wenn anders von ihnen ein Gerücht nach Babel und zu den Persern gedrungen war, David und Salomo. Weil sich diese Könige das westeuphratensische Land, besonders das Gebiet der Moabiter und Ammoniter und ähnlicher Stämme unterworfen hatten, so lag der Verdacht nahe, daß Jerusalem von neuem nach einer solchen Herrschaft strebe. Von שַׁלִּיטִין hängt das folg. בְּ vor כֹּל ab: herrschend über alles jenseits des Stromes. Zu dem Folgenden vergl. V. 13. — V. 21. **So gebet nun Befehl,** nämlich an die in Jerusalem Bauenden selbst. שָׂמ steht wie in V. 19 auch hier nicht im Sinne von Untersuchung, Aufmerksamkeit, wie Dan. 3, 12 in Verbindung mit שׂוּם עַל, sondern im Sinne von Entscheidung, Befehl. לְבַטָּלָא, = daß ihr durch euren Befehl aufhören machet. Aus diesem Infin. geht die Konstruktion, wie im Hebr. so häufig, ins Verb. fin. über: **und daß nicht diese Stadt gebaut werde.** Der Zusatz: **bis von mir der Befehl** — nämlich der durch den Zusammenhang bestimmte, der zum Bauen, daher der stat. emph. טַעֲמָא — **gegeben wird,** ist wohl nicht eine bloße Phrase, wodurch nur noch entschiedener alles von ihm und seinem Worte abhängig gemacht werden soll, sondern ein Ausfluß seiner Vorsicht, indem er die Möglichkeit einer Abänderung wirklich ins Auge faßt. Damit verträgt sich sehr wohl der Ernst und die Strenge, womit er in V. 22 auch den vorläufigen Befehl einschärft: **Und seid vorsichtig** — so וְזָהִיר, das besonders im Syr. häufig ist, — **ein Versehen zu machen,** s. v. a., daß ihr nicht ein Versehen macht in Beziehung auf dies. לְמָה, eig. „zu was" ist s. v. a.: daß nicht, vgl. Kap. 7, 23; so auch im Syr. Also: daß nicht groß werde חֲבָלָה, das Verderben, das leicht wie eine Pest wächst.

In **V. 23** ist noch — wahrscheinlich von demselben, der die aufschriftliche Einleitung der Urkunde beigefügt hatte, die Folge des königlichen Erlasses angeschlossen. **Darauf, sobald der Inhalt des Schreibens — verlesen war.** Mit מִן־דְּ beginnt ein Zwischensatz; erst mit אֱזַלוּ setzt sich der Hauptsatz fort. אֱזַל kann mit לְ und עַל im Sinne von „gehen zu" oder „nach" verbunden werden (vergl. Kap. 5, 8; Dan. 2, 24), hier folgt beides. Das Subj. dazu ergänzt sich aus dem Zwischensatz: **da gingen Rehum, Simsai und ihre Genossen gen Jerusalem nach Juda.** — בְּאֲרָע, eigentl.: „mit Arm" oder „Armeskraft"; von Armeskraft aber konnte hier nicht wohl die Rede sein, wenn nicht von Mannschaft, daher auch וְחֵיל beigefügt ist. Die Alex. frei, aber nicht unrichtig (gegen Keil): ἐν ἵπποις καὶ δυνάμει; vgl. das hebr. זְרוֹעַ Ez. 17, 9 und זְרוֹעִים oder זְרֹעִים Dan. 11, 15. 31, wo auch Keil „Streitkräfte" erklärt, u. a. Statt ארע findet sich sonst immer הרע, ohne א prosth.

Mit V. 24: **damals hörte auf die Arbeit am Hause Gottes** u. s. w. beginnt bereits die Fort-

setzung von V. 1—5, die weitere Geschichte des Tempelbaus; wenigstens wird dazu übergeleitet. Unser Vers. selbst (vgl. zu V. 6) gibt hier das Resultat der feindlichen Anstrengungen an, aber nicht das der letzten, sondern wie das schon aus dem Begriff des Aufhörens, wenn es im strengen Sinne genommen wird, folgt, dasjenige der ersten unter Kores. Der Verfasser würde nicht auf das Aufhören zurückgreifen, wenn er nicht auf etwas kommen wollte, was sich schon an die erste Hindeutung, die das Aufhören bewirkte, angeschlossen hatte.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—3. 1. Die Freilassung Israels und die damit verbundene Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels war ein Anfang der Erfüllung der größten prophetischen Verheißungen. Zu diesen Verheißungen gehörte auch die, daß die Heiden herbeikommen würden, um im Lichte des Herrn zu wandeln (bes. Mich. 4, 1 ff.; Jes. 2, 2. 4; 60, 1 ff.); sie sollten an der Gemeinschaft mit ihm, also an seiner Verehrung und seinem Reiche theilhaben und sich seiner Segnungen erfreuen. Wenn nun die Samaritaner nahten mit dem Begehr, am Tempel des Herrn mitbauen zu dürfen — wurde nicht ihr Verlangen durch jene Prophetien selbst unterstützt? mußte nicht Israel bereit sein, zur Erfüllung derselben, selbst wenn es ihm auch für den Augenblick lästig war, gern auch das Seinige beizutragen? mußte es nicht fürchten, durch eine Weigerung Gottes eigenen großen, längst zuvor ausgesprochenen Gedanken und Absichten zu widerstreben? Wenn man die eine Weißagung durch die andere vervollständigte und erläuterte, so folgte allerdings, daß jene Heidenbekehrung erst im Zusammenhang mit der Erscheinung des Messias zu erwarten war. Aber wenn der Herr das Eine, das mit der bessern, messianischen Zeit kommen sollte, die Rückkehr nach dem Lande der Väter gegeben hatte, konnte er dann nicht gar bald auch das Andere, die Erscheinung des Messias selbst gewähren? Vorläufig freilich hatte Israel keinen andern Fürsten, als Serubabel, der noch nicht einmal an die Hoheit eines gewöhnlichen Königs hinanreichte, geschweige etwas von messianischer Hoheit und Herrlichkeit an sich hatte. Aber wenn nun die Gemeinde durch die Aufnahme der Samaritaner an Kraft und Umfang gewonnen hätte, hätte dadurch nicht auch er allmählich um ein bedeutendes Stück steigen, und hätten nicht noch andere Stämme und Geschlechter allmählich nachfolgen können? Die Gemeinde mußte in jener Zeit, wo so vieles nur so klein war und so unscheinbar besser zu werden begann (vgl. Sach. 4, 10), so vieles mit dem Glaubensauge ansehen, wenn sie nicht daran irre werden, und es im Glauben angreifen, wenn es ihr nicht von vornherein am Muthe fehlen sollte, — hätte sie nicht im Glauben auch hier einen Anfang, der seine Fortsetzung und Vollendung haben würde, sehen und über so manche Schwächen, wenn dergleichen noch den Samaritanern anklebten, den Schleier der Milde und Nachsicht decken, sie hoffnungsvoll entschuldigen können? Sie fühlte sich zu schwach, die heidnischen Elemente, die ihnen eigen waren, zu überwinden, und dem Einfluß, den sie etwa im Fall einer Vereinigung mit ihnen ausüben würden, zu begegnen. Aber hätten sie nicht in Kraft der Begeisterung ihres Glaubens über das Gefühl ihrer Schwäche hinauskommen sollen? Sie mußten ja doch auch wohl etwas Gutes an den Samaritanern anerkennen, und waren es Gotte schuldig, ihm zuzutrauen, daß er das Gute über das Böse stark machen und der Wahrheit zum Siege verhelfen werde. War es nicht, wenn sie die Samaritaner abwiesen, tiefer angesehen, Mangel an Glauben, unberechtigte Aengstlichkeit, und mischte sich nicht nationale Engherzigkeit, ja Lieblosigkeit mit ein? Manche sehen es in der That so an und sind erst recht geneigt, ähnlichen Erscheinungen in der Gegenwart gegenüber, an denen es ja nie völlig fehlt, solche Gedanken geltend zu machen. Aber wie schwer es auch scheinen mag, in dieser Lage sichere Tritte zu thun, eins steht fest: ein Anrecht auf den Eintritt in die Gemeinde hatten die Samaritaner nicht bei der Behauptung, daß sie schon immer, schon von Anfang an den Herrn gehabt hatten, sondern dies hätten sie nur in dem Falle gehabt, wenn sie in ihrer Geschichte irgendwo einen entschiedenen Bruch mit ihrem früheren Heidenthum, wenn sie eine wirkliche Bekehrung zu Jehovah hätten nachweisen können. Eine solche Bekehrung aber, wahr und herzlich, wie sie die Propheten für die messianische Zeit geweißagt hatten (vgl. z. B. Jes. 19, 16 ff.), war von ihrer Seite noch gar nicht möglich; dazu bedurfte es noch erst einer Bekehrung, einer Wandelung von Seiten des Herrn. Israel war, was es war, infolge der göttlichen Erwählung. Auch die Samaritaner, auch alle andern Völker konnten Gottes Volk nur werden, wenn Gott seine Erwählung deutlich und thatsächlich auch auf sie ausdehnte. Nicht sie durften ihn, sondern er mußte sie erwählen. Ihm gebührte, wie in allen andern Stücken, so besonders auch in diesem die Initiative, wenn anders er der Gott der Offenbarung war und als solcher verehrt werden sollte. Er mußte sich in einer Weise offenbaren, daß er auch ihnen nahe kam und faßbar wurde, er mußte einen Mittler senden, unter den auch sie sich finden konnten, und in demselben eine Gerechtigkeit, eine Vollkommenheit und Herrlichkeit, welche auch für sie unzweifelhaft, ja überwältigend und vor allem auch genugthuend, vertretend genug war; er mußte eine Erlösungsthat thun, durch die er auch sie loskaufte und annahm. Es bedurfte noch erst einer neuen Manifestation, die einen neuen Grund legte, und eben deshalb auch noch erst eines andern Werkzeugs, als Serubabel und Josua waren, eines Aufgangs aus der Höhe, der Erscheinung der Gnadensonne selbst, unter deren Strahlen auch für die Heiden Heilung. Daß die Gemeinde in Jerusalem die Samaritaner richtig beurtheilte, hat, wie Hengstenberg in der Gesch. des Reiches Gottes mit Recht hervorhebt, der Herr in

Joh. 4, 22 selber bezeugt („ihr betet an, was ihr nicht kennet"), und daß sie mit Recht Gottes Stunde noch nicht für gekommen erachtete, hat die Geschichte selbst bewiesen. Diese Stunde hat erst geschlagen, als Christus der Herr den Zaun, der zwischen Israel und der Heidenwelt aufgerichtet war, durch Bekräftigung aufgehoben hat.

2. Die Gemeinde hatte sich voran um ihret- aber zugleich doch auch um der Samaritaner selbst willen ausschließend zu verhalten. Während sie, wenn sie die Samaritaner in sich aufgenommen hätte, von letzteren verweltlicht und verdorben wäre, blieb sie nun ein Salz, das zu seiner Zeit auch ihnen nützlich werden konnte, ja sie wurde ihnen schon im voraus zu einer Mahnung und einem Antrieb, infolge deß sie sich allmählich zum Bessern wandten. Der barmherzige Samariter im Evangelium macht es uns wahrscheinlich, daß der Herr bei ihnen wenigstens hin und wieder Herzen fand, die weniger hart waren als die der Priester und Leviten in Jerusalem; der vom Aussatz geheilte Samariter, der dem Herrn allein dankte, ist ein Beweis, daß die edelste Tugend bei ihnen sogar leicht besser gedieh als bei den Juden; die Samariterin am Jakobsbrunnen und die Leute in Sychar, dann diejenigen in Samaria selbst (Apostg. 8), zeigen eine Empfänglichkeit für den Heiland, durch die sie nunmehr vor vielen in der alten Gemeinde wahre Mitglieder des Volkes Gottes werden konnten. Möchte es denen, die, wie die Samaritaner, nicht den wahren, heiligen Gott, der sein nicht spotten läßt, sondern nur ihren leicht befriedigten Götzen anbeten, nur immer recht klar und kräftig zum Bewußtsein gebracht werden, welche Kluft sie von der wahren Gemeinde des Herrn scheidet! Es wäre das eine Hülfe für sie, die ihnen zuerst noth thut.

3. Die Gemeinde hat auf einen Zuwachs, wie er ihr durch samaritanische Elemente zutheil würde, zu verzichten; sie muß lieber klein sein und Anfeindungen erdulden, als das ihr anvertraute Gut der Verunreinigung preisgeben. Aber nachdem Jesus Christus in die Welt gekommen und das Heil allgemein geworden ist, so daß nur noch die innerste Herzensstellung in Betracht gezogen werden darf, ist es viel schwieriger, die samaritanischen Eindringlinge richtig zu erkennen, und es bedarf in dieser Beziehung einer ganz besonders großen Behutsamkeit. Vor allem ist da jedenfalls das zu beherzigen, daß sich niemand zu *uns*, zu *unserer* Meinung und Weise, sondern daß sich jeder nur zu *Jesu Christo* zu bekehren hat; dies beides fällt, so lange wir noch nicht vollkommen geworden sind, keineswegs zusammen. Aber allerdings, die Bekehrung ist das Entscheidende: wie nothwendig die ist und wie gründlich sie sein muß, ist nun in dem Lichte Jesu Christi nur um so klarer geworden. Wer jetzt noch ohne Bekehrung am Reiche Gottes theilhaben zu können meint, wer wohl gar die Nothwendigkeit der Bekehrung, die Tiefe des menschlichen Sündenverderbens, die Schärfe der göttlichen Heiligkeit grundsätzlich in Abrede stellt, indem er den schönen Zweck vorwendet, das Christenthum humanisiren, es mit der Kultur versöhnen, die Opposition der Welt gegen die Kirche, gegen ihren Rigorismus, ihre Beschränktheit, ihren Mangel an Bildung beseitigen zu wollen, während er in Wahrheit die Kirche der Welt gleichförmig zu machen sucht, der ist in der That den Samaritanern gleichzustellen; er ist, weil zurechnungsfähiger, sogar noch schlimmer als ein Samaritaner. Indeß ist die Sachlage heutzutage insofern eine ganz andere, als sich der Samaritanismus nicht außer-, sondern innerhalb der Gemeinde, ja zuweilen sogar innerhalb der Gemeinderegierung zu finden pflegt, wo denn jedenfalls auch das Gleichniß vom Weizen und Unkraut bei seiner Beurtheilung und Behandlung mit in Betracht kommt.

Zu V. 4. 5. Den Samaritanern gelang es, den Bau des Hauses Gottes eine Zeitlang zu hintertreiben. Aber was Gott haben wollte, mußte doch endlich zu Stande kommen. Aehnlich wie früher, wo David seinen Vorsatz, dem Herrn einen Tempel zu bauen (2 Sam. 7), nicht sofort und nicht selber ausführen durfte, zeigte der Herr jetzt von neuem, daß er das, was die Welt ihm und seiner Gemeinde zu entziehen vermochte, keineswegs unter allen Umständen nöthig habe. So darf denn die Kirche nie kleinmüthig werden, wenn ihre Feinde eine Zeitlang triumphiren, und wenn es ist, als brächte sie nichts vor sich, als entbehrte sie selbst des Nöthigsten, und als wanderte sie einen Weg, der nicht gut. Wenn sie ihr den Fortgang ihres Werkes erschweren durch tausenderlei Verfolgungen, durch Ausstreuung vieler Lästerungen und dergl., da ist's Zeit, wie Starke sagt, daß man bete nach der dritten Bitte, Gott wolle allen bösen Rath und Willen hindern. Aber sie darf nicht nach ihren Erfolgen bemessen, ob sie den rechten oder falschen Weg gewählt hat, sondern nur nach Gottes Wort und Wahrheit. Elend und arm zu sein, so lange es Gott gefällt, darf ihr nicht zu schwer fallen. Es trifft so leicht ein, wie es sonst heißt, daß je besser das Werk, desto größere Verhinderungen sich einfinden, und daß, wo Gott etwas Gutes vorhat, der Teufel nicht ruht, sondern sein Unkraut darunter sät (Starke).

Zu V. 7—16. Es war Verleumdung, wenn die Samaritaner den Judäern am persischen Königshofe nachsagten, daß sie politische Zwecke verfolgten, obwohl es sich ja allerdings in Artaxerxes' Zeit nicht mehr um den Tempel, sondern um die Stadt und ihre Mauern handelte. Nicht um politische Losreißung und Selbständigkeit, sondern um Sicherung der ihnen von den Persern nicht wohl zu versagenden Existenz und Kultusfreiheit war es den Judäern zu thun. Aber solche Verleumdung war fast eine Nothwendigkeit. Die Kirche muß auf sie immerdar gefaßt sein. Die Welt kennt ja nur weltliches Treiben, weltliche Motive, weltliche Zwecke, und kann nicht umhin, dergleichen auch der Kirche zuzutrauen; bei alledem erlaubt sie das alles nur sich, der Kirche macht sie ein Verbrechen daraus. Aber um so mehr muß letztere auf ihrer Hut sein, daß solche Verleum-

dung nicht Grund gewinne, um so sorgfältiger muß sie sich also von der Welt und ihren Zwecken frei erhalten. Sie schadet sich dadurch nicht blos in der Gegenwart, sondern auch für die Folgezeit; sie macht sich verdächtig. Denn schon die Ankläger der Judäer verweisen, damit ihr Wort Glauben finde, darauf, daß die Judäer auch schon früher eine größere weltliche Macht an sich gerissen haben. O daß die Gemeinde nicht durch ihre und ihrer Vorfahren Sünden so vielfach befleckt worden wäre! wieviel unantastbarer, mächtiger, anziehender würde sie ihren Missionsberuf in der Welt ausführen können!

Zu V. 17–23. Der Perserkönig Artaxerxes befiehlt, daß der Bau der Mauern Jerusalems unterbleibe. Man möchte fragen, wie war es möglich, daß der allein wahre Gott, der Herr Himmels und der Erde, das Geschick seiner Gemeinde und demnach auch die Geschichte seines Reiches von den Befehlen der Perserkönige abhängig machte, daß er sein Volk und seine Sache überhaupt in solche Abhängigkeit von Menschen, sogar von Heiden gerathen ließ. Aber das ist nun einmal so seine Art; selbst dem Einzelnen gesteht er einen freien, bestimmenden Einfluß auf sein Walten zu. Und gerade darin, daß er sich selbst beschränkt, sich abhängig macht, sich genügen läßt, so daß sich die Welt eines selbständigen, wahren Seins und die Menschheit einer wirklichen Freiheit erfreuen kann, beweist er seine größte und beste Größe. Nur der falsche, der blos gedachte Gott ist der völlig unbeschränkte, der alle kreatürliche Freiheit aufhebt, der alles selber will und macht und dadurch selbst kreatürlich und sündig wird. Es zeigt sich übrigens hier einmal so recht, wie dasjenige, was wahrhaft groß und bedeutend ist, äußerlich ganz schwach sein kann, und ebenso umgekehrt.

Zu V. 24. Als Kores der Gemeinde die Erlaubniß gegeben hatte, heimzukehren und den Tempel des Herrn zu bauen, hatte es fast geschienen, als ob selbst schon das Heidenthum eine freie Kirche in einem freien Staate herzustellen vermögend und unter Umständen bereit sei. Als aber dann der Bau aufhören und so lange unterbleiben, als die Kirche so zu sagen gefesselt darnieder liegen mußte, wurde das Wort von der freien Kirche im freien Staat zur Fabel und als solches dürfte es sich immer aufs neue erweisen. Die Interessen und auch die Berufssphären des Staates und der Kirche greifen viel zu mannigfach und eng ineinander, als daß der erstere nicht, wenn er die Macht dazu hat, eine Beaufsichtigung der letzteren und einen Einfluß auf sie in Anspruch nehmen sollte. Das Günstigste wird für sie immer der christliche, ihr wahrhaft wohlwollende, ihr dienende Staat sein; als das letzte aber hat sie den antichristischen, sie hemmenden, sie verfolgenden und wo möglich fesselnden, ja zerstörenden Staat zu erwarten.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—3. Die Kirche kann nicht jedweden in ihre Gemeinschaft aufnehmen oder darin dulden. Ihre Pflicht zu exkommuniziren, ergibt sich 1) aus dem, was, wenn sie niemanden ausschlösse, geschehen würde — durch die weltlich Gesinnten würde sie selbst verweltlicht werden; — 2) aus dem, was, wenn sie die Ungeeigneten ausweist, geschieht, — ausgeschlossen offenbaren die weltlich Gesinnten, was sie in ihrem Herzen haben und richten durch ihre Feindschaft allerdings mancherlei Schaden an; aber sie können die Gemeinde nicht verderben; es bleibt die Möglichkeit, daß sie ihnen selber zum Heil wird. — Starke: Mit fremden und falschen Religionsverwandten muß man in keine Gemeinschaft in Religionssachen treten, 2 Kor. 6, 14; Tit. 3, 10. Ohrenbläser und falsche böse Mäuler sind verflucht; denn sie verwirren, die guten Frieden haben (Sir. 28, 15), und erdichten Schalkheit, Ps. 64, 7; 140, 4. Der Kirche Gottes und ihren Gliedern geschiehet größerer Schaden durch verstellte Freunde als durch öffentliche Feinde, Ps. 41, 10; 2 Kor. 11, 26.

Ueber V. 1–5. Die Pflicht der Gemeinde, scheinbar unduldsam zu sein: 1) Gegen wen — selbst gegen manche, welche mit ihr Gemeinschaft haben möchten; 2) wie — ausschließend, was seiner ganzen Art nach ausgeschlossen ist, und dann duldend, was ihr infolge deß Böses zugefügt wird; 3) zu welchem Zweck, — um sich ihr Bestes zu bewahren und damit zur rechten Zeit auch den Feinden zum Heil zu gereichen. — Brentius: Ejusdem farinae sunt, qui nunc hujus nunc illius religionis sunt. Injustum est; quia fides est persuasio certa de divinis promissionibus. Hi autem, cum hinc inde fluctuent, non habent fidem. — Oder: das thörichte Verhalten der Welt gegen die Gemeinde des Herrn. 1) Die Welt will zur Gemeinde Gottes gehören und sich doch nicht zu Gott bekehren; 2) sie sucht die Verehrung des wahren Gottes zu beseitigen und kann doch nur an dem Licht, das von demselben ausstrahlt, gedeihen.

Ueber V. 7—16. Die Anklagen, welche die Welt gegen das Volk Gottes erhebt; die scheinbare Berechtigung und der Ungrund derselben. 1) Die Gemeinde baue sich in der Gegenwart nicht mit friedlicher, sondern empörerischer Gesinnung: in der That, sie muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen; aber sie weiß auch, wie falsch dies Wort von denen angewandt wird, die da vergessen, daß das Reich des Herrn nicht von dieser Welt ist. 2) Sie habe in der Vergangenheit stets nach weltlicher Macht getrachtet und sich vielerlei Uebergriffe zu schulden kommen lassen; in der That hat sich die Kirche zunächst mehr und mehr staatlich gestaltet und mit äußerlicher, weltlicher Macht ausgerüstet, aber das Bewußtsein, daß ihr ihrem eigentlichen Begriffe nach etwas anderes gezieme, hat nie in ihr unterdrückt werden können. 3) Sie werde, wenn man sie gewähren lasse, in Zukunft den Bestand des Staates gefährden; in der That, sie kann den Staat nicht belassen, wie er ist, sie muß selbst über den König Macht zu gewinnen suchen, aber im geistlichen Sinn; nicht mit Gewalt, sondern in Güte, nicht von außen, sondern von innen: sie will nicht unterdrücken, sondern umwandeln, verklären, be-

seligen. — Brentius: Vide, mirabilem piorum sortem in hoc saeculo. Pii sunt, propter quos omnia bona hominibus hujus seculi eveniunt. Attamen accusantur, quod soli hi sint, propter quos omnia mala, bella, fames et seditiones eveniant. — Starke: Gottes Kirche ist zu aller Zeit fälschlichen Anklagen unterworfen gewesen. Christus und seine Apostel können hiervon sattsames Zeugniß geben. Man hüte sich aber nur vor der That, der Lügen wird wohl Rath, Apostg. 24, 5 f.

Ueber V. 14—24. Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Gott macht seine Kirche von der Welt abhängig: 1) um ihretwillen, zur Prüfung ihres Glaubens und zur Uebung ihrer Geduld, — 2) um seinetwillen, — um es recht zum Bewußtsein zu bringen, daß er der äußeren Macht und Pracht, eines glänzenden Kultus u. s. w. nicht bedarf; 3) um der Welt willen, — damit sie einsehen lerne, daß sie die Kirche doch nicht zu unterdrücken vermag, daß es etwas Höheres gibt, woran sie mit aller ihrer Macht nicht hinanreicht. — Starke: Gott läßt es manchmal geschehen, daß ein gutes Vorhaben durch List der Feindseligen unterbrochen wird, um seine Gläubigen zu prüfen. Obrigkeiten sind Gottes Amtleute, wenn sie aber ihr Amt nicht recht führen, so wird wiederum ein scharf Gericht über sie gehen, Weish. 6, 5. 6. — Gott ist ein langmüthiger Gott, der ihm läßt eingreifen und stellt sich als ein Held, der verzagt ist (Jer. 14, 9), aber er wird einmal aufwachen, Sir. 17, 19.

Dritter Abschnitt.

Die Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaus.

Kap. 5 u. 6.

A. Die Wiederaufnahme und der Bericht der Beamten an Darius (Kap. 5).

I. Die Wiederaufnahme des Tempelbaus (V. 1—5).

1 Haggai, der Prophet, aber und Sacharja, der Sohn Iddo's, die Propheten, weißagten
für die Judäer, welche in Juda und Jerusalem, im Namen des Gottes Israels über ihnen.
2 *Da machten sich auf Serubabel, der Sohn Schealthiels, und Josua, der Sohn Jozadaks, und
fingen an zu bauen das Haus des Gottes, welcher zu Jerusalem, und mit ihnen die Propheten
3 Gottes, die sie stärkten. *In eben der Zeit kam zu ihnen Thathnai, der Landpfleger vom Lande
jenseit des Stromes, und Sch'thar-Bosnai und ihre Genossen, und sprachen also zu ihnen: Wer
4 hat euch Befehl gegeben, dies Haus zu bauen und diese Mauern zu vollenden. *Da sagten
wir demgemäß zu ihnen, welches die Namen der Männer seien, die diesen Bau errichteten.
5 *Aber das Auge ihres Gottes war über den Aeltesten der Juden, daß sie ihnen nicht Einhalt
thaten, bis der Bericht an Darius gelangte und dann ein Schreiben darüber zurück gebracht
wurde.

II. Der Bericht der Beamten (V. 6—17).

6 Dies der Inhalt des Briefes, welchen Thathnai, der Landpfleger von dem Lande jenseit
des Stromes, und Sch'thar-Bosnai und seine Genossen, die Afarsakäer, welche jenseit des
7 Stromes waren, an den König Darius schickten: *Einen Bericht schickten sie an ihn und also
8 war darin geschrieben: Dem König Darius aller Friede. *Kund gethan sei dem König, daß
wir nach der Landschaft Judäa zum Hause des großen Gottes gegangen sind und daß das-
selbe gebaut wird aus Quadersteinen und daß Holz eingesetzt wird in die Wände, und daß diese
9 Arbeit hurtig ausgerichtet wird und von statten geht unter ihrer Hand. *Da haben wir jene
Aeltesten gefragt, indem wir zu ihnen sprachen: Wer hat euch Befehl gegeben, dies Haus zu
10 bauen und diese Mauern zu vollenden. *Und auch ihre Namen erfragten wir von ihnen,
sie dir kund zu thun, daß wir die Namen der Männer, welche an ihrer Spitze, aufschrie-
11 ben. *Und demgemäß gaben sie Bericht, indem sie sagten: Wir sind Diener ihm, dem
Gotte Himmels und der Erde, und bauen das Haus, welches viele Jahre vor diesem gebaut
12 war, welches ein großer König Israels gebaut und vollendet hatte. *Nur darum, weil unsere
Väter den Gott des Himmels erzürnt hatten, gab er sie in die Hand Nebukadnezars, des Königs
von Babel, des Chaldäers, daß er dies Haus zerstörte und das Volk nach Babel wegführte.
13 *Aber im ersten Jahr des Kores, des Königs von Babel, gab der König Kores Befehl, dies
14 Haus Gottes zu bauen. *Und auch die Gefäße des Hauses Gottes von Gold und Silber,
welche Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem weggenommen und in den Tempel zu
Babel gebracht hatte, nahm der König Kores aus dem Tempel zu Babel, daß sie dem Sesch-
15 bazzar, wie er hieß, den er zum Landpfleger setzte, gegeben würden. *Und er sprach zu ihm:
Diese Gefäße nimm, gehe, leg sie nieder in den Tempel, welcher zu Jerusalem, und das Haus

Gottes werde gebaut auf seiner Stätte. *Da kam dieser Scheschbazzar (und) legte die Grund- 17
festen des Hauses Gottes zu Jerusalem, und von da ab bis jetzt wird es gebaut und ist noch nicht fertig. *Und nun, wenn es dem Könige gut scheint, so werde im Schatzhause des Königs dort in Babel nachgesucht, ob von dem Könige Kores ein Befehl, dies Haus Gottes in Jerusalem zu bauen, gegeben ist, und des Königs Meinung darüber sende man zu uns.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—5. Im engsten Anschluß an den letzten Vers des vorigen Kapitels berichtet der Verfasser nun, wie es zur Fortsetzung des unterbrochenen Baus kam. V. 1. **Haggai, der Prophet, aber und Sacharja** u. s. w. Wie wir auch aus Haggai selbst ersehen, bedurfte die damalige Gemeinde der Mahnung, die von den Propheten ausging. Anfangs hatten die meisten den Bau ohne Zweifel nur sehr ungern liegen lassen; allmählich aber hatten sie die Lust dazu verloren, nur noch das Eine sorgend, wie sie ihre eigenen Häuser möglichst schön einrichten möchten. Bei alledem aber war die Hingebung an den Herrn und der Eifer für seine Verehrung wenigstens in einigen noch so groß, daß eine Prophetie möglich und eine verhältnißmäßig große Empfänglichkeit für dieselbe vorhanden war. — Für Haggai scheint נְבִיאָה, hebr. הַנָּבִיא fast ein Zuname gewesen zu sein, vgl. Kap. 6, 14; Hagg. 1, 1. Auch der Plur. „die Propheten", der hinter Sacharja, Bar Iddo, folgt und der es so aussehen läßt, als wenn Haggai nicht schon als Prophet bezeichnet gewesen wäre, spricht dafür. Die Präpos. עַל drückt hier nach „weißagen" nichts Feindliches, sondern einfach die Richtung aus: „für", oder „in Anrede an die Juden" (vgl. 2 Chron. 20, 37; 1 Kön. 22, 8 u. a.), wie aus dem Inhalt des Geweißagten klar genug ist. Als **die, welche in Juda und Jerusalem**, werden die Juden im Unterschied von den in Chaldäa Zurückgebliebenen bezeichnet. „Die in Judäa" u. s. w. ist aber zugleich s. v. a.: die, welche die Aufgabe des Tempelbaus übernommen hatten. עֲלֵיהוֹן ist eine nähere Bestimmung zu dem Namen Gottes, so daß אֲשֶׁר davor ergänzt werden kann: **welcher über ihnen** (vergl. Kap. 3, 3 u. a.), d. i. welcher sie als Zugehörige Gottes bezeichnete (Jes. 4, 1 und Jer. 15, 16), welcher sie aber auch leitete, antrieb, ermuthigte. — V. 2. **Da machte sich auf Serubabel** u. s. w. Sie hatten nunmehr einen ausdrücklichen Befehl Gottes für sich, was schon an sich ein Vorzug war, konnten nun aber auch nicht mehr zweifeln, daß der Bau gelingen werde. **Und fingen an zu bauen.** Eigentlich hätte es heißen sollen: sie fingen von neuem an; aber wir können davon absehen, daß בנה leicht s. v. a. wiederbauen ist; der erste Anfang war so lange her und hatte so wenig Erfolg gehabt, daß er nicht mehr in Betracht kam.

V. 3. Auch diesmal drohte allerdings eine Störung. בְּהִזְמְנָא, zu ihr, der Zeit, ist s. v. a. zu eben der Zeit, vergl. Dan. 3, 7. 8; 4, 33. Wieder trafen persische Beamte ein, diesmal aber thaten sie nur ihre Schuldigkeit. Thathnai, der Pechah von Abar-Nahara, von der ganzen ciseuphratensischen Provinz, war dem Serubabel, den Kores nur für Judäa als Pechah eingesetzt hatte (vergl. V. 14), übergeordnet; mit der Mission Serubabels war er vielleicht deshalb unbekannt, weil er erst später in sein Amt gekommen war. Der ihn begleitende Sch'thar-Bosnai wird zwar nicht wie Schimschai (Kap. 4, 8 f.) als Schreiber oder Kanzler bezeichnet, aber das ganze Auftreten bürgt dafür, daß er ebenfalls eine obrigkeitliche Person war. Ihre Genossen aber, die in V. 6 speziell seine, nämlich des Sch'thar-Bosnai Genossen heißen und als die Afarsakäer bezeichnet werden, sind nach V. 6 ebenfalls für Regierungsbeamte, wahrscheinlich für niedere zu halten. Auch diesmal mochten die Samaritaner mit im Spiele sein, indem sie auf den Tempelbau in Jerusalem aufmerksam gemacht hatten; sie hatten jetzt aber die Beamten, scheint es, nicht mit feindlicher Gesinnung zu erfüllen vermocht. Sie fragen einfach an, wer ihnen Befehl ertheilt habe, dies Haus zu bauen. לְבַנָא hier und in V. 13 fällt auf, da der Infin. im Chald. מִבְנָא lautet (vgl. V. 2. 17; Kap. 6, 8), oder מִבְנֵה, vergl. Kap. 5, 9. R. Norzi hat hier und in V. 13 in dem לבנא von ב ein Dagesch, aber von einer Assimilirung des מ kann, da es mit einem Vokal versehen ist, nicht die Rede sein. Es kommt in Betracht, daß das Sprachgefühl in Beziehung auf das מ im Infin. nicht ganz sicher gewesen sein dürfte; wie es hier dem Infin. in Kal, dem es sonst eigen ist, fehlt, so hat es sich dem Infin. in Pael und Aphel, vor dem es gewöhnlich fehlt, zuweilen, und demjenigen der passiven Konjugationen in den späteren Targummim immer vorgesetzt, vgl. Winer, Grammat. §. 12. — אַשְׁרְנָא, ein Wort von zweifelhafter Etymologie, wird in 3 Esra mit *τὴν στέγην ταύτην καὶ τὰ ἄλλα πάντα* (das Gebälk und alles andere), in der Alex. dagegen mit *τὴν χορηγίαν ταύτην* (diese h. Leistung = diesen Bau) übersetzt; aber schon durch diese Abweichung der einen Version von der andern wird es wahrscheinlich, daß es eine sichere Tradition über die Bedeutung nicht gegeben hat, daß die eine wie die andere Uebersetzung nur errathen ist. Die Vulg., der Syr. und die Rabbinen haben „Mauer" gedeutet, was wohl am ehesten das Richtige treffen dürfte, und zwar wohl nicht אשר (Gesen.), sondern אֲשׁוּן, näher אָשׁוּן (fest, stark) zu Grunde legend.

In **V. 4** folgt nach dem masoreth. Text die Antwort der Judäer. **Da sprachen wir zu ihnen.** Dieser Text ist aber in mehr als einer Beziehung auffällig. Die erste Pers. könnte freilich ganz wohl aus der Benutzung einer Quelle, deren Verfasser

bei dem Bau mitbetheiligt gewesen war, erklärt werden. Aber nach אמר sollte die direkte Rede folgen, während indirekt fortgefahren wird, so daß wir übersetzen müssen, nicht, da sprachen wir, sondern, da sagten wir zu ihnen, welches die Namen der Männer seien. Zudem sollte man, wenn die Judäer hier redeten, also auf die Frage in V. 3 antworteten, statt der Verweisung auf die Namen der Männer eine andere Antwort erwarten. Es liegt daher nahe, mit Berth. zu vermuthen, daß der Text irgendwie korrumpirt, daß namentlich die erste Person falsch ist, etwa aus V. 9 hier hereingenommen, daß dafür die dritte gelesen werden muß, so daß die persischen Beamten noch fortfahren: da sprachen sie zu ihnen, welches sind u. s. w., wie es auch nach V. 9 u. 10 von vornherein erwartet werden darf. Möglicherweise ist dann auch אֲדַיִן, das diesen zweiten Theil der Rede vom ersten in V. 3 fast zu sehr trennen würde, verschrieben. Schon die Alex. und 3 Esr. haben unsern Vers als Frage der persischen Beamten aufgefaßt, die erstere, indem sie setzte: τότε ταῦτα εἶποσαν, der letztere, indem er die vier ersten Worte völlig überging. Bedenklich ist es freilich, daß es so an einer Antwort von Seiten der Judäer fehlt; indeß kann dieselbe in Rücksicht auf V. 11 weggelassen sein. — Die Namen der betreffenden Männer kamen für die Beamten in Betracht, weil sie wissen mußten, an wen der König sich zu halten hätte. Statt שְׁמָהַת haben übrigens die genaueren Ausgaben richtiger שְׁמָהַת. — In V. 5 das vorläufige Resultat. **Das Auge ihres Gottes war über den Aeltesten der Juden,** ihnen Milde von Seiten der Beamten schaffend und sie vor einer Unterbrechung bewahrend; das Auge gerade, nicht die Hand, weil vor allem die Providenz und Weisheit in Betracht kommt, vgl. Ps. 34, 16; Sach. 4, 10; 1 Petr. 3, 12. Die שָׁבְיָן, den זְקֵנִים im Hebr. entsprechend, sind zugleich die שָׂרִים, Kap. 10, 8. Das Folgende ist zu übersetzen: **bis der Bericht an Darius gelangte und man dann ein Schreiben darüber zurück brächte.** Berth. versteht: bis ein Befehl von Darius einginge u. s. w. Aber טְעֵם braucht nicht das königliche Dekret zu sein; wenn dies Wort auch nicht den weitern Sinn von causa (Keil) annimmt, so hat es doch die Bedeutung von ratio, und zwar auch im Sinn von Rechenschaft (oder auch von Rücksicht). יְהַב טַעֲמָא Dan. 6, 3 heißt: Rechenschaft geben. So kann es hier auch von einem Bericht stehen, durch welchen Beamte ihrem König von einem wichtigen Vorkommniß und ihrer Beobachtung desselben Rechenschaft geben. Das לְ aber vor Darius kann nicht zur Umschreibung des Genitivs stehen; so wird es nur bei Zeitbestimmungen gebraucht. Dagegen ist es bei הֲלַךְ zur Angabe des Ziels ganz gesichert, vergl. Kap. 7, 13 u. a. Endlich, wenn nicht „an Darius" gemeint wäre, so stände das bloße הֲלַךְ zu unbestimmt. Sowohl 3 Esr. als auch die Alex. haben daher, obwohl frei übersetzend, richtig einen Bericht an Darius verstanden. Natürlich aber sind diese Worte nur vorbereitend für die folgenden: „und bis man ein Schreiben" u. s. w., als welche erst wirklich den gemeinten Zeitpunkt ausdrücken. יְהַךְ, ein Fut. zu הלך (vgl. Kap. 6, 5; 7, 13), wird von Winer §. 25 auf die besondere Wurzel הדך zurückgeführt, möglicherweise ist aber, wie sonst das ה vorn, so hier das ל von הלך verschluckt, und statt יְהַלַּךְ, יְהַךְ gesprochen worden. Das Schreiben, das zurückgebracht werden sollte, sollte sicher von Darius kommen; an ein solches von Thathnai u. s. w. zu denken, ist man nur veranlaßt, wenn man schon unter טְעֵם einen königlichen Befehl verstanden hat. Das Subj. von יְתִיבוּן ist das unbestimmte „man".

In **V. 6—17** der Bericht der Beamten an Darius; in V. 6 und 7a zunächst, ganz ähnlich wie in Kap. 4, 8—11 die Aufschrift, welche dieser Brief wahrscheinlich schon in der jerusalemitischen Urkundensammlung erhalten hatte: **Dies der Inhalt des Briefes, welchen Thathnai — — und Sch'thar-Bosnai und seine Genossen, die Afarsakäer,** u. s. w. Warum vor andern gerade die Afarsakäer, über welche zu Kap. 4, 9 zu vgl. ist, Sch'thar-Bosnai's Genossen, was hier s. v. a. Unterbeamte, waren, ob etwa als Stammverwandte oder sonst besonders ergebene Leute, müssen wir dahin gestellt sein lassen. — In V. 7 steht פַּתְגָּמָא seiner Etymologie gemäß (vgl. zu Kap. 4, 17), im weitern Sinn von Bericht, Botschaft, ähnlich wie טְעֵם in V. 5. שְׁלָמָא ist dem vorhergehenden כְּלָא lose beigegeben; Friede, Gesammtheit, s. v. a. Friede in Vollständigkeit.

V. 8: **Kund sei dem Könige** u. s. w.: ebenso begann der Brief in Kap. 4, 12; der diesmalige zeichnet sich aber dadurch aus, daß er zunächst einfachen, objektiven Bericht gibt. Juda bezeichnen sie als bloße מְדִינָה (s. zu Kap. 2, 1), den Gott der Judäer aber als den großen; daß sie ihm ähnlich wie die Samaritaner (Kap. 4, 1 ff.) eine gewisse Verehrung zollten, ist nicht gerade wahrscheinlich; vielmehr machte ihnen wohl nur die tiefe Ehrfurcht, die die Judäer vor ihm hatten, einen solchen Eindruck, daß sie meinten, er müsse (nämlich für seine Anbeter) ein besonders großer Gott sein. Was sie über den Bau sagen, soll offenbar andeuten, daß derselbe gut, fest, stattlich aufgeführt werde. **Aus Quadersteinen:** אֶבֶן גָּלָל, hier im Akkus. des Stoffes stehend, ist der nicht zu hebende, sondern nur fortzuwälzende, also der besonders schwere und große Stein (wie Kap. 6, 4), welcher nur zu großen, auf besondere Dauerhaftigkeit angelegten Gebäuden genommen wurde. Die Alex. hebt durch ihre Uebersetzung: λίθοι ἐκλεκτοί die Güte des Materials, 3 Esr. 6, 9, durch: λίθοι ξεστοὶ πολυτελεῖς zugleich die darauf verwandte Mühe sowie auch die Kostbarkeit hervor. **Und Holz wird eingesetzt in seine Wände.** Berth. versteht das Hineinsetzen der Balken in die Wände, etwa in die Zwischenwände oder auch das Aufrichten des Gerüstes an den

Außenwänden. Aber die Ausdrücke führen mehr auf das Auslegen der Wände mit künstlicher Holzarbeit (vgl. פְּחוּחִית Ps. 74, 6), ebenso die Absicht der Schreibenden, den Bau als einen sorgsam ausgeführten darzustellen. Freilich war die Arbeit in Wirklichkeit noch nicht soweit vorgeschritten, daß die Wände, die selber noch erst aus den Quadersteinen gebaut wurden, bereits getäfelt werden konnten. Aber daß der Eifer, den Haggai deutlich genug bezeugt, sich auch in der Weise erwies, daß die der Täfelei Kundigen sogleich mit an die Arbeit gingen, zumal da man sich wegen der drohenden Störungen möglichst beeilen mußte, ist nur wahrscheinlich. Die Eile heben die Beamten mit den letzten Worten ausdrücklich hervor: **und diese Arbeit wird hurtig gethan.** אָסְפַּרְנָא (vergl. Kap. 6, 8. 12. 13; 7, 17. 21. 26) erklärt sich aus dem Persischen und bedeutet eigentlich wohl: sehr thätig; אס ist wahrscheinlich das altpers. us oder os, sanskr. ut, welches eine Steigerung ausdrückt, wie unser „sehr", und parna ist ein Eigenschaftswort von dem altpers. par, zend. pere, thun, vollenden, vergl. Haug a. a. O. Zu מַצְלַח, es geräth, ist nicht das fem. עֲבִידְתָא (vgl. Kap. 6, 14; Dan. 6, 29), sondern ein „Es" Subj. — In V. 9 und 10 berichten sie dann zunächst ihre Frage. **Da frugen wir jene Aeltesten.** אִלֵּךְ, jene, welche, wie sich von selbst versteht, in Jerusalem an der Spitze standen. בְּרֵאשֵׁיהֹם wird hier viel natürlicher erklärt: an ihrer Spitze (vgl. 2 Chron. 20, 27), als: in der Eigenschaft als ihre Häupter (Berth., Keil); letztere Fassung von בְּ liegt schon an sich ferner, besonders aber da kein Verbum beigegeben ist. Den Plur., welchen die Vokale ausdrücken, kann man daraus erklären, daß sie in verschiedenen Gruppen, nämlich geschlechterweise (vgl. Neh. 3), arbeiteten. — Von V. 11 ab folgt hier nun aber auch die Antwort, welche die jüdäischen Häupter gaben: **Und folgendermaßen erklärten sie uns den Bericht,** nämlich den geforderten. לְמֵמַר = לֵאמֹר. **Wir sind seine, des Gottes — — Diener.** Das abundirende Suff. von עַבְרוֹהִי hebt besonders stark hervor, nicht, daß vor allem und allein sie Knechte Gottes sind (Berth.), sondern daß sie vor allem des Himmels-Gottes, nicht irgend eines niederen Wesens Diener sind; ausdrücklich bezeichnen sie deshalb Gott als den Gott Himmels und der Erde, d. h. als den höchsten, ja eigentlich allein wahren Gott; ohne Zweifel wollen sie andeuten, daß sie guten Grund haben und sehr wohl berechtigt sind, ihren Tempel zu bauen, und daß die Unrecht thun würden, welche ihrem Unternehmen widerstehen wollten. Eben deshalb fügen sie auch bei, daß ihr Gott dies Haus schon lange gehabt und in ihm schon längst eine würdige Verehrungsstätte besessen hat. **Und wir bauen dies Haus, welches gebaut war** — nicht חֲתִיבְנָא, es wurde einmal gebaut, sondern חֲוָא בְנָא, es war gebaut und bestand als eine Kultusstätte — **vor diesem viele Jahre,** — מִקַּדְמַת דְּנָה = vor dieser (gegenwärtigen) Zeit, — **und ein großer König Israels baute und vollendete es.** Es wäre ein Gegenbeweis gegen ihren Gott gewesen, wenn er sich nicht schon vor Alters eine würdige Verehrungsstätte verschafft und den König seines Volkes groß und mächtig gemacht hätte. Absichtlich sagen sie nicht: der große König Salomo, sondern ein großer König (das Genitiv-Verhältniß durch לְ ausdrückend); sie heben so den Begriff des großen Königs mehr an sich hervor. — V. 12. Freilich ist ja der Tempel zerstört worden, aber diese Thatsache beweist nicht gegen, sondern für ihn, nämlich für seine Heiligkeit. Nicht etwa seine Ohnmacht war daran schuld. **Deshalb, weil unsere Väter — — erzürnt haben.** לָהֵן bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende; denn es steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung von „deshalb", und ist hier sachlich s. v. a „nur deshalb". Daraus, daß es zuweilen nach negativen Aussagen den Sinn von „sondern" ausdrückt, folgt nicht, daß es auch Adversativpartikel sein und „dennoch" oder „jedoch" bedeuten kann. מִן־דִּי aber steht hier nicht im zeitlichen Sinn von „seitdem"; dann würden sie sich sehr ungenau ausdrücken, da die Väter ja Gott schon längst vorher, ehe er seinen Tempel preisgab, erzürnt hatten, sondern kausal = „weil", wie ja מִן ebensogut gebraucht werden kann, vergl. hebr. מֵאֲשֶׁר Jes. 43, 4. — סְתַר, eigentlich verbergen, heißt dann, ähnlich wie hebr. חִכְחִיד, „zerstören", in der Bibel zwar nur hier, in den Targumim aber häufiger. עַמְמָא könnte, wenn es das Suff. hätte, wenn also ה mit Mappik zu schreiben wäre, nur etwa „des Landes Volk" heißen; ארץ bleibt ja oft genug zu ergänzen. Doch bemerkt die Massora, daß Mappik nicht zu schreiben ist und R. Norzi und J. H. Mich. haben es weggelassen, so daß das ה als der in unserm Buche öfter vorkommende Vertreter von א zu nehmen ist. — V. 13. **Aber im ersten Jahr des Kores u. s. w.** Als die vorherbestimmte Strafzeit verlaufen war, wußte sich der Herr selbst bei einem Kores Anerkennung zu verschaffen, so daß nun die Wiederherstellung seines Tempels eine gute, gesicherte Grundlage hat, vgl. Kap. 1, 2; 6, 3. לְבְנָא wie Kap. 5, 3. — V. 14. **Und auch die Gefäße — nahm der König Kores u. s. w.** So groß war die Anerkennung, die Kores dem wahren Gott zollte, daß er seine Verehrung nicht blos erlaubte, sondern mit Opfern beförderte, so daß der Tempelbau, wenn die Gefäße nicht eines angemessenen Ortes entbehren sollten, um so nothwendiger wurde. הֵיכְלָא steht hier, wie das erste, so natürlich auch das zweite- und drittemal im Sinne von Tempel, vergl. בֵּית אֱלָהָיו Kap. 2, 7. וְיַהִיבוּ ist wohl das konjugirte Part. Pass. = und sie wurden gegeben, nicht das aktive Prät. = sie gaben, für: man gab (gegen Berth.); im letztern Fall müßte man dahinter das Obj. חִמּוֹ erwarten, was sonst hier nicht weggelassen wird; auch ist das Jod in der zweiten Silbe nur bei intranf. oder pass.

Bedeutung gewöhnlich. **Dem Scheschbazzar ist sein Name,** — so unbestimmt, wie wir etwa sagen: dem Scheschb., wie er heißt. Ueber diesen Namen siehe zu Kap. 1, 8. Wie Hagg. 1, 1 u. a. wird Serubabel hier als Pechah bezeichnet, während Kap. 1, 8 als Fürst, נָשִׂיא, Juda's. — V. 15. **Und er sprach zu ihm: diese Gefäße nimm** u. s. w. Im Zusammenhang mit der Herausgabe der Gefäße hat Kores den Tempelbau ausdrücklich angeordnet. Statt אֵלַּה ist das K'ri wie 1 Chron. 20, 8 אֵל. Die drei unverbundenen Imper. „nimm, gehe fort, leg nieder" fassen die drei Akte gewissermaßen zu einem zusammen, drücken so aber auch den Eifer aus, den Kores hatte, und den auch Scheschbazzar beweisen sollte. אֲחַת kann trotz des Chatef-Patach nur Imper. in Aphel von נחת sein, wovon in Kap. 6, 1 das Partiz., und in Kap. 6, 5 das Fut. — Die letzten Worte: **und das Haus Gottes soll gebaut werden,** schließen sich als eine nothwendige Vervollständigung des: **leg sie im Tempel nieder** sachlich durch ein „nämlich" an. — V. 16. **Da kam dieser Scheschbazzar,** nämlich von Babel nach Jerusalem, **legte die Grundfesten** u. s. w. Auch vor יְהַב fehlt die Kopula, weil sich die beiden Akte aufs engste mit einander verbinden. אֲשְׁרֵא wie Kap. 4, 12. Es kann hier nur die in Kap. 3, 8—10 berichtete Grundsteinlegung gemeint sein. Die folgenden Worte: **von da bis jetzt wird es gebaut und ist noch nicht fertig,** haben wohl den Zweck, die jetzige Thätigkeit als eine bloße Fortsetzung des von Kores angeordneten Baus, also als etwas durchaus Berechtigtes erscheinen zu lassen. Jedenfalls lag es ganz in dem Interesse der Judäer, davon, daß Kores nachher eine Unterbrechung hatte eintreten lassen, zu schweigen, und es folgt aus unserer Darstellung nichts gegen die Thatsächlichkeit derselben. Wäre aber das ausdrückliche Verbot des Artasasta in Kap. 4, 17 ff. schon vorhergegangen, so hätten die Judäer wohl gesagt, daß dasselbe nur durch die völlig grundlosen Verleumdungen der Samaritaner herbeigeführt sei, sie hätten es dann für ihre nothwendige Aufgabe ansehen müssen, diese Verleumdungen zu widerlegen. שְׁלֵם kommt im biblischen Chald. nur hier vor, dagegen oft genug im Targ. und Syr., und zwar im Sinn von „vollständig und fertig werden". — In V. 17 schließen die Beamten daran den Vorschlag: **Und nun, wenn es dem König gut scheint, so werde nachgesucht im Schatzhause** u. s. w. טַב עַל, vgl. 7, 18: Dan. 6, 24, wie im späteren Hebr. טוֹב עַל Esth. 1, 19, gut nach jemandes Dafürhalten. גִּנְזָא, hebr. גְּנָזִים, (Esth. 3, 9; 4, 7), sind die Schätze; wahrscheinlich von גנז = כנס ansammeln und dshanasa verbergen, aber zugleich zusammentreffend mit dem arischen gaza, vgl. גִּזְבַּר Esr. 1, 8, dagegen גִּנָּזֵךְ 1 Chron. 28, 3. Aus unserer Stelle und Kap. 6, 1 erhellt, daß in den Schatzhäusern auch schriftliche Dokumente aufbewahrt wurden. **Ob von König Kores ein Befehl gegeben ist** u. s. w. חֵן hier = „ob", wie auch Jerem. 2. 10. Zu שָׁרִים s. zu Kap. 4, 19. רְעוּת, vgl. Kap. 7, 18, von רצה = רעה ist voluntas, Meinung.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. Trotz der großen Willigkeit, welche die neue Gemeinde zunächst ausgezeichnet hatte (vgl. zu Kap. 3), verfiel sie doch alsbald, als sich ihrem Werke Schwierigkeiten entgegenstellten, in Trägheit und Verweltlichung, vgl. Haggai's Weissagung. Immer wieder hat sie es nöthig, daß Gottes Wort sie aufrüttelt, ermuntert, stärkt und mit Freudigkeit erfüllt. In der That aber läßt es der Herr seinerseits nicht fehlen: wo nur noch irgend Kräfte vorhanden sind, wenn sie auch schlummern, da weckt er sie auf. Je bedürftiger wir aber seines Weckrufes sind, und je mehr derselbe ein Ausfluß unverdienter Gnade und beschämender Treue ist, desto williger sollten wir sein, ihn zu hören und ihm zu folgen.

Zu V. 1—5. Obwohl die Gemeinde, als sie von den Propheten aufgefordert und durch deren Verheißungen gestärkt wurde, leicht hätte meinen können, daß nun der Bau des Tempels, ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen, vollendet werden würde, mußte sie sich dennoch alsbald eine Anfrage von Seiten der persischen Beamten gefallen lassen, die leicht wieder eine Störung in ihrem Gefolge hätte haben können. Solche Prüfungen verhängt der Herr selbst dann noch und dann oft erst recht, wenn sein eigenes Wort der Antrieb zu einem Unternehmen oder Verhalten gewesen ist. Selbst dann noch und dann besonders muß der Glaube durch Prüfungen gekräftigt werden. Die Gemeinde ließ sich diesmal das Dazwischenkommen der persischen Beamten nicht zu sehr befremden; sie wurde deshalb nicht kleinmüthig und ließ sich dadurch vom Bau nicht abhalten; in der schonenden Zurückhaltung der Beamten sah sie vielmehr Gottes Einwirkung und Fürsorge. So gilt es für die Kirche, immerdar, so lange sie mit dem Herrn im Bunde steht, das Widerwärtige, ob es auch drohlich aussieht und verderblich werden könnte, für klein, das Günstige aber, ob es auch zunächst unscheinbar ist, für groß und wichtig zu achten. Die Genügsamkeit, bei der man auch für das Kleine dankbar zu sein sich gedrungen fühlt, und der Glaube an Den, der alles in seiner Hand hat, müssen sie dazu anleiten. Die Welt macht es umgekehrt.

Zu V. 6—17. Die Obrigkeit gibt sich, wie aus Kap. 4 hervorging, öfter dazu her, den Verleumdern zum Werkzeug zu dienen. Aber abgesehen davon, daß sie selbst in solchem Falle Gottes Absichten verwirklichen helfen muß, wird sie doch leicht, auch wenn sie eine rein weltliche und heidnische ist, durch ihr Amt und ihre Aufgabe vor solchen Verirrungen bewahrt. In unserm Kapitel verfährt sie als eine rechte Obrigkeit; sie hört den Bericht der Judäer ruhig an und bringt ihn ohne Entstellung vor den König. Brentius bemerkt mit Recht: vides differentiam inter calumniatores et bonos ac pro-

bos viros. Una eademque causa erat aedificii templi, unus idemque populus Judaeorum; attamen hujus populi causa aliter refertur ab impiis calumniatoribus, aliter a bonis viris. Wieviel schlimmer würde die jüdäische Gemeinde daran gewesen sein, wenn sich die Samaritaner ohne die persischen Beamten mit ihr hätten zu thun machen dürfen. Die Kirche darf daher, auch wenn sie von der weltlichen Obrigkeit zuweilen Unrecht zu leiden hätte, nie vergessen, Gott von Herzen dafür dankbar zu sein, daß es überhaupt Obrigkeit gibt, vgl. Röm. 13, 1 ff. u. a.

Zu V. 11 u. 12. Die Gemeinde hielt mit ihrem Glauben, als es darauf ankam, vor der Obrigkeit von ihrem Vorhaben Rechenschaft zu geben, nicht zurück, legte vielmehr auch vor den Heiden ein offenes Bekenntniß ab, ohne zu fürchten, mit ihrer Behauptung, dem allein wahren Gotte zu dienen, lächerlich zu werden. Um den Verdacht, als wäre ihr Gott ohnmächtig gewesen, abzuwehren, gestand sie die Sündigkeit ihrer Väter ein und pries Gottes Heiligkeit. Gottes Ehre ging ihr über die Ehre der Väter und der Nation. Wohl der Kirche, wenn ihr selbst die Welt das Zeugniß geben muß, wie sie es hier der jüdäischen Gemeinde gibt, daß sie ein so gutes Bekenntniß abgelegt hat. Wenn mit solchem Bekenntniß Herz und Hand übereinstimmen, so liegt darin die Macht, welche die Welt überwindet.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—5. Wie wehrt der Herr unserer Verweltlichung? 1) Durch sein mahnendes Wort. Starke: Getreuer Lehrer Amt ist, die müden Hände und die strauchelnden Knie stärken (Jes. 35, 3); 2) durch die Prüfungen, die er sendet, besonders durch die Erschwerung der Ausrichtung seines eigenen Wortes; 3) durch Fürsorge und Bewahrung (V. 5). Brentius: Multa hic notanda. Primum, quod Deus saepenumero nos a bono proposito impedit, non ut non exequamur, sed ut clarius et illustrius exequamur. Deinde, quod sit ingenium vulgi: mox enim putat, numquam fore, ut promoveat (sc. Deus opus suum, si aliquamdiu intermittatur). — Die Bewegungen, welche die Entwickelungen und Fortschritte im Reiche Gottes hervorrufen: 1) Es bewegt sich die Gemeinde infolge der göttlichen Weckstimme; sie gewinnt neuen Muth und greift den ihr obliegenden Bau mit neuer Freudigkeit an. Starke: Ob es gleich bisweilen nicht geringe Gefahr auf sich hat, dasjenige gehorsamlich zu verrichten, was Gott durch sein Wort befohlen, so sollen wir gleichwohl gehorchen u. uns durch keine Gefahr abschrecken lassen. 2) Es bewegt sich die Welt, die den Vorgängen im Reiche Gottes nicht ruhig zusehen kann, zumal wenn die Gemeinde ihr staatlich untergeordnet ist, sie muß aber in ihrer Weise Gottes Sache fördern helfen. 3) Es bewegt sich Gott selber, er richtet mit besonderer Fürsorge und Weisheit sein Auge auf die Führer der Gemeinde und streckt seine Hand aus, Schutz und Hülfe zu schaffen.

Ueber V. 11 u. 12. Das rechte Bekenntniß. 1) Seine Veranlassung, — die Obrigkeit verlangt Rechenschaft, — 2) sein Inhalt, — Gottes Gnade und Wahrheit u. die eigene Sünde, — 3) sein Zweck, — die Gründung einer Hütte Gottes bei den Menschen. — Der rechte Inhalt eines gläubigen Bekenntnisses. 1) Gottes Gnadenthaten, — er hat sich durch sie schon von Alters her Anbetung verschafft. Starke: Wenn wir die Lehre, damit Christus und seine Apostel Gott einen geistlichen Tempel erbaut haben, von den Menschensatzungen reinigen, so bringen wir keine neue Lehre auf die Bahn, sondern richten den verderbten Tempel Gottes wieder auf. 2) Gottes Heiligkeits-Erweisungen, — er hat seiner Kirche Abhängigkeit und Entbehrungen auferlegt, um ihrer Sünde willen. Starke: Auch unserer Voreltern Sünden sollen wir nicht bemänteln, und wo sie geirret, es bekennen. 3) Gottes Machtäußerungen, — er hat selbst einem Kores, selbst der mächtigsten Weltmacht Anerkennung abgerungen, und sie zur Wiederherstellung seiner Verehrung dienstbar gemacht.

B. Darius' Antwort, des Tempels Vollendung, und erste Passahfeier (Kap. 6).

I. Darius Antwort (V. 1—12).

Darauf erließ der König Darius einen Befehl. Und sie suchten nach im Hause der Urkunden, 1
wohin sie die Schätze niederlegten, in Babel. *Und gefunden wurde in Achmetha, in der Burg, 2
welche in der Landschaft Medien liegt, eine Schriftrolle, und also war darin zum Gedächtniß
geschrieben: *Im ersten Jahre des Königs Kores gab der König Kores einen Befehl in Betreff 3
des Hauses Gottes zu Jerusalem: Das Haus werde gebaut als eine Stätte, an der man Opfer
darbringt, und deren Grundfesten tragfähig sind, seine Höhe sei sechzig Ellen und seine Breite
auch sechzig Ellen. *Wände von Quadersteinen seien drei und eine Wand sei von neuem Holz, 4
und die Ausgabe dafür werde vom Hause des Königs dargereicht. *Und auch die Gefäße des 5
Hauses Gottes von Gold und Silber, welche Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem
nahm und nach Babel brachte, gebe man wieder, daß sie in den Tempel zu Jerusalem an ihren
Ort kommen und in das Haus Gottes gelangen. — Wohlan also, Thathnai, Landpfleger jenseit 6
des Stromes, Sch'thar-Bosnai und ihr Afarsakäer, als ihre Genossen, die ihr jenseit des Stromes
seid, bleibt ferne von dort, *lasset zu die Arbeit an diesem Gotteshause, daß der Landpfleger 7
der Judäer und die Aeltesten der Judäer dieses Gotteshaus bauen an seiner Stätte. *Auch 8
wird von mir Befehl gegeben in Betreff dessen, was ihr thun sollt an diesen Aeltesten der
Judäer, daß sie dieses Gotteshaus bauen: von den Geldern des Königs, von den Einnahmen

jenseit des Stromes soll mit Fleiß die Ausgabe diesen Männern dargereicht werden, was nicht
9 einzustellen ist. *Und was nöthig ist an jungen Stieren und an Widdern und an Lämmern
zu Brandopfern für den Gott des Himmels, an Weizen, Salz, Wein und Oel nach dem Worte
der Priester in Jerusalem, soll ihnen dargereicht werden Tag für Tag, daß nicht eine Unter-
10 lassung eintrete, *damit sie darbringen Wohlgeruchsopfer dem Gott des Himmels und für
11 das Leben des Königs und seiner Söhne beten. *Auch wird von mir befohlen, daß, so irgend
ein Mensch diesen Erlaß ändert, ein Balken aus seinem Hause gerissen und er daran aufgespießt
12 und angeschlagen und sein Haus um deßwillen zu einem Misthaufen gemacht werde. *Der
Gott aber, der seinen Namen dort wohnen gemacht hat, stürze alle Könige und Völker, welche
ihre Hände ausstrecken, daran zu ändern und dieses Gotteshaus in Jerusalem zu verderben. Ich,
Darius habe den Befehl gegeben, mit Fleiß soll er ausgeführt werden.

II. Des Tempels Vollendung und Einweihung (V. 13—18).

13 Da thaten Thathnai, der Landpfleger jenseit des Stromes, Sch'thar-Bosnai und ihre Ge-
14 nossen, dieweil der König Darius geschickt hatte, demgemäß mit Fleiß. *Die Aeltesten der
Judäer aber bauten und vollendeten durch die Weißagung Haggai's, des Propheten, und
Sacharja's, des Sohnes Iddo's, ja bauten und brachten zu Stande auf Befehl des Gottes
Israels und auf Befehl des Kores, und Darius und Artasasta, des Königs von Persien.
15 *Und fertig wurde dies Haus bis zum dritten Tage des Monats Adar im sechsten Jahre des
16 Königthums des Königs Darius. *Und die Kinder Israel, die Priester und Leviten und die
übrigen Kinder der Gefangenschaft veranstalteten die Einweihung dieses Gotteshauses mit
17 Freuden, *und opferten zu der Einweihung dieses Gotteshauses hundert Stiere, zweihundert
Widder, vierhundert Lämmer, und zwölf Ziegenböcke zu Sündopfern für das ganze Israel,
18 nach der Zahl der Stämme Israels, *und stellten auf die Priester in ihren Klassen und die
Leviten in ihren Abtheilungen zu dem Dienste Gottes in Jerusalem nach dem Schriftbefehl
des Buches Moses.

III. Feier des ersten Passahfestes (V. 19—22).

19 Die Kinder der Gefangenschaft feierten aber das Passah am vierzehnten Tage des ersten
20 Monats. *Denn die Priester und Leviten hatten sich gereinigt, wie ein Mann, so daß sie
alle rein waren; und letztere schlachteten das Passah für alle Kinder der Gefangenschaft und
21 für ihre Brüder, die Priester und für sich selber. *Und die Kinder Israel, die aus der Ge-
fangenschaft zurückgekehrt waren, und alle, die sich von der Unreinheit der Landesvölker zu
22 ihnen abgesondert hatten, zu suchen den Herrn, den Gott Israels, aßen, *und feierten das Fest
der ungesäuerten Brode sieben Tage in Freude, denn erfreut hatte sie der Herr und gewandt
hatte er das Herz des Königs zu Assur zu ihnen, zu stärken ihre Hände in dem Werke des
Hauses Gottes, des Gottes Israels.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—12. Darius' Antwort. Je wichtiger die Entscheidung war, welche Darius infolge des Briefes seiner Beamten erließ, und je größere Folgen sie hatte, indem sie nach so langer Wartezeit endlich eine neue, bedeutungsvolle Wendung herbeiführte, desto kürzer wird sie eingeleitet. Die ersten Worte: **Darauf erließ der König Darius einen Befehl** scheinen nur auf den Befehl, eine Nachforschung anzustellen, zu gehen, dienen aber in Wahrheit sofort auch zur Einleitung des Befehls, welcher an Thathnai u. s. w. erging, vgl. V. 6. Es ist, als wenn die folgende Erzählung: **und sie suchten nach** u. s. w. blos als eine Motivirung des von V. 6 ab folgenden Erlasses mit aufgenommen wäre. Ohne Zweifel ist sie als Grundlage oder Einleitung in dem Erlaß des Darius an Thathnai mit enthalten gewesen. Ueber das Haus der Schriften, wohin sie zugleich die Schätze niederlegten, vgl. zu Kap. 5, 17. מְהַחְתִּין ist das Partiz. in Aphel von נחת, vgl. Kap. 5, 15. In Babel wurde nachgesucht, aber gefunden wurde das betreffende Schriftstück in Achmetha, nachdem man wahrscheinlich durch eine Notiz im babylonischen Archiv in Betreff der Urkunden aus Kores' Zeit auf das Archiv in Achmetha verwiesen war. Auf sassanidischen Münzen scheinen die Buchstaben אחם diese Stadt zu bezeichnen, vgl. Mordtmann, D.-M. Zeitschr. VIII S. 14. Altpersisch aber heißt Achmetha wahrscheinlich Hagamatha, griechisch ist es Ἀγβάτανα (Herod. I, 98) oder Ἐκβάτανα (Judith 1, 14), die von Dejokes erbaute Sommerresidenz der persischen und parthischen Könige, die Hauptstadt von Groß-Medien in der Nähe des jetzigen Hamadan. Das Archiv befand sich speziell in der Burg, בִּירָה = ἡ βάρις, welche wie den Palast selbst, so auch die Regierungsgebäude umfaßte. Nach בְּגַוָּהּ (weniger

bezeugt ist in der letzten Silbe ein Kamez) sollte man sofort den Inhalt des Schriftstücks erwarten; auch mag הִכְרוֹנָה (st. emph. von הִכָּרוֹן) wohl eine Aufschrift gewesen sein, die in dem Schriftstück selber stand, etwa so viel als memorandum; indessen ist es hier zum Vorhergehenden gezogen: als memorandum stand darin geschrieben. Der Inhalt folgt erst in V. 3—5. Der 3. Vers enthält zunächst wahrscheinlich stereotype Eingangsformeln; zuerst das Datum: **Im ersten Jahre des Königs Kores** (wie Kap. 5, 13), dann den kurzen Eingang: **König Kores gab Befehl**, dann eine Inhaltsangabe, — denn die folgenden Worte: **das Haus Gottes in Jerusalem** stehen für sich allein und bilden gewissermaßen eine Ueberschrift. Dann der Befehl: **das Haus soll gebaut werden als eine Stätte, an der man Opfer darbringt und deren Grundfesten tragfähig sind.** אֲתַר steht vor dem Relativsatz im st. constr., ähnlich wie מְקוֹם Hos. 2, 1 u. a. וְאֲשׁוּחַ. מְסוֹבְלִין ist schwerlich zu deuten: seine Grundfesten mögen sie aufrichten (Keil) oder mögen aufgerichtet werden (Gesen. im thes.). In diesem Sinne wäre dieser Zusatz überflüssig; statt des Partiz. wäre ein Optativ zu erwarten; durch das Partiz. koordinirt er sich dem vorhergehenden Relativsatz, nicht dem Hauptsatz: das Haus Gottes möge gebaut werden; סבל, welches nur an sehr vereinzelten Stellen dem Hebr. נשׂא gleichsteht, im Targ. 5 Mos. 24, 15 und in der samarit. Uebersetzung von 1 Mos. 13, 10) bedeutet wie im Hebr. ohne Zweifel auch im Chald. zunächst und zumeist schleppen, eine Last tragen. Am gesichertsten scheint also die Erklärung: deren Grundfesten lasttragend, d. i. tragfähig, für das darauf aufzurichtende Gebäude haltbar sind. Kores dürfte dabei sein, in seiner Weise kurz anzugeben, warum gerade das Haus Gottes in Jerusalem gebaut werden solle. Es ist eine Stätte, wo man schon von Alters her Opfer bringt, also eine längst geheiligte Stätte, und zudem sind da die Grundfesten noch vorhanden und in einem tragfähigen Zustande. Die beiden Partiz. stehen, so gefaßt, zeitlos. Die Vulg. und auch die Rabbinen lassen diese Fassung noch durchblicken, indem sie verstehen: ponant fundamenta supportantia. Obwohl es nahe liegt, anzunehmen, daß dieser zweite Relativsatz dem ersten synonym sein sollte, so hat doch keine Textesänderung, die man etwa vornehmen könnte (אֲשִׁירִין für אֲשִׁירִין) etwas Einleuchtendes. Während allerdings 3 Esra διὰ πυρὸς ἐνδελεχοῦς hat, scheinen schon die Sept., obwohl sie sehr frei übersetzten (καὶ ἔθηκαν ἔπαρμα) unsern Text gelesen zu haben. — Damit das Haus groß und erhaben genug werde, bestimmt Kores auch sofort seine Höhe und Breite (vgl. zu פַּתְבְּרֵהּ Dan. 3, 1), und zwar beide auf 60 Ellen, auf das Doppelte des salomonischen Tempels, vgl. 1 Kön. 6, 2. Selbst wenn an unserer Stelle die bürgerliche Elle der exilischen Zeit gemeint wäre, 1 Kön. 6, 2 dagegen die alte mosaische oder h. Elle (2 Chron. 3, 3), welche nach Ezech. 40, 5; 43, 13 eine Handbreite länger war als erstere, nämlich $18^1/_2$ rhein. Zoll, wäre der Unterschied immer noch bedeutend genug. Wahrscheinlich aber ist auch hier die mosaische Elle gemeint. Die Maße für den neuen Tempel scheinen, da sie gerade doppelt so groß sind, mit Beziehung auf die des alten und im Anschluß an sie gewählt zu sein. Wahrscheinlich glaubte Kores die Sache des Tempels nicht zu der seinigen machen zu dürfen, ohne Salomo wenigstens um das Doppelte zu überbieten. Vielleicht erklärt es sich von hier aus auch, warum er nichts über die Länge bestimmt. Wahrscheinlich wußte er, daß eine größere Länge als die des salomon. Tempels nicht wünschenswerth war, weil sonst das Tempelgebäude unverhältnißmäßig viel Platz weggenommen und die Ausdehnung der Vorhöfe, für die vor allem Platz nöthig war, allzusehr beschränkt hätte. Da er nun in dieser Beziehung nicht wohl über Salomo hinausgehen konnte, bestimmte er lieber gar nichts. Das salomon. Tempelgebäude hatte eine Länge von 60 Ellen, 20 Ellen für das Allerheiligste und 40 Ellen für das Heilige, und außerdem noch eine Vorhalle von 10 Ellen gehabt. Dazu war dasselbe noch an den beiden Längsseiten und hinten von einem Anbau von 5 Ellen Breite umgeben gewesen. Wesentlich auf dieselben Maße beschränkte sich sogar noch die Länge des herodianischen Tempels. Wollte man aber über dieselben nicht hinausgehen, so waren die 60 Ellen Breite nur als ein Maß der äußeren, die Seitenanbauten mit umfassenden Breite zu verwenden, wenn man nicht die durch die Stiftshütte geheiligten und durch den salomonischen Tempel fast durchweg beibehaltenen Verhältnisse völlig verlassen wollte. Das Allerheiligste war in beiden, in der Stiftshütte und im salomon. Tempel, ein Kubus gewesen, und das Heilige wieder hatte die doppelte Länge dieses Kubus gehabt, und diese Anlage scheint für das Wesentlichste gegolten zu haben. Die innere Breite des zweiten Tempels konnte demnach nicht wohl mehr betragen, als sie im ersten Tempel betragen hatte, und als sie auch nachher im herodianischen Tempel betrug, nämlich 20 Ellen (mit Keil, gegen Merz, Herzogs Real-Enc. XV, S. 513 u. Berth.). So blieb dann allerdings für die Seitenanbauten etwas viel Raum. Rechnen wir darauf auf jeder Seite 10 Ellen, während beim salomon. Tempel nur 5 Ellen darauf gekommen waren, indem die Breite dort im Lichten 20, im ganzen 30 Ellen betragen hatte, so bleiben noch 20 Ellen für die 4 Mauern, die auch im herodian. Tempel so viel Platz wegnahmen. Ob demgemäß auch die innere Höhe beschränkt, ob sie wenigstens im Allerheiligsten auf das Maß der Länge und Breite verringert war, etwa durch Anbringung von Obergemächern, wie sie auch im salomon. Tempel bestanden hatten, dort 10 Ellen wegnehmend, wissen wir nicht. Im herodianischen gab man dem Allerheiligsten ebenso gut wie dem Heiligen eine innere Höhe von 60 Ellen, während noch 40—60 Ellen Höhe für die Obergemächer verwendet wurden. Und

möglich ist es, daß auch schon Serubabel und Josua in Beziehung auf die Höhe freier verfuhren; eine innere Höhe von blos 20 Ellen wäre bei einer äußern von 60 fast zu unverhältnißmäßig gewesen. Daß sie aber die äußere Höhe wirklich bis auf 60 Ellen brachten, scheint aus Jos. (Arch. XV, 11, 1) zu folgen.[1] —

Der **4. V.** gibt noch weitere Bestimmungen, ist aber schwer verständlich. נְדָבָה steht in den Targ. für das hebr. טוּר, welches von טוּר circumire die herumlaufende Wand oder Mauer, (Ezech. 46, 23), aber auch die Reihe (2 Mos. 28, 17 u. a.; so auch wohl 1 Kön. 7, 3. 4) bedeutet. Fritzsche zu 3 Esr. 6, 25, Keil und Merz (l. c.) halten sich an die Bedeutung Reihe oder Schicht und verstehen demgemäß: die Mauern sei's des Tempels (Fritzsche), sei's des inneren Vorhofs (Keil und Merz) — von letzteren ist 1 Kön. 6, 36 ganz entsprechend gesagt, daß Salomo sie baute שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֹתֹת אֲרָזִים — sollten von unten herauf drei Lagen Quadern und eine Lage Gebälk haben. Aber daß die Mauern des Tempelgebäudes selbst, an die allein sich hier nach V. 3 denken ließe, aus 4 solchen Schichten gebaut werden sollten, ist schon darum höchst unwahrscheinlich, weil eine solche nicht vollständig massive Bauart im Orient sonst nicht vorgekommen ist. Wären aber die Mauern des inneren Vorhofs gemeint, so hätten die nothwendig erwähnt werden müssen, oder wäre etwas weggeblieben, was ursprünglich im Edikt des Kores zur Verdeutlichung gestanden hätte (Merz), so wären unsere Worte am besten ebenfalls weggelassen worden. Dazu kommt, daß auch טוּר an der so genau entsprechenden Stelle 1 Kön. 6, 36 sehr wahrscheinlich eine andere Bedeutung hat. Es ist sehr beachtenswerth, daß טוּר sowohl hier als auch gleich wieder 1 Kön. 7, 2 und ebenso Ezech. 46, 23 in Beziehung auf vierseitige Räume vorkommt, welche ringsherum eingeschlossen waren, gerade wie die נְדָבָה an unserer Stelle stehn. So liegt nichts näher, als darunter die vier Seiteneinfassungen zu verstehen, welche den Raum umkreisen, mögen es nun Mauern, wie beim Vorhofe 1 Kön. 6, 36; Ezech. 46, 23, oder Seitengebäude, die einen viereckigen Raum umgeben wie 1 Kön. 7, 2, sein. Der Sinn von 1 Kön. 6, 36 ist dann, daß Salomo den inneren Vorhof auf drei Seiten mit Mauern von Werkstücken, auf der einen Seite dagegen, ohne Zweifel auf der vordern, wo sich der Haupteingang befand, wo also wahrscheinlich ein großes Thor war, mit einer Einfassung von behauenen Cedern versehen habe. Unsere Stelle aber besagt dann, daß drei von den Tempelwänden oder Mauern, denn um die nur kann es sich nach V. 3 handeln, aus Quadersteinen, daß die eine aber, nämlich die vordere, die in der Hauptsache eine große Thür bilden mußte, aus Holz bestehen sollte. Zur Bestätigung dieser Auffassung gereicht es, daß auch im herodianischen Tempel noch die Eingangsseite des Heiligen von einer einzigen großen Flügelthür, die 16 Ellen breit war, gebildet wurde. Aehnlich wurde dann übrigens wohl auch, wie aus 1 Kön. 6, 36 zu schließen steht, der innere Vorhof eingefaßt. — Statt חֲדַת „neu" neben אָע „Holz" liegt es nahe חֲדָה „eine" zu lesen, wie denn schon die Alex. εἷς gesetzt hat; indeß fehlt dies Zahlwort auch 1 Kön. 6, 36. נַפְקָא von נָפַק (im Aph. ausgeben) ist die Ausgabe, und zwar hier diejenige, die der Tempelbau verursacht. **Von dem Hause des Königs** ist nach V. 8 s. v. a. von den königlichen Einkünften diesseits des Stromes. — Der 5. V. fügt noch die so wichtige Zurückgabe der Tempelgeräthe bei. Der Sing. וְאָנָה, über dessen Form zu Kap. 5, 5 zu vgl. ist, erklärt sich nach dem vorhergehenden Plur. daraus, daß sich die verschiedenen Gefäße in die eine Masse derselben zusammenfassen. תֶּחֱת, so geschrieben und vokalisirt, ist die zweite Person Imperf. in Aphel, mit der transit. Bedeutung gelangen lassen, vgl. Kap. 5, 15: „die mögest du gelangen lassen in das Haus Gottes". Will man diesen Sinn festhalten, so muß man annehmen, daß das Edikt des Kores an einen einzelnen Mann, etwa an Serubabel selbst, gerichtet war, und daß sich Kores an den nun unmittelbar wendet. Indeß hat der Uebergang zur Anrede hier immer etwas Auffälliges und Abruptes, und es empfiehlt sich, in תֶּחֱת eine dritte Person Fem. Imperf. in Kal zu finden, die allerdings תֶּחוֹת, allenfalls תֶּחֱת lauten müßte, mit dem unbestimmten Subj. „es".

V. 6. An Kores' früheres Edikt schließt sich nun Darius' Anordnung so günstig und vorsorglich für die Juden an, daß es ist, als hätte letzterer ersteres aus Pietät nicht blos bestätigen, sondern sogar überbieten wollen. Wenn es der kleinen jüdäischen Gemeinde schwer fallen konnte, den Kultus in Jerusalem nach den Vorschriften des Gesetzes zu pflegen, indem ein großer Aufwand besonders zu den Opfern nöthig war, so half ihr Darius durch seine große Freigebigkeit diese Last tragen. Zuerst stellt er in V. 6 u. 7 fest, daß seine Statthalter nicht hinderlich sein sollten. Ueber den unvermittelten Anschluß von V. 6 an das Vorhergehende: **Wohlan nun, Thathnai** u. s. w., vgl. zu V. 1. **Und ihre Genossen, ihr Afarsakäer** ist s. v. a.: und die ihr ihre Genossen seid u. s. w. Im übrigen vgl. zu Kap. 5, 3. 6. **Seid oder haltet euch fern von dort,** — schreitet nicht belästigend oder gar hindernd ein. — **V. 7. Lasset zu,** — שְׁבַק c. Accus. heißt: etwas sich überlassen oder zulassen — **die Arbeit dieses** — nämlich des von euch in Frage gebrachten — **Gotteshauses.** וּלְשַׁכְלֵל ist hier neben פַּחַת deutlich zweites Subj. zu: sie mögen bauen. לְ steht hier

[1] Wenn Josephus hier den Herodes sagen läßt, daß dem zweiten Tempel an der Höhe des salom. 60 Ellen fehlten, so erkennt er dem zweiten eine Höhe von 60, dem salomon. aber eine von 120 Ellen zu, letzteres ohne Zweifel auf Grund von 2 Chron. 3, 4, wo infolge eines Irrthums oder Schreibfehlers der Halle des salomon. Tempels eine Höhe von 120 Ellen gegeben ist.

also, wie so bestimmt nicht oft, zur Einführung eines Subjekts, vgl. etwa Jes. 32, 1 und Dan. 4, 33, und zwar ohne gerade שָׁבַר vor פַּחַת hervorzuheben (gegen Keil). — In V. 8 sodann ordnet Darius an, daß seine Beamten die Kosten des Baues bestreiten sollen. **Und von mir wird Befehl gegeben**, vgl. Kap. 4, 19; לָמָא = in Beziehung auf das, was ihr thun sollt, vgl. לְ־ bei צְוָה Jes. 23, 11; Psalm 91, 11; 2 Kön. 20, 1. עִם steht hier bei עֵבֶר nicht anders als bei עָשָׂה im Hebr., vgl. 1 Mos. 24, 12 f. Es entspricht in etwas dem deutschen „an", drückt aber noch mehr das „zu Gunsten" aus. לְמִבְנָא = damit sie bauen. Die zweite Vershälfte **und von den Geldern des Königs, der Steuer** u. s. w. enthält die Hauptsache des, was die königlichen Beamten thun sollen, so daß וְ s. v. a. „und zwar" ist. אֶסְפַּרְנָה wie Kap. 5, 8. הִיר־לָא לְבַטָּלָא kann nicht wohl heißen, daß es nicht zur Einstellung der Arbeit sei oder komme (Keil nach d. Vulg.: ne impediatur opus), da hier nicht wie Kap. 4, 21 u. 23 ein Objekt wie Arbeit angegeben ist, sondern: welches (anbefohlene Verhalten) nicht zu Ende zu bringen, einzustellen ist (Berth.) vgl. Dan. 6, 9. Dieser Zusatz will das Vorhergehende einschärfen.

Ferner fügt Darius in V. 9 u. 10 bei, daß seine Beamten sogar das Opfermaterial darreichen sollen, damit für ihn und seines Reiches Wohl auch in Jerusalem und in jüdischer Weise gebetet werde. **Und was immer nöthig ist.** חַשְׁחָן ist der Fem. Plur. (nöthige Dinge) von חָשְׁחָא, für חָשְׁחָן vergl. חַשְׁחִרִין Dan. 3, 16 und פַּרְסִין Dan. 5, 25; nach Winer Gr. §. 34, III ist die Vokalisation schwankend. Das folgende וְ — וְ ist sachlich = sowohl — als auch oder sei es — sei es. Darius nennt hier verschiedene Thiere und anderes Material, welches irgend in Betracht kommen kann, indem er die genaueren Bestimmungen darüber den jerusalemitischen Priestern überläßt. Der Singular לֶהֱוֵא מִתְיְהֵב (vgl. zu להוא Kap. 4, 12) erklärt sich wohl daraus, daß Darius auf מָה zurückgreift und alles Einzelne in ein unbestimmtes „es" zusammenfaßt. הִיר־לָא שָׁלְוָה heißt: daß nicht Unterlassung sei, nämlich in Darreichung des Nöthigen, oder auch im Kultus. Bei der Uebersetzung der Alex. ὃ ἐὰν αἰτήσουσι, bei welcher לָא übersehen ist, und bei der der Vulg., ne sit in aliquo quaerimonia, scheint שְׁלְוָה von שְׁאֵל abgeleitet zu sein. — V. 10. **Damit sie darbringend seien** (immerfort) **Wohlgeruchsopfer — — für das Leben des Königs und seiner Söhne.** נִיחוֹחִין sind (vgl. Dan. 2, 46, Schlachtopfer, welche Gott einen רֵיחַ נִיחוֹחַ (3. Mos. 1, 9. 13 u. a.) gewähren und dadurch sein Wohlgefallen gewinnen, vgl. Jerem. 29, 7; 1 Makk. 7, 33; 12, 11 u. a.; Jos. Arch. XII, 2, 5; c. Ap. II, 5. Darius deutet hiermit dieselbe Anerkennung für den in Jerusalem zu verehrenden Gott, wie Kores an, ohne Zweifel von demselben Standpunkt aus wie jener, vgl. zu Kap. 1, 2.

In V. 11 u. 12 fügt Darius noch zum Zeichen dessen, wie ernstlich es ihm um die Ausführung seines Willens zu thun sei, eine Besiegelung des Vorhergehenden bei. Der Nom. absol.: jeder Mensch, welcher ändert, vertritt einen Vordersatz: Wenn irgend jemand. יְהַשְׁנֵא wie V. 12; Dan. 6, 9 u. 16 ändern durch Uebertretung oder auch (vgl. V. 12) durch Aufhebung. **So soll ein Holz** (ein Balken) **aus seinem Hause gerissen und gekreuzigt soll er daran angeschlagen werden.** זְקַף an sich: in die Höhe gehoben, kann ebensowohl das „Pfählen" oder „Aufspießen", als auch, wie das Syrische zeigt, das eigentliche „Kreuzigen" bedeuten. Das Pfählen oder Aufspießen der Delinquenten auf einem spitzen Holzpfahle war bei den Assyrern und Persern wohl die gewöhnlichere Strafe, vergl. Layard, Ninive und Babylon S. 355 und Ninive und seine Ueberreste S. 379 mit der Abbildung Fig. 58. Von Darius heißt es ἀνεσκολόπισε (Herod. III, 159). Doch kam bei den Persern auch das Anschlagen an ein Kreuz vor, doch so, daß dem Hinzurichtenden erst der Kopf abgeschlagen wurde, siehe die Stellen des Herod. in Brissonii de regni Persarum princip. II, c. 215. **Und sein Haus soll zu einem Misthaufen gemacht werden deshalb,** d. i. es soll niedergerissen und zu einem Kloakenort verwandt werden, vgl. 2 Kön. 10, 27 und Hävern. zu Dan. 2, 5. נְוָלֵי wie נְוָלִי, Dan. 2, 5. — V. 12. **Und der Gott, der seinen Namen dort wohnen gemacht hat, stürze jeden König** u. s. w. יְמַגַּר entspricht dem Hebr. מָגַר Psalm 89, 45. **Der seine Hand ausstreckt zu verändern, zu verderben.** Zu לְהַשְׁנָיָא, wofür wir לְהַשְׁנָאָה erwarten sollten, tritt zur Andeutung dessen, welcherlei Aenderung oder Aufhebung des Erlasses hier in Aussicht genommen ist, לְחַבָּלָה erklärend hinzu. Der Ausdruck: der seinen Namen dort wohnen gemacht hat, ist so entschieden hebräisch (vgl. 5 Mos. 12, 11. 14. 23; Jerem. 7, 12; Neh. 1, 9), daß man annehmen muß, der Verfasser theile den Erlaß nicht wörtlich mit, oder Darius habe sich bei der ganzen Sache jüdischer Hülfe bedient. Schon die ganze Vorstellung, als wenn Gott seine besondere Gegenwart an ein Tempelgebäude binde, war unpersisch, so daß das ganze Verfahren gegen die Juden in Beziehung auf den Tempel von Darius' und schon von Kores' Seite auf Akkommodation zurückzuführen ist. Die Drohung selber, wie wir sie hier haben, ist echt persisch; sie erinnert an den Schluß der Inschrift des Darius von Bisitun, wo die Strafe Ahuramazda's auf den herabgewünscht wird, der Bild und Inschrift zu verletzen wagt, sein Segen auf den, der sie in Ehren hält (Berth.).

V. 13—18. Nach dieser glücklichen Wendung erfolgte die Vollendung des Werkes, auf welches von vorn herein alles angekommen, alles angelegt war. Aber auch diese für die Gemeinde so wichtige Thatsache wird noch, was charakteristisch genug, in chaldäischer Sprache berichtet. Es ist, als ob schon

das Beibehalten dieser Sprache die dabei noch so stark obwaltende Abhängigkeit vom Auslande andeuten sollte. War es doch auch wieder nicht sowohl drückend als vielmehr erhebend, daß nach Gottes Fügung auch die mächtigen Perserfürsten an ihrem Theil und in ihrer Weise zur Verehrung Jehova's mitwirkten. Zunächst läßt der Verfasser den persischen Beamten seine Anerkennung zu theil werden. **Sie thaten mit Fleiß** בְּנָמָא, dem Wort (des Königs) gemäß, vgl. Kap. 4, 8. **Infolge dessen, daß Darius geschickt hatte,** nämlich Antwort und Befehl. לָקֳבֵל דִּי eigentlich gegenüber dem, daß, ist s. v. a. in Anbetracht dessen, daß, wie sonst כָּל־קֳבֵל דִּי. In V. 14 erinnert der Verfasser an alle die, denen die Gemeinde für den neuen Tempel recht eigentlich verpflichtet war. Sie war durch (בְּ) die Weißagung der Propheten ermuthigt; der Befehl Gottes aber, und dann der des Kores, Darius und Artasasta war die Quelle, wovon alles ausgegangen war, oder die Ursache (מִן) gewesen. Gott wird mit erwähnt und zwar vor Kores und Darius, indem der Verfasser davon ausgeht, daß es ohne Gottes Befehl keinen Befehl des Kores u. Darius gegeben hätte. Hätten wir hier einen einfachen Bericht von der schließlichen Vollendung des Baues, dann müßte es schon auffallen, daß hier bis auf Kores zurückgegriffen, noch mehr aber, daß sogar der viel spätere Artaxerxes mit herbeigezogen wird, der mit dem hier in Rede stehenden Bau nichts zu thun hatte. Der Verfasser will, statt einfach zu berichten, vielmehr Anerkennung und Dank ausdrücken, und möchte daher keinen vergessen, der Erwähnung verdiente. Artaxerxes kam nur um der Gaben willen in Betracht, die er nach Kap. 7, 15. 19 durch Esra nach Jerusalem gelangen ließ. — V. 15. Für ein so wichtiges Werk wird mit Recht das Datum angegeben. שֵׁירְצִרָא, wofür das K'ri שֵׁירְצִר lautet, ist Schafel von רְצָא; in den Targ. hat שֵׁירְצִר meist aktive, zuweilen jedoch auch intransitive Bedeutung, so daß es unserm bald transitiven, bald intransitiven „enden" entspricht. Man hat also nicht gerade nöthig, שֵׁירְצִרָא für eine hebraisirende Passivbildung des Schafel zu halten (Berth. u. Keil). Bis zum dritten Tage des Monats Adar, das ist des letzten Monats im Jahr, wurde der Tempel vollendet, indem man sich wahrscheinlich deshalb damit beeilte, um noch in diesem Jahre zu einer würdigen Einweihung Zeit genug übrig zu behalten. Während die Alex. mit unserm Text in Betreff des dritten Tages übereinstimmt, setzt 3 Esra 7, 5 den 23. Tag dafür, aber wahrscheinlich nur, weil der Verfasser dafür hielt, daß sich die Einweihung an die Vollendung ganz unmittelbar angeschlossen, daß sie aber nach dem Muster der salomonischen 1 Kön. 8, 60 und 2 Chron. 29, 18 acht Tage lang gedauert und die letzten acht Tage des Jahres ausgefüllt habe.

V. 16 u. 17. Die hohe Bedeutung dessen, was gelungen war, und das Bewußtsein davon in der damaligen Gemeinde deutet der Verfasser sehr schön durch das an, was er über die Einweihung sagt. Alle vollzogen sie (עֲבַד wie עָשָׂה bei חֲנֻכָּה 2 Chron. 7, 9) in Freude und zwar unter Darbringung einer Zahl von Opferthieren, die im Vergleich mit der Menge in Salomo's Zeit, (1 Kön. 8, 5. 63) klein war, also mit den damaligen beschränkten Verhältnissen zusammenhing, die aber immerhin als ein erfreulicher Anfang gelten konnte, durch die Zwölfzahl der Zigenböcke zum Sündopfer anzeigend, daß sie im Namen des ganzen Israel handeln und für das Ganze Gottes Gnade wiedergewinnen wollten. Vgl. Kap. 2, 2; 8, 35. Ob damals schon wieder Reste der nördlichen Stämme zurückgekehrt waren und sich wohl gar in Juda niedergelassen hatten, oder ob es noch von früher her Repräsentanten derselben im Lande umher gab, kommt hier eigentlich nicht in Betracht. Die Hauptsache ist, daß die neue Gemeinde ohne Zweifel infolge der früheren Weißagungen nicht anderes dachte, als daß auch die so lange von ihnen Getrennten die Bestimmung, Volk Gottes zu sein, behalten hätten und sie irgend wie einmal realisiren würden. Uebrigens werden die 4 Mos. 7, 11 ff. vorgeschriebenen Weihgeschenke in gesetzentsprechender Weise auch hier dargebracht sein, vgl. 4 Mos. 7, 11; 1 Kön. 8, 63; 2 Chron. 29, 20 f. — V. 18. So gab es nun wieder einen gesetzmäßigen Kultus, ebenso aber auch ein dem Gesetz entsprechendes Kultuspersonal. **Sie stellten auf,** וַיַּעֲמִידוּ wie וַיַּעֲמִידוּ Kap. 3, 8, nämlich zur Ausrichtung der gottesdienstlichen Geschäfte, **die Priester in ihren Klassen und die Leviten in ihren Abtheilungen** (vgl. 2 Chron. 35, 5. 12; 1 Chron. 27, 4), indem jede Klasse und Abtheilung ihre Woche hatte, vgl. 2 Kön. 11, 9 und 2 Chron. 23, 4. Daß ausdrücklich beigefügt wird, **nach der Schrift** (Vorschrift) **des Buches Moses,** (vgl. 4 Mos. 3, 6; 8, 14), mag mit dem legalen Sinn zusammenhängen, der für diese Zeit sehr bald charakteristisch wurde, vgl. Kap. 3, 2; 2 Chron. 23, 18; aber zugleich kommt auch wohl dies in Betracht, daß es so wichtig war, daß man, während man noch so vieles andere entbehren mußte, doch wenigstens wieder einen dem Gesetz entsprechenden Kultus hatte.

V. 19—22. Sehr sinn- und bedeutungsvoll ist es, daß der Verfasser hier noch am Schlusse dieses ganzen ersten Abschnittes die erste Passahfeier nach der Vollendung des Tempels beifügt. Dieselbe kommt ihm gewiß nicht blos als ein Beleg dafür in Betracht, daß im neuen Tempel der Gottesdienst mit den Festfeiern seinen regelmäßigen Fortgang hatte (Keil), sondern vor allem als eine Feier, durch welche sich die Gemeinde wieder so recht als das erlöste und begnadigte Bundesvolk des Herrn bethätigen, sich auch das Bundesverhältniß immermehr wieder sichern konnte, als ein Abschluß, der zugleich ein neuer, schöner, Fortbestand und Fortgang sichernder Anfang war. Dies erhellt bestimmt genug aus der Begründung in V. 22, durch welche nichts geringeres als das eigentliche Ende der ganzen großen vorangegangenen Drangsalszeit selbst

als die Grundlage dieses Passahfestes bezeichnet wird. So ist denn aber auch der Umstand, daß der Verfasser nunmehr zur hebr. Sprache zurückkehrt, angemessen, man möchte sagen, sinnig genug. Wenn es in dem Umstande, daß hier chald. Urkunden einzureihen waren, d. i. in der Thatsache, daß die Wiederherstellung voran von der Weltmacht abhing, und daß durch sie das Bundesvolk eine Zeitlang seines Bundesschmuckes, des Tempels und Gottesdienstes beraubt gewesen war, seinen Grund gehabt hatte, daß der Verfasser auch selber eine Zeitlang chaldäisch redete, so stand nun, wo die Gemeinde wieder als solche konstituirt, auch wieder mit ihrem Tempel und ihren Gottesdiensten ausgerüstet war und wo die Vorstellung sich ausschließlicher mit ihr beschäftigen konnte, der Rückkehr zum Hebräischen wenigstens nichts im Wege. — Die Begründung in V. 20: **denn die Priester und Leviten hatten sich wie ein Mann** (ohne Ausnahme vgl. Kap. 3, 9) **gereinigt, sie alle waren rein**, geht natürlich nicht auf die Ursache, sondern auf die Möglichkeit der Feier. Priester und Leviten hatten sich hinreichend vorbereitet und waren nun in der Lage, die ihnen obliegenden Funktionen zu verrichten. Verunreinigungen, wie sie 3 Mos. 22, 4 ff. gerade in Beziehung auf die Priester hervorgehoben werden, kamen immer wieder vor und waren besonders in den bisherigen Verhältnissen, wo die Priester als solche weniger in Anspruch genommen waren, sicher häufiger gewesen, mußten aber von ihnen, wenn sie priesterliche Funktionen verrichten wollten, erst wieder abgethan werden. Jedenfalls soll eine schöne Bereitwilligkeit, ja ein heiliger Eifer von ihrer Seite angedeutet werden. — Zu רִשְׁחֲטוּ sind, wie auch aus dem Folgenden erhellt, diejenigen Subj., denen das Schlachten oblag, die Leviten. Eigentlich hatte freilich jeder Hausvater das Pesachlamm selbst schlachten sollen, 2 Mos. 12, 6 ff.; aber seit Hiskia's Zeit, wo die Leviten das Schlachten für alle, die sich nicht gereinigt, übernommen hatten (2 Chron. 30, 17), scheint es mehr und mehr Sitte geworden zu sein, daß sie das Schlachten für alle besorgten (vgl. 2 Chron. 35, 4. 14) — für die Priester, weil sie anderweitig zu sehr in Anspruch genommen waren, und für das übrige Volk, weil in demselben zu leicht eine Verunreinigung vorkam. Wie 2 Chron. 29, 34; 35, 15 werden die Priester als ihre, der Leviten Brüder bezeichnet, wohl im Zusammenhang mit dem wachsenden Ansehn der Leviten. וְלָהֶם ist s. v. a.: „und für sich selbst", wie 2 Chron. 35, 14. — **V. 21.** Dieser schöne Abschluß der bisherigen Prüfungszeit und dieser verheißungsvolle Anfang des neuen Gemeindelebens war um so herrlicher, als die Zurückgekehrten das Passa nicht allein aßen, sondern auch solche dazu kamen, die sich von der Unreinigkeit der Völker des Landes absonderten, und von dem neuen heil. Eifer ergriffen, sich nunmehr wieder an den Herrn halten wollten. גּוֹיֵי הָאָרֶץ, wie עַמֵּי הָאָרֶץ 10, 2. 11, sind die in Palästina wohnenden heidnischen Völkerschaften, während zu den עַמֵּי הָאֲרָצוֹת Kap. 9, 1. 2; 3, 3 zugleich die Heiden in den Nachbarländern gehören. Die sich von diesen Heiden absonderten, sind nicht Proselyten aus dem Heidenthum (Aben Esra, Raschi, Cler. u. a.), sondern Abkömmlinge der Judäer und Israeliten, die sich bei der Wegführung der übrigen im Lande gehalten hatten, wie alle parallelen Stellen beweisen, vgl. Kap. 9, 1. 10; 10, 2. 10. 11; Neh. 9, 2; 10, 29. Sie hatten sich ohne Zweifel mit den Heiden verschwägert, und je mehr sie mit denselben in Gemeinschaft getreten waren, desto weniger waren sie im Stande gewesen, die mosaischen Speise- und Reinheitsgesetze zu beobachten. Sich von der Unreinheit der Heiden absondern, hieß für sie, die Gemeinschaft mit den Heiden überhaupt verlassen und die mit der jüdäischen Gemeinde suchen. — Zu לִדְרֹשׁ vgl. 4, 2. — **V. 22.** Wenn das Passah-essen (nämlich im engeren Sinn, nicht in dem weiteren, wo es s. v. a. die Festopfer im allgemeinen essen, vgl. 5 Mos. 16, 3) als ein Mittel, sich die Bundesgnade anzueignen, Ernst und Freude noch eng vereinte, so diente das Mazzothessen der Freude ausschließlicher, und gab der frohen, gehobenen Stimmung einen vollen Ausdruck. Der Schlußsatz: **denn erfreut hatte sie der Herr und gewandt das Herz des Königs von Assur zu ihnen**, besagt: denn nach all den harten Leiden des Exils und nach all den schweren Prüfungen, die noch seit Kores' Zeit eingetreten waren, hatte der Herr nunmehr mit der Wiederherstellung des Tempels, gerade 70 Jahre nach der Zerstörung desselben, eine wirkliche, große Wendung eintreten lassen; für die Feier der Erlösung gab es nunmehr eine neue Grundlage, eine zweite Erlösung, die kaum geringer als die frühere aus Egypten, eine aus den so festen Banden Assurs. Darius, der König von Persien, heißt hier König von Assur nicht blos „als Beherrscher des Gebietes des ehemaligen assyrischen Reiches" (Keil), oder weil Assur von Alters her der gewöhnlichste Name für alle jene Gegenden gewesen (Cler.), was sich aus Judith 2, 1 nicht erweisen läßt, sondern vor allem auch, weil Darius als Haupt der großen Weltmacht dem Volke Gottes gegenüber eigentlich dieselbe Stellung einnahm, wie sie einst die assyrischen und chaldäischen Könige gehabt hatten, weil er eigentlich nur eine Fortsetzung oder Erneuerung derselben war und weil sich nun der Gedanke ausdrücken will, daß endlich jener selbige Feind, der einst so furchtbar und zerstörerisch das Volk Gottes bedrängt hatte, durch Gottes große Gnade in einen Freund verwandelt worden war, so, daß er sogar selbst die Hände der Gemeinde zur Wiederherstellung des zerstörten Tempels gestärkt hatte (wie ich das schon in m. Abhandlg. Stud. u. Krit. 1853 S. 51 gezeigt habe). חִזֵּק יָד mit בְּ wie 1 Sam. 23, 16.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—5. 1. Nicht blos Kores hatte die Wiederherstellung des Tempels und seines Kultus bis ins Einzelne hinein, bis auf die Maße, die

innegehalten, und bis auf die Art der Materialien, die angewandt werden sollten, vorher bestimmt und urkundlich festgestellt, sondern vor allem auch Gott der Herr selber, wie die große Weißagung Ezechiels von dem neuen Tempel (Ezech. 40—47) beweist. Kores war nur ein Werkzeug des Herrn gewesen und hatte nur dessen höhern Willen ausgesprochen. Die Gemeinde hatte also, wieviel Hindernisse sich ihr auch in den Weg stellen mochten, wenn anders sie die Verhältnisse mit dem Auge des Glaubens ansah, keine genügende Veranlassung, kleinmüthig zu werden, sondern nur desto getroster auf Gottes wunderbares Walten zu blicken, welches sich auch die Widerwärtigkeiten dienstbar macht. Gibt es denn nicht aber auch in Betreff des Baues der christlichen Kirche oder des Reiches Gottes eine solche göttliche Vorherbestimmung, die bis ins Einzelnste hinein alles und jedes, wie es zur Ehre des Herrn und zum Heile der Menschen geeignet ist, vorher versehn hat, und die trotz aller zeitweiligen Verdunkelungen, Bekämpfungen und scheinbaren Beseitigungen dennoch immer mehr durchdringen und von den Fürsten und Völkern, mögen sie Christen sein oder nicht, immer entschiedener durchgeführt werden muß? Die Weißagung des Ezechiel und das Edikt des Kores selbst sind uns ein Beweis, daß es eine solche gibt und daß darüber auch, sozusagen, eine unverlierbare und nimmer zu zerstörende Urkunde ausgefertigt ist: denn sie besagen, daß Gottes Tempel je u. je nur zeitweilig, eigentlich nur scheinbar Einbuße erleiden kann, daß er wachsen und zunehmen und einen Sieg nach dem andern erlangen muß.

2. Es ist dem Herrn nicht genug, wenn Sünde und Strafgerichte störend dazwischen gekommen sind, sein Reich und seine Ehre wiederherzustellen; er läßt sein Reich wachsen, zunehmen, fortschreiten. Wo Leben ist, da ist auch Entwickelung, Aneignung, Kampf und Sieg. Hier ist das höchste, vollkräftigste, hier ist das göttliche Leben. Kores muß, was die Größe des Tempels betrifft, selbst einen Salomo überbieten, zur Andeutung deß, daß Gottes Sache und Reich von Jahrhundert zu Jahrhundert siegreich durch die Geschichte der Menschheit schreitet und dem höchsten und herrlichsten Ziele entgegen eine immer höhere Stufe erringt. — Der äußern Macht und Pracht entkleidet er seine Kirche freilich mehr und mehr; sie soll immer innerlicher, geistlicher werden und wirken. Aber auch diese Wandelung ist ein großer Fortschritt. Wenn die Mauern, die etwa die weltliche Macht um die Kirche gezogen hat, fallen, dann dürfen wir uns des Wortes getrösten, das der Herr bei Sacharja gerade in der Zeit des Darius gesprochen hat: „nicht durch Vermögen und nicht durch Kraft (nämlich von Seiten der Menschen), sondern durch meinen Geist" (Kap. 4, 6) und: als offenes Land soll Jerusalem daliegen wegen Menge von Menschen und Vieh in ihr, und ich selber will ihr sein eine feuerige Mauer ringsum, und zur Herrlichkeit will ich sein in ihr (Kap. 2, 8).

Zu V. 1—12. Die weltliche Obrigkeit hat bei den Schritten, die sie thut, oft nur niedere Motive oder Interessen; es ist ihr oft nur um ihr Ansehen und ihre Macht zu thun. So wollten die persischen Beamten, als sie in Jerusalem Nachfrage hielten und an Darius berichteten, wohl nur ihre Wachsamkeit beweisen. Der Kaiser Augustus wollte durch das Gebot, das er Luk. 2 ausgehn ließ, nur eine Schatzung Israels ermöglichen. Aber der Erfolg, den ihre Schritte haben, ist dennoch, wenn Gott es will, die Förderung seines Reiches. Der persische Landpfleger hier muß die Veranlassung dazu geben, daß der alte Erlaß des Kores wieder ans Licht, und der neue, noch günstigere des Darius obenein zu Stande gebracht wird.

Zu V. 6—12. Die irdischen Reiche müssen zu Grunde gehn, damit dem Reiche Gottes Raum und Bahn werde. So hatte der Herr noch im 2. Jahre des Darius, also 4 Jahre vor der Vollendung des Tempelbaus, bei Haggai gesprochen: ich erschüttere den Himmel und die Erde und stürze den Thron der Königreiche um und vernichte die Gewalt der Königreiche der Heiden und stürze um den Wagen und seinen Reiter, daß die Rosse und ihre Reiter hinsinken, der eine durch das Schwert des andern, — und zwar alles, um das verheißene, messianische Reich aufzurichten (Hagg. 2, 20 ff.). Und der Engel des Herrn, der zwischen den Myrthen stand, hatte, als seine Boten ihm meldeten, daß die ganze Erde noch daliege und Ruhe habe, fürbittend ausgerufen: Jehovah Zebaoth, wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Juda's, denen du gezürnt hast diese 70 Jahre (Sach. 1, 11. 12), die Erschütterung und Zerstörung der heidnischen Reiche erflehend. Aber zu Grunde gehen müssen die letzteren nur insoweit, als sie dem Reiche Gottes durchaus im Wege stehen und dasselbe durchaus nicht kommen lassen wollen. Im Grunde verträgt sich das Interesse der irdischen Mächte und Machthaber mit demjenigen des Reiches Gottes sehr wohl. Darius legt mit Recht auf die Ausführung seines Edikts in Betreff der Ermöglichung und Pflege des Kultus in Jerusalem den höchsten Werth. Sein Wunsch, daß man dem Gott des Himmels in Jerusalem Wohlgeruchsopfer darbringe und für sein und seiner Söhne Leben bete, kann nicht blos, sondern muß sogar, so gewiß als die Gemeinde des wahren Gottes dankbar sein muß, erfüllt werden, und zwar aufrichtig und von Herzen. Vgl. Jerem. 29, 7; 1 Makk. 12, 11; 1 Tim. 2, 2. Dem hätte nur dann etwas im Wege gestanden, wenn die Gemeinde wieder nach irdischer Macht und Freiheit getrachtet, wenn sie also ihr eigentliches Wesen und ihren wahren Beruf vergessen hätte. Möge sich daher die Christenheit ja immer ernstlich prüfen, wenn sie mit dem Staate in Konflikt geräth, ob sie nicht auf Abwegen ist. Wehe ihr, wenn sie, statt den Staat mehr und mehr mit göttlichen Gedanken zu durchdringen, selber immermehr menschlichen Gedanken und menschlichem Wesen Raum gibt, wenn sie Fleisch für ihren Arm hält, und was

des Staates ist, an sich zu reißen sucht. Wenn das Salz selbst dumm wird, womit soll man salzen? Die Verantwortlichkeit Roms, welches die Staaten nicht unter das Reich Gottes, sondern unter sein eigenes, noch so fleischliches Regiment beugen möchte, ist groß, um so größer, als dadurch so leicht die falsche Vorstellung erweckt wird, als wenn Staat und Kirche den Konflikt überhaupt nicht vermeiden könnten. — Schon durch Kores und Darius begann die Erfüllung des großen, herrlichen Wortes: es sollen Könige deine Pfleger und ihre Fürstinnen deine Säugammen sein, das Antlitz zur Erde sollen sie dir huldigen und den Staub deiner Füße sollen sie lecken, Jes. 49, 23. Aber schon jetzt zeigte es sich, daß die rechte Erfüllung weder von Seiten der Könige einen bestimmenden Einfluß auf die Art der Anbetung, noch auch auf Seiten der Gemeinde eine äußerliche Souveränität den Königen gegenüber involvirte.

Zu V. 13—15. Es gehörte sehr viel dazu und es mußte erst gar mancherlei von verschiedenen Seiten her zusammentreffen, daß der Bau des Hauses Gottes unternommen werden durfte und wirklich vollendet werden konnte. Vor allem mußte Gott der Herr selbst es wollen, dazu aber mußten dann auch die Machthaber der Welt willig werden; die Gemeinde hatte diese Abhängigkeit von der Welt durch ihre Sünde selbst herbeigeführt und mußte sich dieselbe jetzt gefallen lassen. Ebenso aber mußte auch in der Gemeinde selbst die rechte Willigkeit erweckt, und wenn sie unter den Hemmnissen, die sich ihr entgegen stellten, ermattete, gestärkt werden; es mußten sich daher auch erst geeignete, prophetische Organe finden, welche durch Gottes Wort und in Kraft des göttlichen Geistes an der Gemeinde arbeiteten. Aber wie vieles vielleicht auch sonst noch, wenn nicht gerade nöthig, so doch höchst wichtig war, so z. B. auch, daß sich die nächste Obrigkeit in Palästina durch Gerechtigkeit oder Unparteilichkeit auszeichnete, endlich kam es doch zu Stande, und zuletzt traf alles doch noch so zusammen, wie es den göttlichen Heilsabsichten entsprach. Wir sagen „endlich" und „zuletzt", aber es war erst gerade die rechte Zeit. Der Tempel wurde noch gerade 70 Jahre nach seiner Zerstörung fertig, so daß sich auch an ihm die Weißagung von den 70 Jahren genau erfüllte. Möchte also die Gemeinde, die Kirche Geduld haben, wenn es sich um das Zustandekommen größerer Werke, um die Wiedererweckung des Glaubens in den ungläubigen Gemeinden oder um die Christianisirung der Heidenwelt handelt. Möchte sie nirgends voreilig sein und mit Gewalt herbeiführen wollen, was nur, wenn es hinreichend vorbereitet, und so zu sagen, gereift ist, eintreten kann, dann auch nur einen wirklichen Werth hat. Möchte sie nie die Zeit, die es dauert, für zu lang halten, sondern vielmehr bedenken, daß der Bau des Hauses Gottes das höchste und herrlichste, eben deshalb aber auch das schwierigste Werk auf Erden ist, welches immer nur das Endergebniß aller andern Werke, Führungen und Entwicklungen sein kann.

Zu V. 16—18. 1. Die Gemeinde weihte das Haus des Herrn mit Freuden ein. Sie hätte statt eines Freudenfestes auch einen Trauertag halten können. Gerade jetzt, wo das Werk nach jahrelangen Anstrengungen vor ihnen da stand, hoch und breit genug zwar, aber an die Pracht des alten Tempels lange nicht hinanreichend, und zudem nur durch die Erlaubniß, ja Hülfe eines fremden, heidnischen Königs zu Stande gekommen, hätten sie sich der ganzen Jämmerlichkeit, die ihrer Lage, äußerlich angesehn, eigen war, besonders lebendig bewußt werden können. Wie leicht überkommt uns Menschen gerade da, wo wir das Ziel von lange gehegten Hoffnungen und Bemühungen erreichen, weil es unsern Gedanken nicht entspricht, statt der Freude Unzufriedenheit, Mißmuth, Niedergeschlagenheit! Aber Sache der Demuth und des Glaubens ist es, unter allen Umständen mit inniger Dankbarkeit anzuerkennen, daß das Erlangte viel mehr ist, als man irgend erwarten durfte, daß es überschwängliche Gnade und Barmherzigkeit ist; ein kindliches Herz hält in Beziehung auf das, was ihm noch versagt ist, geduldig dem Herrn still und sagt sich, daß es das, was ihm etwa nicht gefällt, vielleicht noch nicht richtig zu beurtheilen vermag. Mit demüthig-gläubigem, kindlichem Herzen werden wir aus dem Thränenthal immer wieder zu lichten Freudenhöhen emporzusteigen vermögen, werden wir immer wieder Feste der Weihe feiern und die Zeiten der Erquickung und Gnade, die der Herr gibt, als das, was sie sein sollen, wirklich genießen können. Es ist für uns denkwürdig und erbaulich zu sehn, daß die Dichter der wahrscheinlich in jene Zeit gehörenden Psalmen Glaubensfreudigkeit genug hatten, die Ihrigen vor allem zu trösten und zu erheben, die Dichter von Ps. 135 und 136, indem sie sie aufforderten, dem Herrn wegen seiner Offenbarung in der Natur, besonders aber wegen derjenigen in der Geschichte zu preisen, der Dichter des 146. Psalms, indem er das: „Lobe den Herrn, meine Seele" anstimmt, das in unserem: „Lobe den Herrn, o meine Seele, ich will ihn loben bis in den Tod", einen schönen Widerhall gefunden hat. Ohne Zweifel hat die Gemeinde damals den 118. Psalm, wenn er auch schon wirklich etwas früher gedichtet war, mit innigster Zustimmung des Herzens gesungen, und namentlich den Triumphruf: „die Rechte des Herrn ist erhöhet, die Rechte des Herrn behält den Sieg, — thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, daß ich dahinein gehe und dem Herrn danke, — der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden", — mit besonders bewegter Seele zu dem ihrigen gemacht. Der Dichter des 137. Psalms, dessen Herz patriotisch und religiös zugleich so frisch und kräftig, ja fast leidenschaftlich aufwogt, kann nicht umhin, an den Aufenthalt im Exil mit den bittersten Empfindungen zurückzudenken: „An den Flüssen Babels, da saßen wir und weinten", und Babel eine gerechte Vergeltung zu wünschen, seine jetzige Lage also für viel besser zu halten. Schon aber kam der Herr auch,

wie gerade aus diesem Psalm erhellt, dem Glauben dadurch zu Hülfe, daß er eben jetzt, wo er das Herz des Königs von Assur gegen Israel wandte, Israels Exilszeit also zu Ende führte, Babel, die alte Feindin, dem zerstörenden Gericht preisgab. Schon hatte derselbe Darius, dem man recht eigentlich die Wiederherstellung verdankte, Babel so schwer gezüchtigt, daß es der Dichter des 137. Psalms in V. 8 als „vergewaltigt" oder „verwüstet" bezeichnen kann.

2. Für die Gemeinde des Alten Bundes war es noch das Höchste, einen Tempel einzuweihen, in welchem der Herr zwar in ihrer Mitte, aber doch ausgesondert aus ihr wohnen wollte, und zwar mittelst eines Priesterthums, welches noch zwischen ihr und dem Herrn mitteninne stehen mußte. Uns, der neutestamentlichen Gemeinde, ist mehr vergönnt. Auf den Höhenpunkten, die wir Christen in Demuth und Glauben ersteigen dürfen, sollen wir dem Herrn Tempel weihen, da er mitten unter uns, aber auch innerlichst in uns wohnen will, nämlich unsere Herzen, sollen wir uns also einer ganz unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm und all des Friedens und Segens, der darin liegt, erfreuen und selber ein heiliges Priesteramt ausüben, nämlich Lobopfer darbringen durch unsern Herrn Jesum Christum, zu verkündigen u. s. w., 1 Petr 2, 9.

Zu V. 19—22. Den Abschluß der alten, den Anfang der neuen Zeit bildete die Passah- und Mazzothfeier. Durch die Opferung des Passahlamms und durch den Genuß der damit verbundenen Mahlzeit eignete sich die Gemeinde des Alten Bundes von Gott als Bundes-Gott die Vergebung, deren sie immerdar bedurfte, und die Bewahrung, die dadurch bedingt war, an. Durch das Mazzothessen aber gelobte sie, indem damit die strenge Enthaltung von allem Gesäuerten verbunden war, nicht im alten Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern im Süßteige der Lauterkeit und der Wahrheit zu wandeln. Wohl uns, daß auch wir, wo wir uns unserer Erlösung recht bewußt werden, immer wieder Passah- u. Mazzothfest feiern können, da wir ja auch ein Osterlamm haben, ja daß wir es noch ganz anders können, als die alttestamentliche Gemeinde, da uns unser Passah-Opfer und das damit zusammenhängende heilige Mahl in viel kräftigerer Weise Vergebung und Bewahrung vermittelt, da wir daher auch viel dringendere Beweggründe haben, uns in das neue, reine Leben der Lauterkeit und Wahrheit zu erheben.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—12. Was uns ein Hemmniß zu werden droht, muß uns zur Förderung dienen. 1) Wann — wenn es uns bei unseren Unternehmungen, auf den letzten Zweck gesehen, um Gottes Sache und Ehre zu thun ist. 2) Warum, — weil die Förderung der Sache Gottes längst im voraus und zwar bis ins Kleinste hinein endgültig vorher versehen und fest geordnet ist. 3) Wie, — das Beispiel der Vorgänger, die früher mitgeholfen haben, kommt ins Gedächtniß und stimmt ihre Nachfolger günstig. — Starke: Wie nahe es übrigens den Samaritanern gegangen sein müsse, daß sie es nicht nur haben geschehen lassen müssen, daß der Tempel vollends zu Stande gebracht würde, sondern daß auch ihr Tribut sogar zur Beförderung des Baues und Haltung des Gottesdienstes mit Opfern angewendet würde, ist leicht zu erachten. — Oder: Wie wichtig und dankenswerth das wohlwollende Verhalten selbst heidnischer Fürsten für das Volk Gottes gewesen ist. 1) Dasjenige des Kores, — a. er hat der Gemeinde die Freiheit wiedergegeben, den Herrn zu verehren und hat die Wiederherstellung des Tempels angeordet; b. er hat dadurch ein Beispiel gegeben, das noch für seine Nachfolger bestimmend wurde. — Starke: Große Herren sollen auch darum sich der Tugend befleißigen, damit die Nachkommen nach ihrem Tode ein gut Exempel haben, und sie dadurch einen ewigen Namen erlangen, Pred. 7, 1; Spr. 22, 1. — Die Reichsten sollen am ehesten ihre milde Hand aufthun, wenn zu Erbauung der Kirchen und Erhaltung des Predigtamts etwas soll gegeben werden. — Gott hat auch die Herzen der Könige in seiner Hand und kann sie dahin lenken, daß sie seinen Kindern gewogen sein müssen, Dan. 2, 48. — 2) Das wohlwollende Verhalten Darius': a. er läßt sich durch ein edles Vorbild leiten, ja sucht es zu überbieten; b. er begehrt das Gebet der Gemeinde für sich; c. er wendet seine Macht gut und richtig an, hilft den Frommen und bedroht die Bösen. — Starke: Was die Pflicht der Unterthanen betrifft, insofern sie für Obrigkeiten, wenn sie auch Heiden sind, beten sollen, davon 1. Tim. 2, 2; vgl. Jer. 29, 7; 1 Makk. 12, 11. Obrigkeiten sollen in ihrer Regierung sich also verhalten, daß sie sich des gemeinen Gebets von ihren Unterthanen getrösten mögen. Regenten sollen Anordnung thun, daß man Gott für ihre Wohlfahrt und glückliche Regierung bitte; denn der Teufel stellet ihnen vielfältig nach, aber ein gottselig Gebet vermag viel. — Das Schwert, das Gott der Obrigkeit befohlen hat, muß den Frommen zum Schutz gereichen, Röm. 13, 4.

Ueber V. 13—15. Der Bau des Tempels oder des Reiches Gottes ist das Endergebniß aller Führungen Gottes: 1) Es bedarf der Willigkeit der Gemeinde und eben deshalb auch der Thätigkeit der Propheten oder Prediger; 2) es bedarf der Könige und ihrer Stellvertreter, und eben deshalb auch einer Leitung der Geschichte, durch die Gott auf die Herzen derselben einwirkt; 3) es bedarf vor allem des guten und gnädigen Willens Gottes. — Starke: Der Herr hat ein Reich und er herrschet unter den Heiden, Ps. 22, 29. Er macht zunichte der Heiden Rath, und wendet die Gedanken der Völker, er lenket ihnen das Herz, Ps. 33, 10. 15.

Ueber V. 16—18. Die rechte Weihefreude. 1) Worauf sie sich gründet: Starke: Mein Christ, ist auch der geistliche Bau des Hauses Gottes in deiner Seele zu Stande gebracht worden, so vergiß auch des Lobes und Dankens nicht; 2) wie sie zu Stande kommt, — dadurch, daß wir, was der Herr gewährt, demüthig-dankbar als wahrhaft gut und heilsam hinnehmen und in Betreff des noch Fehlenden gläubig zu ihm aufschauen; 3) wie sie sich äußert — durch die rechten Opfer, also durch Bethätigung des allgemeinen Priesterthums. Starke: Unsere Erlösung aus des Teufels Reich und die

Errettung der Kirchen ist allein Gottes Werk; denn seine Hand hilft gewaltiglich, Ps. 20, 7. Und da wird denn auch unser Mund erst voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein, Ps. 126, 2.

Ueber V. 19—22. Das Leben dessen, der sein Herz Gotte zum Tempel geweiht hat, ist ein fortgehendes Osterfest, denn er fühlt sich gedrungen, 1) immer aufs neue Gnade um Gnade anzunehmen, dem Tode des Fluches entfliehend; 2) immer aufs neue sich heiligen zu lassen zur Lauterkeit und Wahrheit, so daß er aus dem Tod der Sünde aufersteht; 3) sich mit heiliger Osterfreude der Erlösung zu freuen, die Gott in Jesu Christo zu Stande gebracht hat und in demselben dereinst auch vollenden wird.

Zweiter Theil.

Die Gemeinde als Volk des Herrn. Negative Befestigung ihres Lebens im Gesetze (Esra's Thätigkeit).

Kap. 7—10.

Erster Abschnitt.

Esra's Uebersiedelung nach Jerusalem (Kap. 7. 8).

A. Esra's Reise und Absicht und Artasasta's Geleitsbrief (Kap. 7).

I. Esra's Reise und Absicht (V. 1—10).

Und nach diesen Geschichten im Königthum Artasasta's, des Königs von Persien, zog 1
Esra, der Sohn Seraja's, des Sohnes Asarja's, des Sohnes Hilkia's, *des Sohnes Schal- 2
lums, des Sohnes Zadoks, des Sohnes Ahitubs, *des Sohnes Amarja's, des Sohnes Asar- 3
ja's, des Sohnes Merajoths, *des Sohnes Serahja's, des Sohnes Ussi's, des Sohnes Bukki's, 4
*des Sohnes Abisua's, des Sohnes Pinehas', des Sohnes Eleasars, des Sohnes Aarons, 5
des Hohenpriesters; *zog er, Esra, herauf von Babel, und er war ein Schriftgelehrter, kundig 6
im Gesetze Mose's, welches der Herr, der Gott Israels, gegeben hatte, und der König hatte
ihm nach der Hand des Herrn, seines Gottes, über ihm all sein Begehren gewährt. *Auch zogen 7
herauf etliche der Kinder Israel und der Priester und der Leviten und der Sänger und der Thorwärter und der Tempeldiener nach Jerusalem im siebenten Jahre des Königs Artasasta. *Er kam 8
aber nach Jerusalem im fünften Monat des siebenten Jahres des Königs. *Denn am ersten 9
Tage des ersten Monats hatte er die Abreise von Babel festgesetzt,[1]) und am ersten Tage des
fünften Monats kam er nach Jerusalem nach der guten Hand seines Gottes über ihm. *Denn 10
Esra hatte sein Herz darauf gerichtet, sich zu dem Gesetze des Herrn zu halten und es zu thun
und in Israel Gebot und Recht zu lehren.

II. Artasasta's Geleitsbrief (V. 11—26).

Und dies ist der Inhalt des Schreibens, welches der König Artasasta dem Esra mitgab, 11
dem Priester, dem Schriftgelehrten, der der Worte der Gesetze des Herrn und seiner Gebote
für Israel kundig war. *Artasasta, der König der Könige, entbietet dem Esra, dem Priester, 12
der des Gesetzes des Gottes des Himmels kundig ist, alles Gute u. s. w. *Von mir ist Befehl 13
gegeben, daß jeder, der in meinem Königreiche vom Volke Israel und seinen Priestern und
Leviten nach Jerusalem mit dir zu ziehen willig ist, ziehen mag. *Sintemal von Seiten des Königs 14
und seiner sieben Räthe hingesandt wird, Juda und Jerusalem zu ordnen nach dem Gesetze
deines Gottes, welches unter deiner Hand ist, *und Silber und Gold hinzubringen, welches 15
der König und seine Räthe dem Gotte Israels, dessen Wohnung in Jerusalem ist, spenden,
*und alles Silber und Gold, welches du in der ganzen Landschaft Babel findest, samt der 16
Spende des Volks und der Priester, sofern sie für das Haus ihres Gottes in Jerusalem freiwillig beisteuern. *Eben deshalb kaufe für dieses Geld Stiere, Widder und Lämmer und ihre 17
Speisopfer und Trankopfer und opfere sie auf dem Altare des Hauses eures Gottes in Jeru-

[1]) So wenn man רִסַּד in רָסַד ändert.

18 salem. *Und was etwa dir und deinen Brüdern gutdünkt mit dem übrigen Silber und Gold
19 zu thun, thut nach dem Willen eures Gottes. *Und die Gefäße, welche man dir gibt zum
20 Dienst des Hauses deines Gottes, liefere vollständig ab vor dem Gotte Jerusalems. *Auch das übrige Bedürfniß des Hauses deines Gottes, was immer dir auffallen wird als zu geben, das
21 gib aus dem Hause der Schätze des Königs. *Von mir, dem Könige, Artasasta selbst, wird hiermit Befehl gegeben für alle Schatzmeister, welche jenseit des Stromes sind, daß alles, was der Priester Esra, der des Gesetzes des himmlischen Gottes kundig ist, von euch fordert, mit
22 Fleiß besorgt werden muß: *Bis auf hundert Talente Silber, bis auf hundert Kor Weizen, und bis auf hundert Bath Wein und bis auf hundert Bath Oel — und Salz, das man nicht an-
23 rechnet. *Alles, was nach dem Befehl des Gottes des Himmels ist, werde vollständig gethan für das Haus des Gottes des Himmels, damit nicht Zorn komme über das Königthum des
24 Königs und seiner Söhne. *Und euch sei kund gethan, daß, was alle Priester und Leviten, Sänger, Thorwärter, Tempeldiener und Arbeiter in jenem Gotteshause betrifft, Abgabe,
25 Steuer und Zoll niemand ihnen aufzulegen vermag. *Du aber, Esra, stelle nach der Weisheit deines Gottes, die du besitzest, Rechtspfleger und Richter an, welche für das ganze Volk Gericht halten, welches jenseit des Stromes ist, für alle, die Gottes Gesetze kennen, und wer sie nicht
26 kennt, den mögt ihr belehren. *Und alle, welche das Gesetz Gottes und das Gesetz des Königs nicht thun, über die soll mit Fleiß Gericht gehalten werden, sei es zum Tode, sei es zu ihrer Verbannung, sei es zur Bestrafung am Vermögen und zu Banden.

III. Esra's Dankgebet (V. 27. 28).

27 Gepriesen sei der Herr, der Gott unsrer Väter, der solches dem König ins Herz gegeben
hat, daß er das Haus des Herrn, welches in Jerusalem, ziere, *und der mir Gunst verliehen
28 hat vor dem König und seinen Räthen, und vor all den gewaltigen Fürsten des Königs, so daß ich mich stärkte nach der Hand des Herrn, meines Gottes, über mir, und aus Israel Häupter versammelte, daß sie mit mir hinaufzögen.

Exegetische Erläuterungen.

Unser Verfasser trägt kein Bedenken, durch die nur lose anknüpfende Formel: **Und nach diesen Geschichten** (vgl. 1 Mos. 15, 1; 22, 1 u. a.), einen Zeitraum von vollen siebenundfünfzig Jahren einfach zu überspringen. Solche Lücken hat hin und wieder auch schon die ältere h. Geschichtschreibung; sie schweigt über die Zeit zwischen Joseph und Mose, über die Zeit, welche die von Gott verworfene Generation in der Wüste hinbrachte, über die Zeit des Exils. Es fehlt da an einem für sie brauchbaren, zur Erbauung der Gemeinde geeigneten Stoff. Es mußte wohl in der auf den Tempelbau folgenden Zeit umsomehr daran fehlen, als die Gemeinde Jehovah's der Aufgabe, ihrem Leben eine staatliche Gestaltung zu geben, überhoben und demnach auf ein Stillleben angewiesen war, bei welchem von neuen wichtigen Manifestationen Gottes nicht mehr wie früher die Rede sein konnte. Indessen war der neue Anfang der nacherilischen Gemeinde, den das Buch Esra darstellen will, durch das Bisherige noch nicht vollständig geworden. Durch Serubabel und Josua war zwar der Tempel und sein Kultus wiederhergestellt, dem Gesetze aber war dadurch im Grunde nur eine objektive Gültigkeit gesichert worden. Bei dem neuen heiligen Eifer, der alle beseelte, war man anfangs zwar, das läßt sich nicht wohl bezweifeln, bestrebt gewesen, dasselbe auch subjektiv, auch im häuslichen und eigenen Leben immer vollständiger und strenger durchzuführen. Die Nachbarschaft der Heiden aber, die Abhängigkeit von ihren Vorstehern, der mannigfaltige Verkehr mit so manchem von ihnen, der nicht wohl vermieden werden konnte, legte die Versuchung nahe, sich in engere Gemeinschaft mit ihnen einzulassen, sich wohl gar mit ihnen zu verschwägern, und damit war denn eine Vernachlässigung des Gesetzes, namentlich der Speise- und Reinheitsvorschriften, wie von selber gegeben. Dazu kam, daß die Nachkommen Serubabels, wenn wir Neh. 5, 15 auf sie mit beziehen dürfen, nicht geeignet waren, der Gemeinde einen höheren Halt darzubieten, daß sie vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach bald genug völlig zurücktraten. Trotz Tempel und Kultus stand also gerade das, was eigentlich doch die Hauptsache war, das dem Gesetz entsprechende Leben der Gemeinde, ja die Gemeinde als solche selber bald genug wieder in Frage. Die strenge Unterordnung unter das göttliche Gesetz von Seiten aller war jetzt um so nothwendiger, als nur sie die Einzelnen zusammenhalten konnte; was sonst allenfalls das Königthum in Israel geleistet hatte, fiel jetzt dem Gesetz zu; das Gesetz mußte, wie noch nie zuvor, auf den Thron erhoben werden. Und erst da, wo eine wirkliche Befestigung des Lebens in ihm zu Stande kam, konnte von einer Neugründung der Gemeinde die Rede sein, die wirklich der Anfang einer neuen dauernden Existenz zu werden versprach. Diese Neugründung nun war erst Esra's Sache, wird ihm aber von der dankbaren Folgezeit, die ihn als einen zweiten Mose geehrt hat, sicher mit Recht beigelegt.

Wenn man freilich auf den Geleitsbrief, den ihm Artasasta mitgab, und auf sein erstes Auftreten in Kap. 8 sieht, so scheint zunächst auch für ihn noch der Tempelkultus und dessen Förderung im Vordergrunde zu stehen. Und sicher hat er sich nach dieser Seite hin ebenfalls sehr bemüht. Aber beides, die Hebung des Tempelkultus, der vielleicht ebenfalls schon wieder in Verfall zu gerathen drohte, und die Befestigung der Gemeinde im gesetzlichen Leben hing zu eng miteinander zusammen, als daß Esra das eine ohne das andere für möglich gehalten haben sollte. Als sein eigentlicher Zweck wird von vornherein in Kap. 7, 10 sehr gut angegeben: in Israel Gebot und Recht zu lehren, und Artaxerxes' Geleitsbrief autorisirt ihn beachtenswertherweise (Kap. 7, 25), Rechtspfleger und Richter anzustellen, die für die Durchführung des Gesetzes sorgen sollten. In unserem Buche bewirkt er die Neugründung wenigstens negativ, nämlich durch Ausscheidung der heidnischen Weiber, überhaupt durch Beseitigung der Verschwägerung mit den Heiden, in Nehemia (Kap. 8—10) auch positiv, nämlich durch Erneuerung des Bundes mit Gott auf Grundlage der damals wichtigsten gesetzlichen Vorschriften.

V. 1—10. Artachschasta, der hier אַרְתַּחְשַׁסְתְּא geschrieben ist, wie in V. 11 und Kap. 8, 1; Neh. 2, 1; 5, 14; 13, 6, ist sicher derselbe, welcher in Kap. 6, 14 אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא (so auch Kap. 4, 8. 11. 23) und in Kap. 4, 7 אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא heißt, nämlich Artaxerxes Longimanus. In Neh. 13, 6, wo sicher derselbe gemeint ist, indem die Gleichzeitigkeit Esra's und Nehemia's nach Neh. Kap. 12, 36 keinem Zweifel unterliegt, wird von seinem 32. Regierungsjahre geredet. Das paßt nicht auf Xerxes, den Josephus (Arch. XI, 5, 1) und neuerdings noch Fritzsche (zu 3 Esr. 8, 1) verstehen wollten, weil an den zu denken nach dem Darius im vorigen Kapitel zunächst liege, sondern nur auf Artaxerxes Longimanus, auf den ja auch der Name schon für sich allein hinreichend deutlich führt. — Esra stammte nach der beigegebenen Genealogie durch Seraja aus der hohenpriesterlichen Familie. Denn alle Namen von Seraja aufwärts bis zu Aaron hin sind die der hohenpriesterlichen Geschlechtslinie (vergl. 1 Chron. 5, 30 bis 40); nur sind in V. 3 zwischen Asarja und Merajoth (nach 1 Chron. 5, 33. 36) sechs Glieder übersprungen, ohne Zweifel nur der Abkürzung wegen, wie in längeren Genealogien öfter. Seraja, der Sohn Asarja's, des Sohnes Hiskia's war der Hohepriester, welchen Nebukadnezar zu Ribla tödten ließ (2 Kön. 25, 18—21), war also der Vater des Hohenpriesters Jozadak, der ins Exil abgeführt wurde (1 Chron. 5, 40 f.); sehr wahrscheinlich aber stammte Esra nicht von Jozadak, in dessen Linie das Hohepriesterthum forterbte, sondern von einem der jüngeren Söhne; denn sonst wären die Zwischenglieder zwischen ihm und Seraja wohl nicht unerwähnt geblieben. Esra war wahrscheinlich erst der Ur-Urenkel Seraja's; denn der Hohepriester Josua, der mit Serubabel 78 Jahre früher nach Jerusalem gezogen war, war bereits ein Enkel Seraja's gewesen. Seit der Hinrichtung des letzteren im Jahre 588, waren jetzt bereits 130 Jahre verflossen.

In V. 6: **Er, Esra, zog von Babel herauf,** folgt zu dem Subjekt in V. 1, welches wegen der langen Unterbrechung erst noch einmal wieder aufgenommen wird, das Prädikat. Indem Esra hier von vornherein als ein geschickter oder kundiger Schriftgelehrter bezeichnet wird, wird ihm dasjenige beigelegt, wovon unter den jetzigen Verhältnissen die Pflege des Gemeindelebens am meisten abhing. סוֹפֵר, in den älteren Schriften Schreiber oder Sekretär, hat schon in Jer. 8, 8, wo die סֹפְרִים mit den חֲכָמִים parallel und synonym stehen, die Bedeutung von γραμματεύς angenommen; wenn es im Sinne von Schreiber Amtsname des Kanzlers wurde, so hat es im Sinne von Schriftgelehrter, wie besonders aus V. 11 erhellt, fast schon die Art eines ehrenden Titels für Gelehrte. Der Zusatz: **der König gab ihm — — all sein Begehren,** deutet an, daß seine Reise kein Privatunternehmen war, daß er vielmehr mit einer gewissen Vollmacht versehen, als eine Amtsperson reiste. Dennoch dürfen wir ihn uns nicht als Pechah Juda's denken. Nirgends heißt er so. Er hatte nur die Vollmacht, seine Gesetzeskenntniß als ein Lehrer zu lehren und zugleich als ein Oberrichter — nach V. 25 auch durch Anstellung geeigneter Unterrichter — zur Geltung zu bringen. בַּקָּשָׁה, das Begehren, die Bitte, findet sich außer hier nur noch im Buch Esther, z. B. Kap. 5, 3. 6. Die Frage, wie sich diese Begünstigung Esra's zu dem in Kap. 4 mitgetheilten Schreiben des Artaxerxes verhält, beantwortet sich wohl am natürlichsten dahin, daß Esra's Reise erst später fällt, daß Artaxerxes, seitdem er durch seine Beamten zu jenem Schreiben veranlaßt worden war, den Juden mehr Aufmerksamkeit geschenkt hatte, und daß er Esra's Reise zur Hebung der judäischen Gemeinde vielleicht auch deshalb wohlwollend förderte, um dadurch thatsächlich zu beweisen, daß er ihnen, trotz des erlassenen Verbotes in Betreff der Stadtmauer, möglichst gerecht zu werden bereit sei. Es deutet sich dann durch diese Billigkeit schon an, daß er zu gelegener Zeit vielleicht auch jenes Verbot, welches ja von vornherein nur vorläufig erlassen war, zurücknehmen werde. Die Redeweise: **Nach der Hand des Herrn, seines Gottes, über ihm,** die sich nur noch V. 9. 28; Kap. 8, 18; Neh. 2, 8. 18 findet, und deren Grundlage in Kap. 8, 22. 31 enthalten ist, besagt soviel als: „Nach der Güte, Fürsorge und Gnade, welche über ihm, nämlich Esra, waltete, wie denn diese Hand Gottes zuweilen auch ausdrücklich als חַטּוֹבָה (V. 9 und Kap. 8, 18) oder לְטוֹבָה (Kap. 8, 22) bezeichnet wird.

Der **7. V.** fügt bei, daß Esra Jerusalem zugleich einen neuen Bevölkerungszuwachs zuführte. Ein: „mit ihm" liegt bei dem **auch zogen etliche herauf,** so sehr im Sinne des Erzählers, daß er in V. 8 ohne weiteres wieder mit „er" fortfährt, vgl. auch V. 13 und 28 und Kap. 8, 1. מִן steht partitiv im

Sinne von „etliche von", wie Kap. 2, 70 u. a. Die Leviten im Unterschiede von den Priestern einerseits und von den Leviten im weiteren Sinne, von den Sängern und Thorwärtern andrerseits, sind diejenigen, welche die eigentlichen levitischen Dienste zu verrichten hatten. — Der 9. Vers will die Dauer der Reise angeben: **Denn am ersten des ersten Monats hatte er die Abreise von Babel festgesetzt und am ersten des fünften Monats kam er nach Jerusalem.** Statt יְסַד ist sehr wahrscheinlich יָסַד zu lesen und zwar im Sinne von constituo, praecipio, in welchem es besonders Esth. 1, 8 vorkommt. Wahrscheinlich trugen die Punktatoren Bedenken, diesen seltneren Sinn zuzulassen, zumal da sie auch הוּא besser verwerthen zu können meinten, wenn sie verstanden: am ersten des ersten Monats ipsum erat fundamentum profectionis, wie R. Salomo und J. H. Mich. übersetzen; הוּא würde so das „fundamentum", oder den Anfang im Unterschiede von der Vollendung hervorzuheben dienen. Aber statt יְסַד sollte man dann יְסוֹד erwarten; auch würde sich im Folgenden das בָּא nicht anschließen. Am ersten des ersten Monats begann man übrigens nur sich nach dem gemeinsamen Versammlungsort zu begeben, von wo aus dann der ganze Zug die eigentliche Reise nach Palästina erst am 12. des Monats antrat, vgl. zu Kap. 8, 31. — Der 10. Vers: **Esra hatte sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz des Herrn zu suchen und zu thun und in Israel Gesetz und Recht zu lehren,** will wohl nicht den letzten nebensächlichen Zusatz von V. 9 **nach der guten Hand Gottes über ihm,** sondern das ganze Reiseunternehmen erklären. דָּרַשׁ steht hier in Verbindung mit אֶת־תּוֹרַת יְהוָה in demselben Sinne, wie sonst in Verbindung mit אֶת־יְהוָה „sich halten zu dem Gesetz als zu einem Herrn und Wohlthäter". Dies „sich halten zu dem Gesetz" kommt für das folgende „Lehren" als eine nothwendige Grundlage, ohne welche das Lehren nirgends erfolgreich betrieben werden kann, in Betracht. Esra's Absehen ging also darauf, der jüdäischen Gemeinde das Gesetz, welches sie zum Theil vernachlässigt, und infolge dessen auch vergessen hatte, wieder zum Bewußtsein zu bringen, ihr Leben danach zu ordnen, und ihr Verhältniß dazu zu befestigen.

Von **V. 11** ab folgt für die summarische Darstellung im Vorhergehenden die urkundliche Grundlage und zwar zunächst die dem Esra von Artasasta ertheilte Vollmacht. **Und dies der Inhalt des Schreibens,** — zu פַּרְשֶׁגֶן vgl. Kap. 4, 11 und zu נְשְׁתְּוָן Kap. 4, 7. Esra heißt hier und in V. 12 und 21, Neh. 8, 9; 12, 26 voran der Priester, und daneben erst der Schriftgelehrte; in Kap. 10, 10. 16 und Neh. 8, 2 sogar blos der Priester, daher er denn auch in 3 Esra konstant blos als ὁ ἱερεύς bezeichnet wird. **Dem Schriftgelehrten der Worte der Gebote des Herrn und seiner Satzungen über Israel,** ist soviel als „dem Schriftgelehrten, der sich besonders mit den Gesetzesworten zu thun macht, der also vor allem in Beziehung auf sie gelehrt war. — Der 12. Vers enthält die Eingangsformel: **Artasasta, der König der Könige, dem Esra u. s. w.** גְּמִיר kann nicht Adj. zu סָפַר הָתָא sein, — es müßte dann so für sich allein gesetzt im st. emph. stehen und גְּמִירָא lauten. Es kann aber auch nicht vor dem folgenden „u. s. w." andeuten, daß alles, was sonst noch zur Eingangsformel gehörte, im Original vollständig ausgedrückt gewesen sei (Berth.), — es würde sich in dieser Weise zu sonderbar ausnehmen. Ebensowenig empfiehlt sich aber auch Keil's Annahme, daß es als Adverb im Sinne von „sehr" zu einem zu ספר zu ergänzenden Adjektiv gehöre, als wäre der Sinn: doctori doctissimo; — das Adjektiv hätte nicht wohl fehlen können. Nach Kap. 5, 7 ist zu erwarten, daß der Brief, seinem wohlwollenden Inhalt gemäß, in seiner Eingangsformel einen Gruß oder Friedenswunsch enthalten haben werde; so ist nach גְּמִיר ein Verb. wie „er wünscht" hinzuzudenken, und der Sinn ist: Artaxerxes wünscht in vollkommener Weise oder vollauf, — nämlich Frieden.

In **V. 13—19** der erste Theil des königlichen Befehls: Jeder der aus Israel mit Esra ziehen wolle, möge ziehen; Esra aber solle mit dem Gelde, welches ihm dazu dargereicht werde, den Kultus in Jerusalem heben und fördern. **V. 13: Von mir ist Befehl gegeben,** vgl. Kap. 6, 8. לְמֵהַךְ hängt ab von כָּל־מִתְנַדַּב s. v. a. daß jeder, der willig ist zu gehen. וְהָךְ hängt von הֵן ab: **mit dir ziehen mag.** Ueber den Infin. מֵהַךְ und das Futur יְהָךְ, vgl. zu Kap. 5, 5. Die Begründung in V. 14 will sagen: alldieweil die Sendung vom König und seinen sieben Räthen dazu bestimmt ist, die Anbetung Jehovah's und demnach auch den Zustand seiner Gemeinde zu heben und zu kräftigen. Ueber die Siebenzahl der Räthe, welche die oberste Reichsbehörde des persischen Königs bildeten, s. zu Esth. 1, 14. וְעַמְּהוֹן, wofür wir וְעִמְּהוֹן erwarten möchten, weil עַמְּהוֹן dem hebräischen יוֹעֲצִים entspricht, steht wie חַשְׁיָן Kap. 6, 9. Natürlich kann zu שְׁלִיחַ nicht ohne weiteres „Du" ergänzt werden; vielmehr ist die Ausdrucksweise allgemeiner: die Sendung wird gemacht. Daß in dem Folgenden: **Juda zu ordnen nach dem Gesetz deines Gottes, welches unter deiner Hand ist,** dennoch die zweite Person hervortritt, kann deshalb nicht auffallen, weil ja doch das Ganze eine Mittheilung an Esra ist. בַּקָּרָה עַל „Untersuchung halten über", also „etwas revidiren", ist dann zugleich soviel als „es in Ordnung bringen". בְּדַת, welcher st. constr. in Norzi's Ausgabe דָּת punktirt ist, eigentlich: mit dem Gesetz, besagt: nach der Norm des Gesetzes. דִּי בִידָךְ „welches in deiner Hand", heißt „welches du besitzest", gibt aber nicht zu verstehen, daß Esra ein bestimmtes Gesetzesexemplar besessen habe, welches Artaxerxes hiermit für das alte und wahre Gesetz Gottes habe erklären wollen, nachdem er etwa das Gutachten

angesehener Juden darüber eingeholt hatte, sondern ist s. v. a. „welches du kennst, verstehst und handhabest.“ — In V. 15 u. 16 die Vervollständigung: **Und um hinzubringen das Silber und Gold** u. s. w. Die genauere Angabe darüber siehe Kap. 8, 25. Der König setzt in V. 16, **alles Silber und Gold, welches du in der Landschaft Babel findest, samt der Spende des Volks und der Priester** u. s. w., voraus, daß sich außer ihm und seinen Räthen auch noch andere Nichtisraeliten in der Landschaft Babel willig finden lassen werden, Silber und Gold zur Unterstützung des jüdischen Volks beizusteuern, und deutet an, daß er dem Esra die Erlaubniß gegeben habe, eine Kollekte bei ihnen zu sammeln; denn von der Spende des Volkes und der Priester, d. h. der Juden, wie aus den folgenden Zusätzen hervorgeht, ist das Vorhergehende, was in der Landschaft Babel im allgemeinen gesammelt wird, deutlich genug unterschieden. הִתְנַדְּבוּת, ein vom Infinitiv Ithpaal gebildetes Abstraktum, ist das freiwillig Gegebene. מִתְנַדְּבִין müßte, wenn es einfache Apposition zu Volk und Priestern wäre, oder gar einen Relativsatz verträte, wie Berth. meint, den Artikel haben; es ist vielmehr lose angereiht im Sinne von: „wenn sie, wofern sie freiwillig beisteuern“.

V. 17—19. Eben aus diesem Grunde, eigentl.: angesichts dieser Dinge, nämlich weil diese Sendung von mir angeordnet wird zur Hebung der jüdäischen Gemeinde und ihres Kultus. **Sollst du mit Fleiß kaufen, — außer den Stieren — auch ihre Speis- und Trankopfer,** d. i. die nach 4 Mos. 15, 1 ff. zu den Schlachtopfern gehörigen Speis- und Trankopfer, **und sollst sie darbringen auf dem Altar.** Das Pael תְּקָרֵב steht statt des Aphel in Kap. 6, 10. 17. — V. 18. **Und das, was dir und deinen Brüdern gutdünkt** u. s. w. Die Ausgestaltung des jüdischen Gemeindelebens konnte leicht noch andere Ausgaben nöthig machen, z. B. auch für die Ausschmückung des Tempels, und Artaxerxes setzt voraus, daß es die Oberen in Jerusalem so werden einrichten können, daß sie von den Spenden auch dazu noch etwas übrig behalten. „Deine Brüder“ s. v. a. die Aeltesten in Jerusalem, die auch in Kap. 5 u. 6 bestimmend hervortraten. **Das mögt ihr nach dem Willen eures Gottes thun,** nämlich wie er im Gesetz ausgesprochen ist. — V. 19. **Und die Gefäße, zum Dienste des Hauses deines Gottes, liefere vollständig ab.** Aufgezählt werden diese Gefäße in Kap. 8, 25. 27. Das Nomen פֻּלְחָן, das nur hier vorkommt, vgl. aber פֻּלְחָא in V. 24, ist mit dem targumin. und syrischen פּוּלְחָן „Dienst“ identisch und entspricht dem hebr. עֲבוֹדָה. Die Bedeutung von הַשְׁלֵם „liefere vollständig ab“ ist im Aph. im Syrischen gewöhnlich und hängt mit der Bedeutung des hebr. Piel שִׁלֵּם „bezahlen“ zusammen. **Vor dem Gotte Jerusalems,** ist wesentlich dasselbe, wie: „Vor dem Gott, dessen Wohnung in Jerusalem“; vgl. Kap. 1, 3: er ist der Gott, welcher in Jerusalem.

V. 20—24. Der zweite Theil des Erlasses ordnet an, daß die königliche Schatzkammer des trans- (cis-) euphratensischen Landes darreichen soll, was sich sonst noch als nöthig herausstellen möchte. V. 20. **Und das übrige Bedürfniß des Hauses, deines Gottes, welches dir auffallen wird, als zu geben,** d. h. dasjenige Bedürfniß, welches sich noch, wenn die übrigen Mittel Verwendung gefunden haben, herausstellen sollte, — **das sollst du geben aus dem Hause der Schätze des Königs,** — d. i. aus der königlichen Schatzkammer. In V. 21 schließt sich sofort die ergänzende Verordnung für die betreffenden Schatzmeister an; als ein Gebot, worauf sich Esra berufen darf, mußte dieselbe hier mit aufgenommen werden. **Von mir, Artasasta selber, wird befohlen.** Das Pronomen אֲנָה dient zur Hervorhebung des Suffixums von מִנִּי (vergl. Dan. 7, 15), und ebenso das folgende Nomen. Die Verordnung: **alles, was Esra von euch fordern wird,** wendet sich direkt an die Schatzmeister, weil sie so um so deutlicher ist, und umsomehr Nachdruck hat. Der 22. V. gibt an, bis wie weit sich die Leistungen erstrecken sollen. Das עַד־ (bis zu 100 Talenten) schließt sich an das: **es soll gethan werden,** sofern darin liegt, es soll geleistet oder gegeben werden. Der כִּכַּר, das Talent, wog 3000 heilige Sekel (vgl. 2 Mos. 38, 25, 27), der h. Sekel kam etwa 2 Mark, der persische (vgl. Xenoph. Anab. 1, 5, 6) $1^1/_4$ Mark gleich. Der כֹּר, der schon 1 Kön. 5, 2; Ezech. 45, 14 statt des Chomer vorkommt, faßt 10 Efa oder Bath, also fast zwei Scheffel. **Salz, welches man nicht aufschreibt** = welches man nicht angibt, nicht auf bestimmtes Maß bemißt. In V. 23 noch eine zusammenfassende Einschärfung: **alles, was nach dem Befehle des Gottes des Himmels ist,** was nach göttlichem Gesetz erforderlich ist, **soll vollständig gethan werden.** Das ἅπ. λεγ. אֲדַרְזְדָא halten Hitzig und Berth. für komponirt aus אֲזָדָא und אֲדַר (Hitz. zu Dan. 2, 5; Kap. 2, 3), besonders weil sich אֲדַר in אֲדַרְגָּזְרַיָּא Dan. 3, 2 deutlich als eine steigernde Vorsetzungssilbe („sehr“) zu erkennen gebe. Haug dagegen in Ew. Bibl. Jahrb. V, S. 152 f. leitet es von dem pers. dorest, der zend. Wurzel doreç = „wachsen, gedeihen, fest werden“, ab, als mit א prosth. gebildet, in der Bedeutung von „vollständig, in allen Stücken pünktlich“. הֵיךְ־לָמָּה, „denn wozu“ ist s. v. a. „damit nicht“, vgl. Kap. 4, 22. — In V. 24 noch ein Zusatz, der für die Schatzmeister ebenfalls in Betracht kommt. **Und euch thut man kund** u. s. w. מְהוֹדְעִין hat ein unbestimmtes Subjekt, oder das Aktiv vertritt das Passiv: euch wird kund gethan. Die Angeredeten sind noch dieselben, wie von Vers 21 ab, also die Schatzmeister. **Daß alle Priester** u. s. w., nämlich betreffend. Die פֻּלְחָא בֵּית אֱלָהָא sind neben den Priestern nicht ganz allgemein Verehrer des wahren Gottes, sondern Amtspersonen, vielleicht die niedrigsten, wie aus der Stellung nach den Nethinim zu schließen ist, oder die, welche in die

vorhergehenden Klassen noch nicht mit einbegriffen sind; Bertheau vergleicht die Knechte Salomo's, welche in Kap. 2, 55. 58 neben den Nethinim vorkommen. Zu מִנְדָּה u. s. w. vgl. Kap. 4, 13. לָא שַׁלִּיט eigentl.: nicht ist ein Machthabender, ist mit dem Infin. mit לְ soviel als „nicht ist einer, der Macht hat", oder: nicht ist es erlaubt, wie häufig im Syrischen. לְמִרְמָא, von רְמָא im Targ. für שׂוּם. Eine solche Befreiung der Priester und Leviten von Abgaben kam auch unter Antiochus d. Gr. vor, vgl. Jos. Arch. XV, 3, 3.

V. 25. 26. Der dritte Theil des Erlasses bevollmächtigt Esra, für das ganze jüdäische Volk gesetzeskundige Richter zu bestellen und gegen die Gesetzesübertreter Strafen zu verhängen, enthält also dasjenige Moment, durch welches er der Gemeinde recht eigentlich diejenige Hülfe verschaffen sollte, auf welche es jetzt ankam, ein Moment, durch welches Artaxerxes in seinem Wohlwollen noch einen bedeutenden Schritt weiter ging, als Kores und Darius. Da das bürgerliche und soziale Leben Israels durch das Gesetz so eng mit seiner Religion verknüpft war, konnte es nicht wohl unter Richtern gedeihen, welche für seine Religion weder Sinn noch Verständniß hatten. Auffallen könnte es uns, daß von der Einsetzung jüdischer Richter weiterhin nirgends ausdrücklich die Rede ist. Aber in unserem Buche, das sich auf die negative Seite der Befestigung im Gesetz, auf die Ausscheidung der heidnischen Weiber beschränkt, war dazu nicht der Platz. Im Buch Nehemia, welches die positive Seite beifügt, indem sich in Kap. 10 die Gemeinde dazu verpflichtet, alle wichtigen Stücke des Gesetzes zu halten, liegt sie implicite mit darin. V. 25. **Und du, Esra, nach der Weisheit deines Gottes** u. s. w. דִּי בִידָךְ wie in V. 24 f. v. a. „welche du besitzest". מַנִּי ist Imper. Pa., „ordne an", „setze ein", für מַנֵּי; der minder harte e-Laut spricht sich leichter aus, und stellt sich daher wie von selbst ein, wenn auf ma oder man noch eine zweite Silbe folgt. **Rechtspfleger und Richter, welche Gericht halten für oder über alles Volk, welches in Abar-Nahara.** Das Fut. לָהֲוֹן mit dem Part. drückt das Dauernde aus. Das zu richtende Volk ist selbstverständlich das jüdische; in ihm sind nicht blos solche, welche die Gesetze Gottes kennen, sondern auch andere, die noch erst darüber belehrt werden müssen. An Proselyten ist bei den letzteren nicht zu denken. Immerhin aber handelt es sich hier nicht blos um die palästinensischen, sondern auch um die im ciseuphratensischen Lande weiter umher wohnenden Juden. Sie alle sollen den von Esra eingesetzten Richtern unterworfen sein, die Richter aber sollen nach dem Zusammenhange über die Beobachtung des mosaischen Gesetzes wachen und dessen Autorität aufrecht erhalten. Dies die Grundlage für die jüdische Sage von der Einsetzung der großen Synagoge durch Esra. — Der Zweck dieser Einrichtung ist nach V. 26, daß über jeden, der Gottes und des Königs Gesetz nicht hält, mit Fleiß Gericht gehalten werden soll. Dem Gesetz Gottes kann sich hier das des Königs schon deshalb mit anschließen, weil es, sofern es im vorliegenden Erlaß Gehorsam gegen Gottes Gesetz verlangt, durch Ungehorsam mit übertreten wird. Vielleicht hatte es sich aber auch schon gezeigt, daß da, wo der Gehorsam gegen Gottes Gesetz aufhört, gewöhnlich auch der gegen das königliche schwindet. עֲבַד דִּינָה ist in den Targ. nicht selten für: „Gericht halten". מִנֵּהּ „von ihm aus" ist s. v. a. „über ihn". Der Ausgangspunkt ist hier zugleich der Zielpunkt. Das folgende חֵן — חֵן ist sive-sive: **sei es zum Tode, sei es zur Verbannung, sei es zur Strafe am Vermögen und zu Banden.** שֵׁרְשׁוּ, eine ganz syr. Form von שֵׁרֶשׁ, eigentl. Entwurzelung, ist hier im Unterschiede von Tod=Verbannung, Vulg: exilium, oder wenigstens Exkommunikation (vgl. Kap. 10, 8), nicht *παιδεία* (Alex.). Ueber die Strafe an נְכָסִין Schätze, Vermögen, wie Kap. 6, 8, vgl. Kap. 10, 8.

In **V. 27. 28** noch ein doxologischer Schluß. Esra kann nicht umhin, dem vorhergehenden Erlaß, dessen Mittheilung wir ohne Zweifel seiner Hand verdanken, einen Preis für die Gnade des Herrn beizufügen, die sich dadurch, daß sie dem König solches ins Herz gegeben, daß er den Tempel in Jerusalem schmücke, so herrlich erwiesen hatte. נָתַן בְּלֵב wie Neh. 2, 12; 7, 15, doch auch schon 1 Kön. 10, 24. כְּזֹאת = dergleichen, nämlich wie im vorhergehenden Erlaß angedeutet ist. In Betracht kommt, daß auch die Hebung des Kultus eine Verherrlichung des Hauses des Herrn ist. Der 28. V. **„und auf mich neigte er, mir verlieh er, Huld** u. s. w." ist Fortsetzung des Relativsatzes in V. 27. Das לְ vor כָּל־שָׂרֵי stellt dieses Wort mit den vorhergehenden auf ein und dieselbe Linie, vgl. das לְ vor שָׂבַר in Kap. 6, 7; d. h. es vertritt hier wesentlich das לִפְנֵי, welches vor חַפְלָה steht. Der schon zur Erzählung überleitende Satz: **und ich stärkte mich,** will sagen „ich konnte, durfte mich stark fühlen, — und ich sammelte, = so daß ich sammelte aus Israel Häupter. Es sind dies Häupter von Vaterhäusern oder Familien, welche, wenn sie für die Uebersiedelung nach Juda genommen wurden, ihre Familien dahin leicht mitnahmen.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—10. 1. Es scheint, daß sich unter den in Babel zurückgebliebenen Israeliten auch noch nach Serubabel und Josua zu verschiedenen Zeiten solche fanden, die von einer heiligen Sehnsucht nach dem Lande der Väter, besonders nach dem Tempel des Herrn mit seinen lieblichen Gottesdiensten ergriffen wurden, die daher auch nicht blos für eine kürzere Zeit, sondern für immer hinzogen, um sich der Gemeinde dort einzugliedern, obwohl doch den meisten mancherlei Schwierigkeiten entgegenstanden, und allen bekannt sein konnte, wie viel Mängel, ja Uebelstände in Judäa zu ertragen waren. „Wehe

mir, daß ich ein Fremdling bin unter Mesech, daß ich wohnen muß unter den Hütten Kedars", so hat damals gewiß mancher mit dem Dichter des 120. Psalms geseufzt, und „ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt", hat er hinterher mit dem Verf. von Ps. 121 triumphirt. Wie vielmehr sollten die Christen fortwährend von einem heiligen Verlangen beseelt werden, den Weg zum Himmel zu pilgern und Glieder des oberen Jerusalems zu werden, sintemal in der Stadt Gottes, die droben ist, unter den vielen tausend Engeln und Seligen jeder Mangel und jeder Uebelstand verschwunden ist. Esra und die andern, die nach Jerusalem zogen, um ihre Augen aufheben zu können zu den Höhen des irdischen Zion, erscheinen uns ehrwürdig. Daß die Christen dem höheren Ziele, das ihnen im Himmel winkt, zustreben, ist im Grunde nur natürlich, und umsomehr müssen wir uns der Leichtfertigkeit anklagen, wenn wir das Ziel und Kleinod unserer himmlischen Berufung aus den Augen zu setzen, ja völlig zu vergessen im Stande sind.

2. Eine Möglichkeit, die Gemeinde, wenn sie der Verweltlichung verfällt, zu reformiren, gibt es nur, wenn es ein treu bewahrtes, unverfälschtes Wort Gottes gibt, welches ihr ihr himmlisches Urbild, oder vielmehr die ewigen Normen, nach welchen sie sich zu gestalten hat, immer aufs neue vorhält. Selbst in Jerusalem, selbst in der unmittelbarsten Nähe des Tempels, konnte die Gemeinde, als sie das Gesetz Gottes vernachlässigte und vergaß, in Zustände gerathen, die der Reformation dringend bedürftig waren. Und selbst in der Ferne, selbst in Babel konnte ein Esra, weil er ein rechter Schriftgelehrter war, zum Reformator berufen werden.

Zu V. 11—26. 1. Die Gemeinde in der Diaspora hatte im Grunde für jetzt schon die große Aufgabe, in der Heidenwelt, selbst in den heidnischen Fürsten irgendwie eine Ahnung davon zu erwecken, daß wahre Gotteserkenntniß und Frömmigkeit vor allem bei ihr sei, und dadurch in den tieferen Geistern eine Empfänglichkeit sowohl für die Anbetung des wahren Gottes, als auch für die Beobachtung seines Gesetzes zu Stande zu bringen. Der Erlaß des Artaxerxes, überhaupt das Wohlwollen der heidnischen Könige gegen Jerusalem dürfte ein Beweis für die wichtige Thatsache sein, daß die Diaspora diese ihre Aufgabe wirklich erfüllt hat. Es liegt dann darin zugleich die Weißagung, daß sie erst recht auch in der messianischen Zeit solche vorbereitenden und vermittelnden Dienste leisten sollte. Dies zweite Edikt des Artaxerxes war im Unterschied von dem ersten (in Kap. 4) jedenfalls ein Beweis, daß er nur gegen die vermeintlichen politischen Bestrebungen der Juden eingenommen war, daß er gegen ihre Verehrung des wahren Gottes, gegen den Bestand der Gemeinde als Religionsgemeinde nichts einzuwenden hatte, daß er sich im Gegentheil freute, wenn die Anbetung Gottes in Jerusalem in angemessener Weise gefördert wurde.

2. Wie eingehend auch immer Artaxerxes' Anordnungen in Betreff dessen, was zur Hebung des Kultus in Jerusalem geschehen sollte, waren, so erlaubte er sich doch nicht im mindesten eine Vorschrift, die das Innerlichere, das von Gottes Gesetz geordnet war, betroffen hätte. Er übte nur das sogenannte jus circa sacra aus und wir finden dies bei ihm, dem heidnischen Fürsten, wohl motivirt. Offenbar aber sollten, seitdem es keine Theokratie mehr gibt, alle Fürsten so zurückhaltend sein. Für die innerlicheren Dinge gibt es höhere Gesetze und Autoritäten, in die eine irdische Autorität nie ungestraft eingreifen darf.

Zu V. 27. 28. Der Preis des Herrn, den Esra ausspricht, ist ein Dank dafür, daß der Herr ihm durch Zuwendung der Herzen des Königs und seiner Räthe die Reise nach Jerusalem ermöglicht hat. Wir dürfen indessen noch etwas mehreres darin finden. Im Grunde spricht sich auch, wenn auch nur mittelbar, die Freude darüber aus, daß es durch Gottes Gnade gelungen ist, einen solchen Eindruck auf das damalige Haupt der Weltmacht hervorzubringen, wie ihn die Gemeinde ihrer eigentlichsten Aufgabe nach machen sollte, eine Freude, die wohl geeignet ist, einen Höhepunkt in der Geschichte der in der Diaspora lebenden Gemeinde zu bezeichnen.

Homiletische Andeutungen.

Ueber Kap. 7, 1—10. Gottes Fürsorge für seine Gemeinde. 1) Er erweckt Lehrer (wenn's nöthig ist, auch reformatorische) und andere für den Gottesdienst wichtige Personen; er gewinnt auch die Herzen der Machthaber, von deren Wohlwollen der Erfolg der Lehrer mit bedingt ist. — Starke: Es ist nicht genug, steinerne Häuser und Tempel bauen, sondern man muß auch lebendige Werkzeuge, d. i. Lehrer und Prediger haben. — Prediger müssen das, was sie andern von praktischen Wahrheiten vortragen, zuvörderst selbst in ihrem eigenen Leben und Wandel, als nöthig und möglich erweisen, 1 Kor. 9, 27; 1 Tim. 4, 12. 16. — Es soll sich keiner etwas unterfangen, er sei denn seines Berufs gewiß, und das gibt großen Trost in allerhand widrigen Zufällen. — Obrigkeiten sollen auch zur Erbauung der Kirchen und Schulen das Ihre beitragen und sich vor allen andern mildreich erweisen, weil sie es am ersten vermögen; sonst werden die Heiden sie an jenem Tage beschämen. — Es ist ein Zeichen großer Gnade Gottes gegen ein Volk, wenn er die Herzen der Regenten dahin lenket, daß sie gehörige Sorge tragen, daß ihnen fromme Lehrer gegeben werden. — Es ist Gott gar ein Leichtes, die Seinen mit Gütern zu erfüllen, denn die Erde ist sein und alles, was drinnen ist (Ps. 24, 1; 1 Chron. 30, 12), und er hat noch so viel zu vergeben, als er schon vergeben hat. — 2) Er schützt und bewahrt seine Werkzeuge auf dem Wege, den sie erst zurücklegen müssen, ehe sie an der Gemeinde arbeiten können. 3) Er gibt den Drang und Ruf in ihr Herz, seinen Willen sowohl zu thun als auch zu lehren. — Oder: Die heilige Sehnsucht nach Jerusalem: 1) sie treibt uns aus Babel nach Jerusalem und gewinnt uns die Herzen solcher, die uns unter-

stützen; 2) sie verschafft uns Mitpilger; 3) sie läßt die Reise gelingen.

V. 11—26 ist im wesentlichen ebenso zu behandeln, wie der Erlaß des Darius in Kap. 6.

Ueber V. 27. 28. Die besten Ursachen des Dankes gegen Gott. 1) Gott hat die weltlichen Machthaber zur Verherrlichung seines Hauses und Namens dienstbar gemacht; 2) er hat seine Berufenen in den Stand gesetzt, zur Erweiterung, Befestigung u. s. w. seiner Gemeinde thätig zu sein. — Starke: Es ist eine herrliche Gabe Gottes, wenn man eine Obrigkeit hat, die der rechten Religion zugethan ist. — Es müssen sich zwar die Knechte Gottes es gefallen lassen, wenn sie, wie bei den Menschen insgesammt, also bei großen Herren insonderheit, mit aller ihrer Treue Undank und Ungunst verdienen; findet sich aber das Gegentheil, so sollen sie es desto mehr mit Dank erkennen.

B. Esra's eigener urkundlicher Bericht (Kap. 8).

I. Ueber seine Begleiter (V. 1—14).

1 Dies aber sind ihre Väterhäupter nach ihrem Geschlechtsregister, die da heraufzogen mit
2 mir unter dem Königthum des Königs Artasasta, von Babel: *Von den Kindern Pinehas
Gersom, von den Kindern Ithamar Daniel, von den Kindern Davids Hattusch, der Sohn[1])
3 Schechanja's. *Von den Kindern Pareos Sacharja und mit ihm eine Familie von einhundert
4 und fünfzig an Männern. *Von den Kindern Pachath-Moab Elioenai, der Sohn Serachja's
5 und mit ihm zweihundert der Männer. *Von den Kindern Zattu[2]) Schechanja, der Sohn
6 Jahasiels und mit ihm dreihundert der Männer. *Und von den Kindern Adin Ebed der
7 Sohn Jonathans, und mit ihm fünfzig der Männer. *Und von den Kindern Elam Jesaja,
8 der Sohn Athalja's, und mit ihm siebenzig der Männer. *Und von den Kindern Schephatja
9 Sebadja, der Sohn Michaels, und mit ihm achtzig der Männer. *Von den Kindern Joab Obadja,
10 der Sohn Jechiels, und mit ihm zweihundert und achtzehn der Männer. *Und von den Kindern
11 Bani[3]) Schelomith, der Sohn Josifja's, und mit ihm einhundert und sechszig der Männer. *Und
von den Kindern Bebai Sacharja, der Sohn Bebai's, und mit ihm achtundzwanzig der Män-
12 ner. *Und von den Kindern Asgad Jochanan, der Sohn des Katan, und mit ihm hundert
13 und zehn der Männer. *Und von den Kindern Adonikam später Geborene, die da hießen:
14 Elifelet, Jehiel und Schemaja, und mit ihnen sechszig der Männer. *Und von den Kindern
Bigvai Uthai und Zabbud und mit ihnen siebenzig der Männer.

II. Ueber eine Vervollständigung dieser Schaar (V. 15—20).

15 Und ich versammelte sie zu dem Flusse, welcher nach Ahavah kommt, und wir lagerten
uns dort drei Tage, und da ich auf das Volk und auf die Priester genauer achtete, fand ich
16 von den Kindern Levi keinen dort. *Da sandte ich Elieser, Ariel, Schemaja, Elnathan, Jarib,
Elnathan, Nathan, Sacharja und Meschullam, die Häupter, und Jojarib und Elnathan, die
17 Lehrer, *und ordnete sie ab an Iddo, den Obersten in Kasifja, dem Flecken, und gab in ihren
Mund Worte, die sie zu Iddo, seinen Brüdern, und zu den Tempeldienern in Kasifja, dem Flecken,
18 reden sollten, daß sie uns Diener für das Haus unseres Gottes brächten. *Und sie brachten
uns, nach der guten Hand unseres Gottes über uns, den Isch-Sekel von den Kindern Mahli's,
des Sohnes Levi's, des Sohnes Israels, und Scherebja und seine Söhne und Brüder, ihrer
19 achtzehn, *und Haschabja und mit ihm Jesaja, von den Kindern Merari's, seine Brüder und
ihre Kinder, ihrer zwanzig, *und von den Tempeldienern, welche David und die Fürsten zum
20 Dienst der Leviten bestimmten, zweihundert und zwanzig Tempeldiener, welche alle namentlich
bestimmt wurden.

III. Ueber die Reisevorbereitungen, die Reise und Ankunft in Jerusalem (V. 21—36).

21 Ich rief aber dort am Flusse von Ahavah ein Fasten aus, daß wir uns vor unserm Gotte
demüthigten, einen ebenen Weg von ihm zu erbitten für uns und unsere Kinder und alle unsere
22 Habe. *Denn ich schämte mich, vom Könige Heeresmacht und Reiter zu fordern, daß sie uns
wider die Feinde unterwegs hülfen, denn wir hatten zum Könige gesprochen: Die Hand unseres
Gottes ist über alle, die ihn suchen zum Heile, und seine Stärke und sein Zorn wider alle, die

[1]) Statt: »von den Söhnen«, dürfte »Sohn« zu lesen sein; diese ersten Worte des 3. V. »der Sohn Schekanja's« sind als Apposition zu den vorhergehenden zu ziehen.
[2]) So nach der Alex. für: von den Kindern Schechanja's der Sohn u. s. w.
[3]) So nach der Alex. statt: von den Kindern Schelomiths der Sohn u. s. w.

ihn verlassen. *So fasteten wir und begehrten es von unserem Gott deswegen, und er ließ sich 23
von uns erbitten. *Ich sonderte aber von den Fürsten der Priester zwölf aus, und[1]) Scherebja 24
und Haschabja und mit ihnen von ihren Brüdern noch zehn. *Und wog ihnen dar das Silber 25
und Gold, und die Gefäße, die Hebe des Hauses unseres Gottes, welche der König und seine
Räthe und Fürsten und ganz Israel, das vorhanden war, als Hebe gegeben hatten. *Ich wog 26
aber in ihre Hand an Silber sechshundert und fünfzig Talente und silberne Gefäße hun-
dert Talente werth, an Gold hundert Talente. *Und goldene Deckelbecher zwanzig, tausend 27
Dariken werth, und an ehernen Gefäßen von gutem Glanz zwei, schön wie Gold. *Und ich 28
sprach zu ihnen: Ihr seid heilig dem Herrn, und die Gefäße sind heilig und das Silber und
Gold als freiwillige Spende für den Herrn, den Gott eurer Väter. *Seid wachsam und gebet 29
Acht, bis ihr es darwägt vor den Fürsten der Priester und Leviten und den Fürsten der Väter
Israels in Jerusalem in die Zellen des Hauses des Herrn. *Und es übernahmen die Priester 30
und Leviten das Gewicht des Silbers und des Goldes und der Gefäße, es zu bringen gen
Jerusalem zum Hause unseres Gottes. *Und wir brachen auf von dem Strome Ahavah's am 31
zwölften Tage des ersten Monats nach Jerusalem zu ziehen, und die Hand unseres Gottes war
über uns, und er rettete uns von der Hand jeglichen Feindes unterwegs. *Und wir kamen 32
nach Jerusalem und saßen dort drei Tage still. *Aber am vierten Tage wogen wir das Silber 33
und Gold und die Gefäße im Hause unseres Gottes in die Hand Meremoths, des Sohnes
Uria's, des Priesters, dar, und mit ihm war Eleasar, der Sohn des Pinehas, und zur Seite
standen ihnen Jozabad, der Sohn Jeschua's, und Noadja, der Sohn Binnui's, die Leviten, *in 34
der Zahl und dem Gewicht, welches alles hatte, und aufgeschrieben wurde alles Gewicht in eben
dieser Zeit. *Die aber aus der Gefangenschaft gekommen waren, die Kinder der Gefangenen, 35
brachten Brandopfer dem Gotte Israels dar, nämlich zwölf Farren für das ganze Israel, sechs-
undneunzig Widder und siebenundsiebenzig Lämmer, Sündopferböcke aber zwölf, das alles als
Brandopfer für den Herrn. *Und sie gaben die Befehle des Königs den Befehlshabern des 36
Königs und den Statthaltern jenseit des Stromes und sie unterstützten das Volk und das
Haus Gottes.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—14. Das Verzeichniß jener Familienhäupter, welche mit Esra nach Jerusalem zogen, ist hier als eine zweite wichtige Urkunde eingerückt. Dasselbe rührt, wie der Gebrauch der ersten Person in V. 1 beweist, von Esra selbst her; es ist ihm die Grundlage gewesen, an die er sofort die Nachrichten über seine Reise und Thätigkeit in Jerusalem angeschlossen hat. Von dem Verzeichniß in Kap. 2 unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht blos die Namen der Geschlechter, denen die Zurückkehrenden angehörten, sondern auch die der zurückkehrenden Familien-Häupter selber nennt. Es ist, als ob es allmählich immer mehr zum Bewußtsein gekommen wäre, daß der Bestand der jüdäischen Gemeinde nicht mehr von der Nationalität, sondern von dem freien Entschlusse Einzelner abhinge, daß die Einzelnen also, daß besonders die bestimmenden Familien-Häupter eine ganz andere Bedeutung als früher hatten, und daß dieser ihrer Bedeutung auch durch ihre ausdrückliche Nennung in der heiligen Geschichte Rechnung getragen werden dürfe. Daß die Geschlechternamen hier fast durchweg, ja, wenn wir in V. 3. 5. 10 sehr naheliegende Emendationen vornehmen, ohne Ausnahme dieselben sind, die schon in Kap. 2 vorkamen, erklärt sich einfach daraus, daß von den Geschlechtern, die mit Serubabel zurückkehrten, immer noch Familien in Babel zurückgeblieben waren, die nun mit Esra ihren Verwandten nachfolgten, und daß gerade der verwandtschaftliche Zusammenhang für den Entschluß, mit Esra mitzuziehen, bestimmend sein mochte. Beachtenswerth ist es, daß bei dieser Uebersiedelung gerade zwölf Geschlechter vertreten waren. Bei dem Gewicht, das man damals auf die Zwölfzahl legte (vgl. Kap. 2, 1 f.; 6, 17; 8, 35), findet es Berth. wahrscheinlich, daß Esra's Zug ein Abbild der Gemeinde Israels in ihrer Totalität sein sollte. — In 3 Esra 8, 28—40 finden sich wieder einige Abweichungen, welche diesmal vielleicht beachtenswerth sind. Was die Gesammtzahl der mit Esra Zurückkehrenden betrifft, so betrug sie nach dem masor. Text 1496 Männer und 15 Häupter, nach 3 Esra 1690 Männer und 13 Häupter, ungerechnet die Priester und Söhne Davids, deren Zahl nicht angegeben ist und im Vergleich mit der Zahl der übrigen vielleicht nur klein war, indem schon Serubabel verhältnißmäßig viel Priester und Davididen heimgeführt hatte. In die Zahlzeichen konnten sich natürlich leicht Korruptionen einschleichen, und wir müssen es dahin gestellt sein lassen, welche Angaben richtiger sind.

V. 1: Dies sind ihre Vaterhäupter und ihr Geschlechtsverzeichniß. רְאשֵׁי אֲבֹתֵיהֶם ist s. v. a.

[1]) Statt לְ muß hier וְ gelesen werden.

רָאשֵׁי בֵית־אֲבֹתֵיהֶם, nicht blos hier, sondern auch sonst. Vaterhaus ist soviel als Familie. Das Haupt des Vaterhauses ist das Familienhaupt. In einem Vaterhause sind aber die Söhne leicht schon wieder Väter, ohne daß sie deshalb schon Vaterhäuser oder Familien für sich bildeten. Zum Vaterhause und unter das eine gemeinsame Vaterhaus-Haupt gehören also leicht mehrere Väter. So kann das Vaterhaus-Haupt auch Väter-Haupt heißen. Das Suffix von אֲבֹתֵיהֶם bezieht sich ohne Zweifel auf die Gesammtheit, d. i. auf die Kinder Israel. הִתְיַחֵשׂ ist zunächst das „sich eintragen", dann das „Geschlechtsverzeichniß", wird aber so zuweilen auch für das Geschlecht selber gebraucht. Es ist hier beigefügt, weil neben den Namen der Familien-Häupter auch der Name des Geschlechts, dem sie angehören, beigefügt werden soll. — In V. 2 werden zunächst aus zwei Priestergeschlechtern zwei Familien-Häupter erwähnt, aus dem Geschlecht des Pinehas, der ein Sohn Eleasars, also ein Enkel Aarons war, Gersom, und aus dem des Ithamar, der Aarons jüngerer Sohn war (vgl. 1 Chron. 30 und 29), Daniel; ob letzterer mit dem in Neh. 10, 7 genannten identisch ist, bleibt fraglich. Beide sind von ihren Vaterhäusern begleitet zu denken; denn in V. 24 kann Esra aus den mit ihm ziehenden Priestern zwölf zur Bewahrung der Geschenke auswählen. Dann folgt ein Familienhaupt aus dem Geschlechte Davids, ohne Zweifel des Königs David, nämlich Hattusch, möglicherweise mit Hattusch, dem Sohn des Haschabneja (Neh. 3, 10), identisch, zu unterscheiden dagegen von dem Priester Hattusch, Neh. 10, 5; 12, 2. Es frägt sich aber, ob er nicht durch die ersten Worte von V. 3 näher bestimmt wird. In V. 3: **Von den Söhnen Schechanja's, von den Söhnen Pareos,** fällt das zweimalige מִבְּנֵי so hinter einander und unverbunden auf. Die Alex. hat vor dem zweiten ein „und" ergänzt, so daß bei ihr zwei Geschlechter zugleich als solche bezeichnet werden, denen das nächstfolgende Familienhaupt angehört, — aber wohl nur, um dem Text, der damals schon ebenso wie jetzt lautete, nachzuhelfen. Der 3 Esra dagegen hat *Λαΐους τοῦ Σεχενίου*, indem er חֲטוּשׁ in V. 2 mit *Λαΐους* wiedergegeben, מִבְּנֵי שְׁכַנְיָה aus V. 3 als eine nähere Bestimmung dazugezogen und außerdem für מִבְּנֵי den Sing. בֶּן gelesen hat. Eine Textesкorruption ist an unsrer Stelle sehr wahrscheinlich, und die Konjektur, die 3 Esra gemacht hat, empfiehlt sich umsomehr, als חֲטוּשׁ in 1 Chron. 3, 22 als ein Sohn Schemaja's und damit auch als ein Enkel Schechanja's aufgeführt wird. Es bleibt uns demnach in V. 3 nur das Geschlecht des Pareos als solches, dem Sacharja mit seiner Familie angehörte. Das Folgende kann man übersetzen: **Und mit ihm gehörten genealogisch zusammen hundert fünfzig Männer,** indem man התיחשׂ als Präter. nimmt und den Singular aus dem Vorangehen des Verbums erklärt. התיחשׂ kann aber auch Nomen sein, so daß der Sinn ist: **und mit ihm eine Familie.** לְזִכְרִים = an Männern. — In V. 5: **Von den Söhnen Schechanja's der Sohn Jahaziels,** fällt es auf, daß der Sohn Jahaziels nicht mit Namen genannt wird. Die Alex. hat *ἀπὸ τῶν υἱῶν Ζαθόης Σεχενίας, υἱὸς Ἀζιήλ* und 3 Esr. 8, 32 wesentlich ebenso. *Ζαθόης* scheint mit זַתּוּא Esr. 2, 8 derselbe zu sein. Die Alex. und 3 Esr. scheinen also מבני זתוא gelesen zu haben, so daß zu übersetzen ist: **von den Kindern Zattu's Schechanja, der Sohn Jahaziels.** — In V. 9 werden die Söhne Joab als ein besonderes Geschlecht behandelt, während sie in Kap. 2, 6 zugleich mit den Söhnen Jeschua's, dem Geschlecht des Pachath-Moab beigezählt sind. Wahrscheinlich hatten von ihnen nur wenige zu den unter Serubabel Zurückkehrenden gehört, so daß sie damals noch am besten zu demjenigen Geschlechte zugeschlagen wurden, welches ihnen am nächsten verwandt war, obwohl die Zahl der Kinder Pachath-Moab infolge dessen etwas sehr groß wurde. — In V. 10, wo der masor. Text hat: „Von den Söhnen Schelomiths der Sohn Josifja's", verhält es sich wie in V. 5; nach der Alex. und 3 Esr. ist zu lesen: **Von den Söhnen Bani** (vergl. Esr. 2, 10) **Schelomith, der Sohn Josifja's.** — In V. 13: **Und von den Söhnen Adonikam später Geborene, und dies sind ihre Namen: Elifelet** u. s. w. fällt es auf, daß nicht ein gemeinsames Familienhaupt voran genannt wird. Keil meint, die Söhne Adonikam, um die es sich hier handle, seien, weil sie kein einheitliches Vaterhaus bildeten, mit den unter Serubabel zurückgekehrten Söhnen Adonikams einheitlich zusammengefaßt und von letzteren als אַחֲרֹנִים unterschieden. Aber mit den Geschlechtsgenossen, die schon seit Serubabel in Judäa wohnten, werden sich alle hier genannten Ankömmlinge zusammengeschlossen haben, zudem ist die Beziehung auf die früher Heimgekehrten so ganz und gar nicht angedeutet, daß אחרנים nicht wohl aus ihr erklärt werden darf. Vielleicht ist der Sinn: nicht ein Erstgeborner aus erster Linie, der als solcher Haupt des Vaterhauses gewesen wäre, sondern nur später Geborne, von denen keiner das Ansehen eines Vaterhaus-Hauptes, welche nur das von untergeordneten Familien-Häuptern hatten, also nur einzelne kleinere Abtheilungen jenes Vaterhauses zogen mit Esra mit. So würde sich אחרנים aus demselben Umstand erklären, aus dem es an dem Namen eines gemeinsamen Familienhauptes fehlt; freilich aber müßte man annehmen, daß אחרנים, so sehr es auch an sich allgemeinere Bedeutung hat, für später Geborene zu einem terminus techn. geworden sei. — In V. 14 sind von den Söhnen Bigvai statt eines Hauptes zwei genannt, Uthai und Zabbud, aber nicht als später Geborene, sondern, wie es scheint, als wirkliche Vaterhaus-Häupter. Der Verfasser von 3 Esr. hat in Kap. 8, 40 *Οὐθί, ὁ τοῦ Ἰσταλκούρου*, so daß es sich fragen könnte, ob die zwei Namen nicht auf einen zu reduziren sind.

V. 15—20. Vor allem trug Esra Sorge, noch einige gottesdienstliche Personen für die Uebersiedelung zu gewinnen. V. 15 ist wahrscheinlich zu übersetzen: **Ich sammelte sie an den Fluß, der nach Ahavah kommt**, nicht der in den Ahavah fließt. Ahavah ist wahrscheinlich der Name eines Ortes oder einer Gegend, wonach auch der dort fließende Fluß genannt wurde; in V. 21 findet sich kurzweg נָהָר אַהֲוָא und in V. 31 נְהַר אַהֲוָה, was entweder: „der Fluß von Ahavah" oder auch nach Analogie von נְהַר פָּרָת „der Fluß Ahavah" heißt. Wo Fluß und Gegend zu suchen sind, ist nicht zu ermitteln, wahrscheinlich aber in der Nähe von Babel; wahrscheinlich ist ein Nebenfluß oder Kanal des Euphrat gemeint, nach Ew. Gesch. IV, S. 154 etwa der Pallakopas, für den allenfalls der Name spricht (פלג אחוא), und zwar der nördlichere, der mehr in der Richtung nach Kanaan lag. Ueber die durch das angehängte ה verlängerte Form וְאַבְרֵנָה hier und וְאֶשְׁלַחֲה in V. 16 vergl. Ew. §. 232 g. — In V. 16 übersetzen die Sept.: **Und ich schickte zu oder nach Elieser** u. s. w. Das könnte in Verbindung mit V. 17 heißen: Ich schickte hin, um sie kommen zu lassen und als Boten an Iddo zu gebrauchen. Man darf aber wohl das לְ in dieser späteren Sprache mit Vulg. und vielen Auslegern unbedenklich als nota accus. nehmen, nach 2 Chron. 17, 7, wo es gerade auch bei שׁלח so steht, also: Ich schickte Elieser u. s. w. Die ersten Boten waren רָאשִׁים, wahrscheinlich Vorsteher kleinerer Gemeinschaften, die beiden letzten מְבִינִים, d. i. Lehrer, Neh. 8, 7. 9; 1 Chron. 15, 22; 28, 8 u. a. Keil versteht ganz allgemein: einsichtig, verständig; dagegen spricht aber die Zusammenstellung mit ראשים und der Umstand, daß Esra Männer geschickt haben wird, die schon ihrer ganzen Stellung nach Eindruck machen konnten. Nach V. 15 gehörten die betreffenden freilich nicht zu den Leviten, die für gewöhnlich das Lehramt verwalteten, vgl. 1 Chron. 15, 22; 28, 8 u. a. Aber die Schriftgelehrsamkeit mochte sich, besonders in Babel, allmählich weiter verbreiten. Möglich ist es auch, daß es Priester waren. In Kap. 10, 15. 18—31 kehren mehrere der hier genannten Namen wieder, aber wahrscheinlich sind dort andere Personen gemeint. — V. 17. **Und ich ordnete sie ab:** so das K'ri. Nach dem K'tib ist, mag nun das ו in וְאוֹצִאָה echt, oder erst von den Masorethen beigesetzt sein, zu verstehen: ich ließ sie hinausgehen. עַל־עִדּוֹ רֹאשׁ, hin zu Iddo; עַל־ nach späterem Sprachgebrauch = אֶל־. Was für ein Haupt oder Vorsteher Iddo war, welcher Gemeinschaft er vorstand, ob einer blos religiösen oder auch gelehrten, warum Esra nicht vor allem ihn selbst zur Rückkehr nach Palästina zu bestimmen suchte, alles dies müssen wir dahingestellt sein lassen. Wir wissen schon von vornherein nicht, wie der Zusatz בְּמָקוֹם חַסְפְּיָא zu nehmen ist. Sept. und 3 Esr. haben כספיא nicht für ein Nom. pr. gehalten, erstere haben *ἐν ἀργυρίῳ τοῦ τόπου*, und letzterer läßt den Iddo das Haupt des Schatzhauses, ohne Zweifel in Babel sein. Wahrscheinlich ist, wenn eine Oertlichkeit, eine in der Nähe Babels und Ahavah's gemeint. Das folgende אֲחֵי חַנְּתִינִים, das so keinen Sinn gibt, soll wahrscheinlich heißen: zu seinen Brüdern (den Leviten) und zu den Nethinim, nämlich außer zu ihm selber, ließ ich sie gehen; — nicht zu seinen Brüdern, den Nethinim; denn daß Iddo selbst einer von den Nethinim gewesen sei, macht seine angesehene Stellung unwahrscheinlich, daß sie aber ohne verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit als seine Brüder bezeichnet wären, hätte keine Analogie für sich. **Zu bringen uns Dienstthuende für das Haus unseres Gottes;** — es sind wohl besonders solche gemeint, welche, wenn sie den Dienst am Hause Gottes in den Festzeiten verrichtet hatten, im übrigen das Volk im Gesetz zu unterweisen vermochten. — In V. 18 ff. der Erfolg. **Und sie brachten uns** u. s. w. וַיְבִיאוּ ist mit Dagesch in א geschrieben, ebenso 1 Mos. 43, 26, wie חֲבִיאוּ 3 Mos. 23, 17, wie denn auch ה, ח und ע zuweilen mit Dagesch vorkommen, „quorum omnium ratio nota est in Arcanis Cabbalae", R. Mose bar Nachman, im Komment. zu Jezir, fol. 61. — Unter Gottes gnädiger Hülfe (יַד wie Kap. 7, 6) und durch den Einfluß Iddo's gewannen sie 40 Leviten und 220 Nethinim. Zuerst den אֵרֶשׁ שֵׂכֶל (daß dies ein Nom. pr., lehrt das וְ vor den folgenden Namen), einen Nachkommen Mahli's, des Enkels Levi's (2 Mos. 6, 16. 19; 1 Chron. 6, 4), dann den Scherebja, der noch in V. 24 und Neh. 8, 7; 9, 4, auch Kap. 10, 13; 12, 24 wieder vorkommt, dann in V. 19 den Haschabja, der in V. 24; Neh. 10, 12; 12, 24 ebenfalls wieder erwähnt wird, und zuletzt den Jesaja, der uns in Esr. und Neh. nicht wieder begegnet; — in V. 20 die Nethinim, die schon von Josua (vergl. zu Kap. 2, 43 ff.) dann bestimmter, wie hier allein hervorgehoben wird, von David und den Fürsten, d. i. den hohen Beamten, dazu angestellt waren, die schwerere Arbeit für die Leviten zu verrichten. Die letzten Worte von V. 20 bedeuten nach 1 Chron. 12, 31: sie alle wurden mit Namen (namentlich) bestimmt, nämlich zum Mitziehen.

V. 21—30. Die letzten Vorbereitungen für den Aufbruch, zuerst die Anordnung eines Fastens. Das Fasten hatte (V. 21) den Zweck, einen geraden oder ebenen, von Hindernissen freien Weg, also eine glückliche Reise von Gott zu erbitten; als Beweis einer bußfertigen Selbstdemüthigung trug es dazu bei, die Gunst dessen zu gewinnen, der, weil er in der Höhe thront, nur bei den Niedrigen wohnen kann (Jes. 57, 15), so schon Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 6; Joel 1, 14; 2 Chron. 20, 3. — Die Hülfe Gottes zu erbitten, dazu lag — V. 22 — ein besonderer Antrieb in dem Umstand, daß Esra und seine Genossen vor Artaxerxes ein Gottvertrauen ausgesprochen hatten, welches sie nicht bethätigt haben würden, wenn sie sich nicht rein auf Gott hätten verlassen, wenn sie

irdische Schutzmittel hätten in Anspruch nehmen wollen. Dies Gottvertrauen aber zu beweisen, war sicher deshalb wichtig, weil Artaxerxes' Achtung vor der jüdischen Religion gerade dadurch am besten befestigt werden konnte. **Gottes Hand**, so hatten sie bekannt, **ist über allen, die sich zu ihm halten, zum Guten, und seine Stärke und sein Zorn ist über allen, die ihn verlassen**; man könnte erwarten: zum Bösen. Indeß genügt schon das: seine Stärke und sein Zorn, s. v. a. seine Widerstandskraft; es ist, als hätte es zuerst geheißen: seine Güte oder Huld ist u. s. w., so daß auch das: „zum Guten" hätte fehlen können. — V. 23. **Wir fasteten und baten von unserem Gott**; dahinter sollte זֹאת, nicht עַל־זֹאת folgen; עַל־זֹאת scheint im Sinne von „deshalb" auf V. 22 zurückzuweisen; indeß ist es wenigstens fraglich, ob es nach den Verben des Bittens nicht auch das Objekt einführen kann, vgl. חִתְפַּלֵּל bei עַל־זֹאת (Ps. 32, 6), und zwar trotz des אֶלֹהֵינוּ vor מִן. **Und er ließ sich für uns erbitten**: dies trat sofort durch den glücklichen Fortgang der Reise zu Tage.

In V. 24 ff. die Bestellung von Schatzwächtern. **Und ich sonderte von den Fürsten der Priester zwölf aus.** Statt des לְ vor dem folgenden שְׁרֵבְיָה ist mit 3 Esr. in Kap. 8, 54 וְ zu lesen; denn Scherebja u. s. w. gehörten nach V. 18 nicht zu den Priestern, sondern zu den Leviten. Zu den zwölf Priesterfürsten kommen also noch zwölf Leviten, als solche, denen Esra die Schätze darwog und übergab. — V. 25. **Und ich wog dar** u. s. w. וְאֶשְׁקוֹלָה ist mit ו hinter ק geschrieben, weil das Schwa des ק hörbar sein sollte und zwar als Chatef-Kamez, und ebenso ist diese Form wahrscheinlich auch im folg. Verse zu vokalisiren, wie sie denn auch J. H. Mich. in vielen Hdschrr. so gefunden hat; auf die Meinung, daß sie anders, mit Chatef-Patach auszusprechen sei, kam man, wie auch in Jer. 32, 9, weil das ו hinter ק fehlte. — Das Silber und Gold war eine Hebe, תְּרוּמָה, d. i. Spende des Gotteshauses, welche der König und seine Räthe abgehoben hatten, vgl. Kap. 7, 15. 16. 19. הָרִים in Beziehung auf תְּרוּמָה bedeutet: von dem übrigen Besitz etwas abheben, um es Gott zu weihen. Der Artikel vor הֶרִימוּ vertritt das Relativpron., wie 1 Chron. 26, 28; 29, 17; 2 Chron. 29, 36 u. a., vergl. Ew. 331 b. חֲנֻמְצָאִים (statt mit Schwa, mit Kamez unter צ wegen der Pausa, vgl. Esth. 1, 5), sind die, welche vorgefunden oder angetroffen wurden. — In V. 26 und 27, was alles Esra darwog. עַל־יָדָם, in ihre Hand, wie Kap. 1, 8. In Betreff der Talente vgl. Kap. 7, 22, der Dariken Kap. 2, 69, der Deckelbecher Kap. 1, 10. Zuletzt zwei eherne Gefäße von gutem Glanz. מְצֻהָב kann nicht wohl Partiz. Hoph. sein; in Beziehung auf נְחֹשֶׁת würde es ebensogut wie das folgende טוֹבָה die Fem.-Form haben; es scheint ein Nomen zu sein, gebildet wie מוּטָה, מוּעָקָה (Jes. 8, 8. 23), mit der Bedeutung von Glanz. צָהֹב kommt 3 Mos. 13, 30. 32. 36 von gebleichtem, durch Aussatz etwa fuchsig gewordenem Haar vor; die Wurzel צהב hängt aber sicher mit זהב, arab. sahaba, und den andern Wurzeln auf צה und צח zusammen, deren Bedeutung auf „glänzen" hinauskommt. חֲמוּדוֹת ist eigentl. Nomen, = Lieblichkeiten, vergl. כְּלֵי חֲמוּדוֹת 2 Chron. 20, 25. — V. 28. Die Heiligkeit, welche die Wächter als solche, welche besonders die ihnen anvertrauten Schätze als Heben für den Herrn hatten, hebt Esra hervor, um erstere (V. 29) in Beziehung auf letztere recht wachsam zu machen, bis sie letztere abgeliefert hätten. הַלְּשָׁכוֹת ist Akkus. der Richtung, aber nicht stat. constr., wogegen der Artik. spricht; die לְשָׁכוֹת sind, weil fast durchweg die Tempelzellen, eigentlich schon an sich bestimmt genug; בֵּית יְהוָה tritt als Apposition hinzu.

V. 31—36: Die Reise und Ankunft in Jerusalem. Nach V. 31 brachen sie vom Flusse Ahavah erst am 12. Tage des ersten Monats auf; die Zwischenzeit vom 1. ab war von dem, was in V. 16 bis 30 erzählt ist, ausgefüllt worden. Die Notiz in V. 15, daß sie an dem Fluß von Ahavah nur drei Tage gelagert hätten, ist wohl nicht so zu verstehen, als ob sie nach drei Tagen erst noch wieder auseinander gegangen wären (Berth.), sondern bezeichnet entweder blos den Zeitpunkt, wo das in V. 15 Folgende eintrat (vgl. V. 32), nämlich wo Esra den Mangel an Leviten bemerkte (Keil) oder besagt, daß sie nach drei Tagen etwas weiter fortgezogen seien, aber ohne noch den Ahavahfluß zu verlassen, nach einer Gegend hin, wo sie sich mit denen aus Kasifjah vereinigen konnten, von dort aus dann die eigentliche Reise antretend. — V. 32. Als sie dann nach Jerusalem gekommen waren, — nach Kap. 7, 9 am ersten Tage des fünften Monats, also nach Verlauf von $3^1/_2$ Monat, blieben sie dort drei Tage, d. h. sie rasteten, bis sie etwas Weiteres unternahmen, — ebenso wie Nehemias in Kap. 2, 11 — indem sie ohne Zweifel schon die nöthigen Vorbereitungen für die Uebergabe der Schätze veranlaßten. — V. 33. Am vierten Tage aber wogen sie die Schätze dar, in die Hand (vgl. V. 26) des Priesters Meremoth ben Urija, den wir Neh. 3, 4. 21, und wahrscheinlich auch Neh. 12, 3 wiederfinden, und Eleasar ben Pinehas, der nicht weiter erwähnt wird, und zweier Leviten, Jozabad ben Jeschua, der mit dem in Kap. 10, 23 erwähnten identisch sein kann, und Noadja ben Binnui, dessen Geschlecht auch in Neh. 10, 10; 12, 8 genannt wird, — V. 34, **nach Zahl und Gewicht für alles**, d. i. wie allem und jeglichem Zahl und Gewicht war. Aufgeschrieben wurde das Gewicht damals — in dieser Zeit, wie Neh. 4, 16 — in eine öffentliche Urkunde, so daß die richtige Aufbewahrung konstatirt werden konnte. — V. 35. Um sich aber zunächst eine gute Aufnahme bei dem Herrn zu sichern, brachten sie vor allem Brandopfer dar, wodurch sie

ihm huldigten, sich ihm weihten (vgl. zu Kap. 3, 3), und zwar auf ganz Israel, im Namen und als Repräsentanten desselben, sich dessen wohl bewußt, daß sie nur als ein Theil dieses Ganzen oder vielmehr im Zusammenschluß mit demselben vor Gott Werth hätten, 12 Farren (vgl. Kap. 6, 17), dazu 96 Widder (96 als gesteigerte 12) und 77 Lämmer (77 als gesteigerte 7; durch 7 drückt sich das Bundesverhältniß aus) — als Grundlage des Brandopfers aber 12 Sündopferböcke, weil nur der Versöhnte dem Herrn in rechter Weise huldigen, sich ihm würdig weihen kann. — V. 36. Um sich aber auch zu den Satrapen und Statthaltern in Abar-Nahara in ein gutes Verhältniß zu setzen, gaben sie die Erlasse des Königs an sie ab. Die Satrapen, אחשׁדרפנים, pers. (nach der Inschrift von Bisitun) kschatrapâvâ, vom Thema Kschatrapavan, woraus sich das Nun in der hebr. Aussprache des Wortes erklärt, eig. die Landesbeschützer (vgl. Esth. 3, 12; 8, 9; Dan. 3, 2), kommen wohl als die Militärbeamten, die Statthalter aber, פַּחֲוֹת, als die Vorsteher der Civilverwaltung in Betracht. Die Schlußworte: **und sie unterstützten** u. s. w., sind sicher auf diese persischen Magnaten zu beziehen, denen ja die Unterstützung durch das königliche Edikt Kap. 7, 20 bis 24 anbefohlen war. נָשְׂאוּ wie Kap. 1, 4. Das Perf. נָשְׂאוּ mit וְ setzt wie וְקִבְּלוּ in V. 30 die Erzählung einfach fort.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—14. So lange Gott noch in einem besonderen Tempel, zwar mitten in seiner Gemeinde, aber doch ausgesondert aus derselben wohnen mußte, so lange also auch noch Mittelspersonen, nämlich Priester, nöthig waren und ein sich durch Opfer vollziehender Kultus, mußte noch Jerusalem die eigentliche Kultusstätte bleiben und Juda das heil. Land sein, wie kein andres Land es war. Und die Gemeinden in der Zerstreuung mußten es als ihre heil. Pflicht ansehn, sich immer wieder zum Tempel und zu Jerusalem in Beziehung zu setzen, und entweder ganze Schaaren, in denen die Sehnsucht nach dem Lande der Väter erwachte, zur Vergrößerung der Hauptgemeinde, oder doch wenigstens kleinere Gesandtschaften (vgl. Sach. 6, 9) zur Belebung der Gemeinschaft mit ihr dorthin zu entsenden, ebenso aber auch, wenn es anging, in Person, sonst aber wenigstens durch Repräsentanten an der Darbringung der Opfer an der legitimen Opferstätte theilzunehmen. Diese gemeinsame Beziehung zu dem einen Mittelpunkt und Herd des religiösen Lebens bildete ein Band, welches das Volk trotz aller Zerstreuung und Ausbreitung zusammenhielt, ja das Gefühl einer großartigen Einheit pflegte; und war dies Band auch nur ein äußeres, so war es doch, je schwächer noch das innere in der Zeit des Gesetzes und Buchstabens war, um so wichtiger. Die Christenheit vereinigt das innerliche Band des einen, gemeinsamen Glaubens und der umfassendsten Liebe. Aber möchte sich dies innerliche nie schwächer beweisen! möchten sich alle trotz aller Entfernungen und Zerklüftungen dessen immer recht lebendig bewußt bleiben, daß sie mehr als das Volk des Alten Bundes eine einzige große Einheit bilden, den Leib des Herrn! Was kann es Erhebenderes und Stärkenderes geben, als dies Bewußtsein, daß wir nicht allein stehen, nicht allein kämpfen, nicht allein leiden, nicht allein uns freuen, daß der Herr vielmehr in allen Landen ein Volk, ein zusammengehöriges, großes Volk hat?

Ueber V. 15—20. Die Beziehung zu dem Gott der Offenbarung, der nicht nach allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen, sondern nach seinen geschichtlichen Manifestationen erfaßt und auf Grund der von ihm vollzogenen Heilsthaten, nach den von ihm selbst gegebenen Ordnungen verehrt sein will, erzeugt nach innerer Nothwendigkeit das Bedürfniß der Unterweisung und Bildung. Sie kann gar nicht anders aufrecht erhalten werden als so, daß die Eltern die Kinder, daß die Gelehrteren die Ungelehrten mit den Führungen und Geschichten, durch welche der wahre Gott der Erkenntniß nahe getreten ist, bekannt machen, und daß geübte und geeignete Persönlichkeiten den Gottesdienst in rechter Weise pflegen. Die Vorstellung, als wenn sich die religiöse Erkenntniß, soweit sie nöthig oder wünschenswerth ist, in jedem Menschen wie von selbst einstelle, ist nur auf dem Gebiete der Naturreligion am Ort, und hängt, wenn sie heutzutage allgemeiner wird, mit dem Abfall von der Offenbarungs- zur Naturreligion zusammen. Es hatte also seinen guten Grund, daß Esra nicht nach Jerusalem ziehen, nicht an die Hebung der dortigen Gemeinde gehen wollte, ohne vor allem auch eine genügende Zahl von Personen, die ihm unterweisend und als Helfer beim Gottesdienst zur Seite stehen konnten, für seine Uebersiedelung gewonnen zu haben. Und denen, welche die wahre Religion pflegen wollen, sollte es immerdar eine Hauptsorge sein, geeignete Lehrer und Diener der Kirche heranzuziehn, während es leider jetzt leicht so aussieht, als glaubte man, allenfalls auch ohne dieselben fertig werden zu können.

Zu V. 21—30. Schon in Jes. 52, 11 verbindet sich mit der Ermunterung: weichet, weichet, ziehet aus von dort, die Ermahnung: reiniget euch, die ihr die Gefäße des Herrn traget. Esra konnte sich leicht auch ohnedies aufgefordert fühlen, sich und die Seinigen durch Fasten, d. i. durch Selbstdemüthigung auf die Reise nach Jerusalem vorzubereiten. Aber da er Gefäße und Schätze, die für das Haus des Herrn bestimmt und insofern heilig waren, mit sich führte, mit andern Worten, da seine Reise nicht einem gewöhnlichen, sondern heiligen Zwecke diente, durch welchen eigentlich alle Theilnehmer eine höhere Bedeutung empfingen, so waren Reinigung und Heiligung durch rechtes und echtes Fasten eine besonders unentbehrliche Grundlage. Niemand vermag Gottes Sache und Ehre in freier, bewußter Weise wesentlich zu fördern, der nicht voran gethan, was das Fasten bedeutet, nämlich seine Seele, d. i. seinen alten Menschen kasteit, ja

überwunden hat. Wem das aber gelungen ist, der wird dann auch ein schärferes Gefühl für die besonderen Verpflichtungen haben, die ihm sein Beruf oder seine Aufgabe auferlegt, besonders für die heilige Pflicht, gewissenhaft darüber zu wachen, daß das, was uns an Gütern oder Gaben anvertraut ist, dem höheren Zweck, in Beziehung auf den es uns gegeben ist, wirklich dienstbar werde. Er wird den Zusammenhang verstehen, den es hat, wenn Esra sagt, zuerst: ihr seid heilig dem Herrn, und die Gefäße sind heilig, — so wachet und gebt acht u. s. w.

Zu V. 31—36. Männer wie Esra, welche wissen, daß sie Werkzeuge in der Hand des Herrn sind und zwar zur Ausrichtung einer höheren Mission, dürfen mit Heldenzuversicht inmitten aller ihnen drohenden Gefahren auf besondere göttliche Bewahrung und Unterstützung rechnen: „Und ob gleich alle Teufel uns wollten widerstehn" u. s. w. Was ihnen aber in dieser Beziehung von Gott gewährt wird, kann für sie nicht ein Motiv sein, sich einer falschen Sicherheit zu überlassen, sondern ihnen nur zu einem Antrieb werden, alles, was ihnen anvertraut ist, desto gewissenhafter seinem Zwecke dienstbar zu machen. Zugleich mögen sie wie Esra, als er das Gewicht der von ihm überbrachten Gaben aufschreiben ließ, sorgsam darauf bedacht sein, sich ihren guten Namen gegen alle bösen Nachreden, die sich so leicht wider sie erheben, zu sichern. Darin, daß die Zurückgekehrten dem Herrn alsbald Opfer darbrachten, und zwar Brandopfer mit den dazu gehörigen Sündopfern, drückt sich übrigens die Erkenntniß aus, daß es mit der bloßen Darbringung von äußeren Gaben, und wären sie auch noch so groß, nicht gethan ist, daß eine innerliche Gabe, nämlich die des Herzens, durch innige Anbetung dazu kommen muß, ja daß erst sie, wenn sie rechter Art ist, allem Uebrigen Werth verleiht.

Wenn die Zurückgekehrten durch die Ueberbringung des Erlasses des Königs an seine Beamten von Seiten der Obrigkeit Schutz und Unterstützung in Anspruch nahmen, so ordneten sie sich derselben dadurch zugleich auch unter. Wie sie also durch ihre Opfer Gotte gaben, was Gott gebührte, so durch Artasasta's Erlaß dem Staate, was der Staat erwarten durfte.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 15—20. Die Wichtigkeit der Lehrer und andrer Amtspersonen in der Gemeinde. 1) Esra vermißt, obwohl Priester genug in Jerusalem waren, Leviten und andere niedrigere Personen, die da den Gottesdienst besorgen, die auch das Volk lehren konnten. 2) Er sucht sie sich, ehe er etwas weiteres unternimmt, zu verschaffen. 3) Er erhält sie durch Gottes besonderen Beistand. — Starke: Daß Esra den Mangel der Leviten zu ersetzen suchet, und so weit nach ihnen schicket, darinnen zeiget er seinen Eifer an für das Haus Gottes und weiset, wieviel Werks man von verständigen Dienern Gottes machen müsse, sollte man dieselben auch noch so weit holen. Man bedarf auch oft solcher Personen, die geringe Aemter versehen müssen, nöthiger als der andern, die in vornehmen Aemtern sitzen: und man muß mehr Dorfpfarrer, als Doktores und Superintendenten haben. Wer aufrichtiges und nicht neidisches Gemüths ist im Predigtamt, der will's nicht immer allein sein, sondern er kann wohl leiden, ja wünschet und hilft, daß neben ihm mehr Arbeiter und Kollegen mitbefördert werden mögen, 4 Mos. 11, 29; Matth. 9, 37.

Ueber V. 21—30. Ueber die rechte Vorbereitung auf die wichtigste Reise. 1) Durch Fasten oder sich selbst Ueberwinden; 2) durch Wachsamkeit in Betreff der zur Verherrlichung des göttlichen Namens dienenden Güter und Gaben; 3) durch gewissenhafte Ausübung der höheren Pflichten. — Starke: Obwohl Christen an keine gewisse Zeit zu Fasten verbunden sind, so müssen sie doch immerdar ein nüchtern und mäßig Leben führen, damit man zum Gebet desto geschickter sei, 1 Petr. 4, 8. — Merket dieses, ihr Reisenden, Gottes Schutz, durch demüthiges Gebet gesucht, ist euer sicherstes Geleite. — Gott ist der beste Geleitsmann (Ps. 91, 11); ob wir also schon wandern im finstern Thal, dürfen wir uns doch nicht fürchten, Ps. 23, 4. — Wenn nach verrichtetem Gebet unser Vorhaben glücklich vor sich geht, so sollen wir nicht denken, daß es ohngefähr geschehen sei, sondern gewißlich glauben, daß unser Gebet sei erhöret worden.

Ueber V. 31—36. Die Zionspilger. 1) Ihre Reise (geht nach Jerusalem unter Gottes besonderem Schutz); 2) ihre Güter und Gaben (gehören dem Hause und der Gemeinde des Herrn); 3) ihr Zweck (dem Herrn zu opfern und zwar vor allem sich selbst, die weltlichen Ordnungen anerkennend). Brentius: Sunt autem (Christiani) sanctificati in baptismo per fidem in Christum. Unde portare debent sancta vasa, quae sunt sancta opera. Credere in Christum, sanctum opus est.

Zweiter Abschnitt.

Die damalige Hauptverfehlung und ihre Beseitigung.

Kap. 9 u. 10.

A. Die damalige Hauptverfehlung und Esra's Bußgebet (Kap. 9).

I. Die damalige Hauptverfehlung und Esra's Trauer darüber (V. 1—4).

1 Und nach Vollendung dieser Dinge traten zu mir die Fürsten, indem sie sprachen: Nicht haben sich abgesondert gehalten das Volk Israel und die Priester und die Leviten von den Völkern der Länder ihren Greueln gemäß, wie sie dem Kananiter, Hethiter, Pheresiter, Jebu-

siter, Ammoniter, Moabiter, Egypter und Ammoriter eigen waren. *Denn sie haben von 2
ihren Töchtern, sich und ihren Söhnen (Weiber) genommen, und haben sich, den heiligen Samen,
vermischt mit den Nationen der Länder. Und die Hand der Fürsten und Obersten war bei
diesem Unrecht voran. *Da ich aber solches hörte, zerriß ich mein Kleid und meinen Mantel 3
und raufte mein Haupthaar und meinen Bart und saß starr da. *Und es versammelten sich 4
zu mir alle, welche sich vor dem Worte des Gottes Israels scheuten, wegen des Unrechts der
in der Knechtschaft Lebenden. Und ich saß starr da bis zum Abendopfer.

II. Esra's Bußgebet (V. 5—15).

Und beim Abendopfer erhob ich mich von meiner Kasteiung, indem ich mein Kleid und 5
meinen Mantel noch mehr zerriß, und fiel nieder auf meine Knie und breitete meine Hände zum
Herrn, meinem Gott aus *und sprach: Mein Gott, ich erröthe und schäme mich, zu erheben, 6
mein Gott, mein Antlitz zu dir; denn unsere Missethaten sind über unser Haupt gewachsen
und unsere Verschuldung ist groß bis an den Himmel. *Von den Tagen unsrer Väter an sind 7
wir in großer Verschuldung bis auf den heutigen Tag, und um unsrer Missethaten willen sind
wir hingegeben worden, wir, unsere Könige und unsere Priester in die Hand der Könige der
Länder, in Schwert, in Gefängniß und in Plünderung, ja in Erröthen des Angesichts, wie
es heutigen Tages steht. *Und nun ist für einen gar kleinen Augenblick Erbarmung geschehen 8
von Seiten des Herrn unsres Gottes, daß er uns einen Rest übrig ließe und uns einen Pflock
an heiliger Stätte gebe, daß unser Gott unsere Augen erleuchtete und uns ein wenig Wieder-
belebung in unsrer Knechtschaft schenkte; *denn wir sind Knechte, und in unsrer Knechtschaft 9
hat uns unser Gott nicht verlassen, sondern hat uns Huld verliehen vor den Königen von Per-
sien, uns Wiederbelebung zu schenken, zu erhöhen das Haus unseres Gottes und wieder auf-
zurichten seine Trümmer und uns eine Mauer in Juda und Jerusalem zu geben. *Nun 10
aber, was sollen wir sagen, unser Gott, nach diesem, denn wir haben verlassen deine Gebote,
*welche du durch deine Knechte, die Propheten, geboten hast, indem du sprachst: Das Land, 11
wohin ihr kommt, es einzunehmen, ist ein Land voll Unflaths, durch den Unflath der Völker
der Länder, durch ihre Greuel, da sie es angefüllt haben von dem Einen bis zum Andern
mit ihrer Unreinheit. *So sollt ihr nun eure Töchter nicht geben ihren Söhnen, und ihre 12
Töchter nicht nehmen für eure Söhne, und nimmermehr ihren Frieden und ihr Heil befördern,
damit ihr stark seid und das Gute des Landes genießet und es für eure Nachkommen in Ewig-
keit in Besitz nehmt. *Und nach allem, das über uns gekommen ist wegen unsrer bösen Werke 13
und unsrer großen Verschuldung; — denn du, unser Gott, hast uns unter dem Maß unsrer
Missethat verschont und uns einen geretteten Rest wie diesen gegeben, — *sollten wir da von 14
neuem deine Gebote brechen und uns mit diesen Greuelvölkern verschwägern? Wirst du nicht
auf uns zürnen bis zur Vernichtung, daß kein Rest und Gerettetes mehr sei? *Herr, Gott 15
Israels, du bist gerecht, denn wir sind übrig geblieben als ein geretteter Rest, wie es heutigen
Tages steht; siehe, wir sind vor dir in unsern Verschuldungen, denn niemand kann bestehen
vor dir dieser Sache wegen.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—4. Zu einer positiven Befestigung des Lebens im Gesetze gehörte ohne Zweifel eine längere, vorbereitende Thätigkeit von Seiten Esra's. Es war nicht mit äußerlichen Verordnungen oder Einrichtungen gethan; Esra mußte vielmehr eine innerliche Umwandlung zu Stande bringen, besonders einen heiligen Eifer für das Gesetz erwecken, wie wir ihn später (Neh. 8—10) wirklich hervorbrechen sehen, und demnach voran die Gesetzeskenntniß vertiefen und verallgemeinern. Schon jetzt aber konnte und mußte er eine negative Verbesserung, die Beseitigung eines verhängnißvollen Uebelstandes in Angriff nehmen. Es handelte sich wieder wie früher in Serubabels Zeit um das Verhältniß zum Heidenthum, wie das die jetzigen politischen Verhältnisse, besonders die Vereinigung mit den Heiden unter derselben Regierung, mit sich brachten. Wenn aber in Serubabels Zeit die Aufgabe nur die gewesen war, diejenigen abzuwehren, die sich unter dem Vorgeben einer gemeinsamen Verehrung Jehovah's an die Gemeinde hatten anschließen wollen, so kam es jetzt schon darauf an, diejenigen, mit denen man sich trotz der Verschiedenheit der Religion verbunden hatte, wieder auszuscheiden. **V. 1. Und nach Vollendung dieser Dinge** u. s. w. כַּלּוֹת steht als Infin. nomin. = Vollendung. אֵלֶּה ist neutrisch von den in Kap. 8, 33—36 berichteten Dingen gemeint. Diese Zeitangabe ist ziemlich unbestimmt; doch haben wir uns das hier Erzählte nicht eben lange nach Kap. 8 zu denken. Die Ablieferung der mitgebrachten Gaben fand am vierten Tage nach Esra's Ankunft, also am vierten oder

fünften Tag des fünften Monats statt (vgl. Kap. 8, 32 u. Kap. 7, 9), die Darbringung der Opfer aber Kap. 8, 35 ist ohne Zweifel bald darauf gefolgt, und ebenso die Ablieferung der königlichen Erlasse an die Beamten (Kap. 8, 36); die Unterstützung aber von Seiten der letzteren kann in Kap. 8, 36 sehr wohl proleptisch mit erwähnt sein, oder ist von der Zusage derselben zu verstehen. Wäre erst eine längere Zeit zwischen Esra's Ankunft in Jerusalem und Kap. 9 verstrichen, so hätten nicht erst die Fürsten der Gemeinde über den betreffenden Uebelstand Klage zu führen brauchen, sondern Esra würde ihn selbst bemerkt haben. Mit dem neunten Monat also, an dessen zwanzigstem Tage nach Kap. 10, 9 über die nun in Frage kommende Angelegenheit die erste Volksversammlung gehalten wurde, ist ohne Zweifel der neunte in dem ersten Jahre, welches Esra in Jerusalem zubrachte, gemeint. הַשָּׂרִים (mit dem Artikel) sind nicht die Fürsten insgesammt, — denn nach V. 2 hatten sich manche von ihnen mit verschuldet, und diese werden sich nicht selbst angezeigt haben, sondern die Fürsten im Unterschied vom Volk; der Artikel steht generisch. Die Fürsten unterscheiden als solche, die sich nicht abgesondert haben, d. i. abgesondert gehalten haben von den Völkern der Länder, drei Klassen, die auch sonst so nebeneinander vorkommen, das Volk Israel, d. h. das niedere Volk (ישׂראל ist Appos. zu חעם, vgl. Jos. 8, 33; 1 Kön. 16, 21), die Priester und Leviten, vgl. z. B. Kap. 2, 70. Die Völker der Länder sind die ἔθνη, und zwar zunächst die in der Nachbarschaft, vergl. Kap. 6, 21. Zum guten Theil waren dies ohne Zweifel Reste der alten kananitischen Völkerstämme, deren Greuel ihnen nach dem Folgenden eigen waren; aber wahrscheinlich hatten sich auch andere Heiden während des Exils in dem entvölkerten Palästina angesiedelt. Esra und die Fürsten gingen also, wenn sie eine Absonderung von allen diesen Heiden verlangten, welche eine Verheirathung mit ihnen ausschloß, über den Buchstaben des Gesetzes, welcher nur die Verheirathung mit den Kanaanitern verbot (2 Mos. 34, 16; 5 Mos. 7, 3), hinaus, — aber nicht, weil sich schon ein gewisser Pharisäismus bei ihnen geltend gemacht hätte (v. Gerlach im Bibelwerk), sondern weil es jetzt so, wenn anders die Gemeinde vor dem Versinken ins Heidenthum bewahrt werden sollte, durchaus nothwendig war. Bei dem engeren Zusammenwohnen mit den Heiden und bei der politischen Ungeschiedenheit drohten jetzt der Mischehen, wenn sie nicht entschieden verboten waren, unverhältnißmäßig viele zu werden, während sie früher nur immer Ausnahmen hatten sein können. Und dabei waren doch diese Heiden jetzt den alten Kanaanitern wesentlich gleich. **Ihren Greueln gemäß**, ist kurz s. v. a. wie es ihre Greuel verlangt hätten. Mit לַכְּנַעֲנִי beginnt dann nicht die Aufzählung der betreffenden Völker; dagegen spricht nicht blos die Accentuation, welche diesen Zusatz von den Völkern zu sehr trennt, sondern auch die Wortstellung, indem dann das: „ihren Greueln gemäß" nicht hätte dazwischentreten, sondern erst nach der Aufzählung hätte folgen sollen, und zudem auch das לְ vor כַּנַּעֲנִי, das dann kaum eine Analogie für sich hätte. Vielmehr ist לַכְּנַעֲנִי „angehörig dem Kananiter", kurz s. v. a.: wie sie dem Kananiter, dem Hethiter u. s. w. eigen waren. Die Greuel werden durch diesen Zusatz als die alten, von den Propheten und besonders auch von Mose längst verurtheilten bezeichnet, und all die verschiedenen Völkernamen werden genannt, weil der Greuel so viele, bei den verschiedenen Stämmen so verschiedene gewesen waren. Auf Vollständigkeit kam es also nicht an; sonst hätten noch die Chiwviter (vgl. 2 Mos. 3, 8; 13, 5; 23, 23), und zudem auch die Girgasiter (vgl. 5 Mos. 7, 1) genannt werden können. — V. 2. **Denn sie haben genommen von ihren Töchtern** u. s. w., nämlich Weiber, vgl. Kap. 10, 44; 2 Chr. 11, 21 u. a. Das Objekt נָשִׁים ist in diesem Zusammenhang gewissermaßen selbstverständlich. Zu dem Folgenden: **und haben sich vermischt mit den Völkern des Landes**, gehört wohl eigentlich noch dasselbe Subjekt, wie zu dem Vorhergehenden; das nachstehende וְזֶרַע הַקֹּדֶשׁ gesellt sich, scheint es, als Apposition dazu; **als heil. Same**, d. h. obwohl sie doch ein neuer heil. Same oder Setzling sind, der nach der Fällung des alten Baumes durch Gottes schwere Strafgerichte als ein neuer besserer Baum hervorwachsen sollte. Da der Ausdruck „h. Same" sonst nicht wieder so vorkommt, ist es nicht zweifelhaft, daß hier auf Jes. 6, 13 zurückgesehen wird. Daß wenigstens die Besseren die älteren Weißagungen noch keineswegs vergessen hatten, sondern sie sich zur Kräftigung ihres Glaubens gegenwärtig erhielten, folgt schon aus Haggai und Sacharja, wo die messianische Verheißung auf Grund der älteren Prophetie noch einmal die reichsten Blüten getrieben hatte. Bei dieser Veruntreuung aber waren die Fürsten mit schlechtem Beispiel vorangegangen, dadurch die Verantwortung übernehmend, vgl. 5 Mos. 13, 10. Von מַעַל, eig. Veruntreuung (vgl. 3 Mos. 5, 15), ist die Rede, sofern sie das Gut der Reinheit Israels preisgegeben und die damit verbundenen höheren Güter aufs Spiel gesetzt hatten. סְגָנִים, Befehlshaber, Vorsteher, ist ein aus dem Altpersischen ins Hebräische herübergenommenes Wort, vgl. Jes. 41, 25.

V. 3. Esra konnte bei dieser Mittheilung nicht umhin, ebensowohl den tiefsten Schmerz, wie den größten Unwillen, — und zwar mit orientalischer Lebhaftigkeit — zu erkennen zu geben; umsoweniger, als eine nur schwer durchzuführende und viel Jammer verursachende Remedur eintreten mußte: seinem Schmerz gab er Ausdruck durch das Zerreißen (Einreißen) des Unter- und Ober-Gewandes (vgl. 3 Mos. 10, 6 und Jos. 7, 6), seinem Unwillen und Zorn dadurch, daß er ausraufte von dem Haar des Hauptes und Bartes (einen Theil desselben), vgl. Neh. 13, 25, d. h. daß er sich weh that und sein Aeußeres entstellte (vgl. Jes. 50, 6); wäre er blos

traurig gewesen, so würde er sein Haupt geschoren haben, Hiob 1, 20. So saß er dann hinstarrend. שָׁמֵם, auch im Po., drückt das Starr- u. Stumpfsein (daher auch das Wüstesein) aus, vgl. Jes. 52, 14. — V. 4. Esra's Verhalten brachte auf die, welche Gottes Worte über die Veruntreuung der Gola, des in der Knechtschaft lebenden Volkes fürchteten, einen tiefen Eindruck hervor; er ließ es aber auch da noch, als sie sich zu ihm sammelten, fortdauern. Nach Kap. 10, 3 ist nicht zu erklären: alle, welche durch Gottes Worte wegen der Veruntreuung erbebten, obwohl חרד auch mit עַל verbunden werden kann (Jes. 66, 2, wo עַל־ freilich = אֶל־, im Sinn von hinbeben zu, vergl. Jes. 66, 5), sondern: alle, welche sich durch Gottes Worte erschrecken ließen, die die Veruntreuung betrafen. Gott heißt hier der Gott Israels, weil er in den betreffenden Worten Israels Reinheit und Würde wahrgenommen hatte.

V. 5—15. Zur Zeit des Abend-Opfers aber erhob sich Esra von seiner Kasteiung — תַּעֲנִית, Demüthigung, Kasteiung, die in der Hingebung an den Schmerz bestanden hatte, aber sicher auch mit Fasten verbunden gewesen war, und zwar beim Zerreißen seines Unter- und Oberkleides, d. i. indem er das Einreißen noch fortsetzte oder wiederholte, — um nun seine Hände zu Gott auszubreiten, wie es die Betenden thaten (1 Kön. 8, 22), öffentlich ein Bußgebet aussprechend. V. 6. Dies Bußgebet will durchweg hervorheben, wie sehr die Gemeinde Ursach hatte, sich vor der in Rede stehenden Sünde zu hüten Es hebt in V. 6 hervor, wie große Schuld sie ohnedem schon auf sich hatte, und fügt in V. 7 bei, daß die Sünde die Ursach all des Unglücks und Elends Israels gewesen; es erinnert in V. 8 und 9 daran, daß Gottes Gnade nur so eben einen Rest erhalten, aber keineswegs eine Lage, in der man seiner entbehren könnte, geschaffen hat; es bekennt in V. 10—12, daß Gott die jetzt vorliegende Sünde ausdrücklich verboten und von dem Gehorsam gegen sein Verbot nichts Geringeres als die Stärke der Gemeinde, ja den Landesbesitz selbst abhängig gemacht hat; es erhebt dann in V. 13 u. 14 folgernd die schmerzlich-unmuthige Frage, ob man sich nach so viel Heimsuchungen und nach solcher Begnadigung eine solche Uebertretung des göttlichen Verbotes von neuem zu schulden kommen lassen dürfe, ob Gott da nicht wirklich bis zu völliger Vernichtung zürnen werde, und schließt in V. 15 mit dem reumüthigen Bekenntniß, daß der Herr gerecht ist, daß die Gemeinde aber vor ihm nicht zu bestehen vermag. Esra bittet nicht ausdrücklich, wie man erwarten möchte, um Vergebung; er wagt es nicht, er schämt sich, wie er selbst sagt, sein Antlitz zum Herrn zu erheben. Aber ein solch Bußgebet und Sündenbekenntniß ist schon an sich ein Gnadeflehen, ja wirkt wohl kräftiger als eine ausdrücklich ausgesprochene Bitte. Und jedenfalls ist es, so wie es ist, ganz geeignet, zugleich dem Volke die Verkehrtheit seiner Sünde recht lebendig zum Bewußtsein zu bringen. — **Ich erröthe und schäme mich;** כּוֹשׁ und נִכְלַם sind nachdruckshalber miteinander verbunden, wie Jer. 31, 19 u. a. **Denn unsere Missethaten sind groß über unser Haupt hinaus.** Auf Veranlassung der einen in Rede stehenden Versündigung kommen Esra alle Sünden und Missethaten überhaupt ins Gedächtniß. Wer schon soviel Sünden auf sich hat, sollte sich ganz besonders in acht nehmen, noch eine neue beizufügen, zumal wenn man schon durch die früheren in so tiefes Elend gerathen ist. רָבָּה von רָבָה hat hier dieselbe Bedeutung, wie sonst רִבָּה von רָבַב לְמַעְלָה = bis hoch hinauf, geht bei unserm Vers. leicht in den adverb. Sinn von „sehr reichlich" über (vgl. 1 Chr. 29, 3), auch bei רָבָה (vgl. 1 Chr. 23, 17), hat aber hier in Verbindung mit רֹאשׁ die präpos. Bedeutung von: über — hinaus. Die Missethaten werden wie eine Flut gedacht, in welcher der Mensch leicht zu Grunde geht. **V. 7. Und um unsrer Missethaten willen sind wir hingegeben — in die Hand der Könige der Länder, in das Schwert** u. s. w. Mit Berth. zu übersetzen: durch das Schwert, liegt ferner und geht auch um des Folgenden willen: „in die Gefangenschaft", nicht an. Die Schande heißt die des Angesichts, weil sie besonders auf das Antlitz einwirkt, wie Dan. 9, 7. **Wie der heutige Tag,** nämlich lehrt oder beweist; כְּ in der Verbindung mit הַיּוֹם הַזֶּה, ist nicht s. v. a. um oder an, sondern hat vergleichende Bedeutung, auch Jer. 44, 6. 22. 23; 1 Sam. 22, 8. Die Gegenwart lehrte die hier behauptete Hingebung insofern, als die Gemeinde noch immer eine גּוֹלָה war, vgl. V. 4.

V. 8 u. 9. Allerdings hat der Herr nach dem Zorn auch wieder Gnade walten lassen, aber nicht so, daß man seiner nun entbehren könnte; nur durch ihn hat die Gemeinde Schutz und Bestand. **Und nun eine Wenigkeit des Augenblicks,** s. v. a. einen kleinen Augenblick (vergl. Jes. 26, 20) **hat Gnade gewaltet von dem Herrn, unserm Gott,** — nämlich während der Zeit von Kores bis auf die Gegenwart, welche im Vergleich mit der langen Zeit der vorhergehenden Strafgerichte, zumal, da letztere schon mit den Assyrern (vgl. Kap. 6, 22 und Neh. 9, 32) begonnen und sich eigentlich noch nach Kores fortgesetzt hatten, als kurz erscheint. Esra will nicht sowohl die Größe der göttlichen Gnade preisen, als wäre sein Gedanke der, daß man aus Dankbarkeit die Versündigung hätte vermeiden sollen (dann hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen), sondern er will sagen, daß die Gemeinde, was sie überhaupt noch ist, nur durch seine Gnade ist, und dahinter liegt der Gedanke, daß sie mit derselben ihr eins und alles verscherzen würde. **Uebrig zu lassen uns einen Rest und zu geben uns einen Pflock an seiner heiligen Stätte.** לָנוּ = „uns, dem Volk im ganzen", im Unterschied von welchem die פְּלֵיטָה die Gemeinde der Zurückgekehrten ist. Der Pflock, יָתֵד, ist als einer zu denken, der in die Wand eingeschlagen, und an den allerlei Hausgeräth auf-

gehängt wird, vgl. Jes. 22, 23 ff. Man kann daher unter demselben weder mit Berth. die Gemeinde selber („zu machen uns einen Pflock = eine haltbare Stammgemeinde"), noch mit Keil den Tempel, gegen den auch das „an heiliger Stätte" spricht, verstehen; vielmehr heißt das „jemandem einen Pflock in einem Hause (hier im Tempel, an der heiligen Stätte) geben" s. v. a. ihm Antheil und Berechtigung an das Haus geben, ihn als Mitbewohner in das Haus aufnehmen. Es kommt in Betracht, daß Gott oft als Hausherr, daß die Seinen dem entsprechend oft als seine Familie, welche in seinem Hause mit einwohnt (vergl. Ps. 15, 1; 23, 6; 27, 4 u. a.), gedacht wird. Erläuternd ist Jes. 56, 5: ich gebe ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern Hand und Namen, wo das mehrfach erklärte יָד kurz s. v. a. Thätigkeit oder Recht, thätig zu sein, überhaupt sich zu bewegen, sein dürfte. — **Daß unser Gott unsere Augen erleuchtete und uns wiederbelebte ein wenig in unserer Knechtschaft.** Die Infin. לְהָאִיר und לְתִתֵּנוּ sind den vorhergehenden Infin. untergeordnet; s. v. a. daß er dadurch. Das Subjekt אֱלֹהֵינוּ erscheint, weil das Objekt עֵינֵינוּ vorangegangen und zwischen eingetreten ist, in selbständiger Stellung, wie z. B. Jes. 5, 24; vergl. Ew. §. 307 c. „Die Augen erleuchten" heißt: die auf ihnen ruhende Nacht der Trübsal und Ohnmacht, die nach dem Folgenden sogar schon eine Nacht des Todes war, beseitigen, durch Wiederbelebung, d. i. durch Heilspendung, Kräftigung und Erheiterung, vergl. Ps. 13, 4; Spr. 29, 13, besonders auch 1 Sam. 14, 27. 29. — מְחָיָה, Lebenserhaltung oder, wie hier, Wiederbelebung (vgl. 2 Chron. 14, 12) steht hier für das Adjekt. „wiederbelebt", während es in V. 9 seinen abstrakten Sinn behält. מְעַט tritt lose hinzu, wie Neh. 2, 12; 7, 4. Zu Grunde liegt die Vorstellung, daß der nationale Untergang ein Tod der Gemeinde, daß die Wiederherstellung eine Auferweckung war. Diese Wiederherstellung war eine nur unvollständige, so lange die Abhängigkeit von den Mächten der Welt noch fortdauerte und die Gemeinde noch eine Gola heißen mußte. Unverkennbar sind hier die Beziehungen auf die Weißagungen der Propheten. Wie schon der Ausdruck „heiliger Same" in V. 2, erinnert auch das: „einen Rest übrig lassen" und der Ausdruck „Pflock" sehr bestimmt an Jesaja; vgl. Kap. 1, 9; 22, 23 ff.; 56, 5. Der Ausdruck „Wiederbelebung" sieht auf Ez. 37, 1—14 zurück, wo das zu Grunde liegende Bild besonders anschaulich und kräftig durchgeführt ist. Wir sehen, daß die nachexilischen Frommen, voran besonders Esra, die alten Weißagungen von den Strafgerichten und dem, was nach ihnen kommen werde, aufmerksam beherzigten, um sie ohne Zweifel auf ihre Zeit anzuwenden. — V. 9. **Und er verlieh uns Huld vor den Königen von Persien, zu geben uns Wiederbelebung.** Zu diesem „Geben" sind nicht die persischen Könige Subjekt (Berth., Keil); dagegen spricht der vorige Vers, dagegen auch die Sache selbst, sondern Gott selber, dessen Sache allein es ist, zu tödten und wieder lebendig zu machen. Gott braucht darum nicht auch zu dem Folgenden: **zu erhöhen das Haus unsers Gottes und wieder aufzurichten seine Trümmer** Subjekt zu sein; diese Infin. können sich dem Vorhergehenden so unterordnen, daß die Juden Subj. werden: = daß wir u. s. w.; aber zu dem letzten Infin.: **zu geben uns eine Mauer in Juda und Jerusalem,** ist er es sicher wieder, nicht einer der Perserkönige (Berth. u. Keil). Der Ausdruck „eine Mauer geben" führt schon selber mehr auf Gott, denn natürlich ist er bildlich zu verstehen und zwar nicht von dem Tempel, sondern ganz allgemein von dem Schutz, den Gott der Gemeinde in Juda und Jerusalem gegen ihre Bedränger gewährte, vgl. Sach. 2, 9.

V. 10—12. Die in Rede stehende Versündigung kann nicht etwa damit entschuldigt werden, daß sie nicht ausdrücklich genug verboten wäre. **Und nun, was sollen wir sagen? — denn wir haben verlassen deine Gebote,** nicht: daß wir verlassen haben (Berth. u. Keil); das wäre matt. Esra meint: ich darf so fragen, denn u. s. w. — In V. 11 kann man übersetzen: der du, aber auch: welche du geboten hast durch deine Knechte, die Propheten. Nicht speziell Mose, sondern die Propheten im allgemeinen erwähnt Esra nicht deshalb, weil die Gebote des Pentateuch nicht durch Mose allein, sondern auch noch durch andere Organe vermittelt oder niedergeschrieben wurden, wie Delitzsch in der Einl. zur Gen. meint, — ob Esra dergleichen wußte, ist wenigstens höchst zweifelhaft, sondern weil sein Gedanke der ist, daß Gott durch seine Propheten mehrfach und wiederholentlich das betreffende Gebot gegeben oder wieder eingeschärft hat, vgl. Richt. 3, 6; 1 Kön. 11, 2. Wo es sich um eine Wahrheit handelt, die nicht blos von einem Propheten, sondern mehr oder weniger von allen vertreten worden ist, da citirt z. B. auch der Verfasser der Königsbücher ähnlich allgemein. Mose ist natürlich ebenfalls, ja vorzüglich gemeint. Und daraus erklärt es sich, daß Esra das Verbot zwar nicht wörtlich einer pentat. Stelle entnimmt, aber doch so formulirt, wie es nur in der mosaischen Zeit, wo man Kanaan noch erst einnehmen wollte, paßte. Er hat vor allem 5 Mos. 7, 1—3 im Sinn, wie denn auch die ganze Ausdrucksweise unverkennbar die von 5 Mose ist, aber er zieht in freier Weise andere Stellen, und zwar auch aus 3 Mose mit an, vgl. besonders 3 Mos. 18, 24 ff. נִדָּה, das Abscheuliche, wofür in 3 Mos. blos טֻמְאָה und תּוֹעֵבוֹת vorkommen, wird im Pent. von der Unreinigkeit des weibl. Blutflusses, erst von den Propheten auch von andern, besonders auch von ethischen Unreinheiten gebraucht (vergl. Klagel. 1, 17; Ez. 7, 20; 36, 17); es ist hier als ein besonders starker Ausdruck den Synonymis vorgezogen. מִפֶּה אֶל־פֶּה heißt sicher nicht: von Rand zu Rand (Keil), oder von einem Ende zum andern (Berth.); denn weder die eine noch die andere Bedeutung ist für פֶּה zu

erweisen oder etymologisch zu begründen; in Jes. 19, 7 ist entweder die Mündung oder das Flußbett des Nil (letzteres im Unterschiede vom Ufer, als der שְׂפַת) gemeint. פֶּה ist leicht s. v. a. Person; von Person zu Person aber ist s. v. a. an oder in allen Personen, = durchweg und überall, vgl. פֶּה לָפֶה, 2 Kön. 10, 21; 21, 16. Beachtenswerth ist von vornherein, daß diese Redeweise nur von Objekten, die Menschen in sich befassen, von Land, Haus und Stadt, oder von Menschen selber vorkommt. — In V. 12 sind die Worte: **Und nicht suchet ihren Frieden und ihr Gutes ewiglich,** aus 5 Mos. 23, 7, wo dies in Beziehung auf die Moabiter und Ammoniter gesagt ist; fast sieht es so aus, als hätte Esra durch dieses Citat es auch buchstäblich rechtfertigen wollen, daß er das Verbot der Verheirathung auf die Moabiter und Ammoniter ausdehnt. Der Zusatz: **Damit ihr stark seid,** erinnert an 5 Mos. 11, 8, und das Folgende: **Und esset das Gute des Landes,** an Jes. 1, 19; das Letzte aber: **Und es besitzet oder in Besitz nehmet für eure Nachkommen in Ewigkeit,** das in dieser Form im Pent. nicht vorkommt, ruht auf der Verheißung, die sich besonders in 5 Mos. öfter wiederholt, daß sie im Fall des Gehorsams lange zubringen sollen in dem Lande, das der Herr ihnen gibt. הוֹרִישׁ bedeutet hier nicht in Besitz geben (Berth., Keil), denn dann müßte es den doppelten Akkus. regieren (vgl. Richt. 11, 34; 2 Chron. 20, 11), sondern „in Besitz nehmen, besitzen". Für die Söhne aber oder Nachkommen, ist s. v. a. auf die Dauer.

V. 13 u. 14. So kann es denn nicht fraglich sein, daß die neue Versündigung entschieden zu verdammen ist. Dies ergibt sich sowohl aus der Strafe wegen der früheren Sünde, als auch aus der Art der Begnadigung. Esra erinnert daher an beides noch einmal. **Und nach alledem, das über uns gekommen für unsere bösen Thaten und für unsere große Verschuldung.** Der Artikel vor בָּא vertritt wahrscheinlich das Relativ, wie Kap. 8, 25; 10, 14. 17; denn בָּא kann nicht gut Partizip sein, als solches würde es den Plural haben. Die Fortsetzung dieses Anfangs liegt nicht schon in der zweiten Vershälfte vor (Berth.); dann müßte das folgende כִּי im Sinn von fürwahr genommen werden (nach allem — fürwahr hast du, unser Gott, verschont); so hätte aber der 14. V. einen zu wenig engen Anschluß; es träte nicht hervor, daß zweierlei, daß sowohl Strafe wie Begnadigung die Grundlage für V. 14 bildet. Vielmehr begründet die zweite Vershälfte den Gedanken, der in der ersten mit drin liegt, daß die Verschuldung sehr groß war und daß sie eigentlich noch schwerere Strafe verdient hätte, und bereitet so vollends den 14. V. vor. Der Sinn derselben ist jedenfalls, daß die Strafe kleiner gewesen ist als die Versündigung. Die Worte können heißen: **Denn du, unser Gott, hast zurückgehalten unterhalb einen Theil von unsern Sünden,** so daß sie nicht völlig (nämlich durch ihre Folgen, die Strafgerichte) über unser Haupt hinausgingen, uns nicht völlig zu Grunde richteten; denn מֵעֲוֹנֵנוּ partitiv zu nehmen, hat nichts bedenkliches. Schon 3 Esra hat so: *ὁ κουφίσας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* Für diese Fassung spricht, daß לְמַטָּה in dieser Weise zu לְמַעְלָה in V. 6 in einen Gegensatz treten würde, in welchem es sich auch sonst findet, vgl. Jer. 31, 37. Allenfalls aber kann man auch erklären: du hast zurückgehalten deinen Zorn oder deine Strafe unter dem Maße unsrer Missethaten, so daß die Strafe nicht so groß wurde, wie unsere Missethaten verdient hatten (so J. H. Mich., Ges. und Keil). לְמַטָּה findet sich sonst zwar nicht mit מִן, vielleicht aber nur deshalb nicht, weil es sonst nicht ein Nomen zur nähern Bestimmung hinter sich hat; wenigstens folgt מִן auf das korrespondirende לְמַעְלָה 1 Chron. 29, 3; das synonyme מִתַּחַת hat gewöhnlicher לְ hinter sich. — Die Frage in V. 14: **Da sollten wir von neuem deine Gebote brechen und uns verschwägern?** u. s. w. appellirt an die allgemeine Zustimmung und dient dazu, die Verwerflichkeit der neuen Versündigung recht stark hervorzuheben. **Wirst du nicht zürnen auf uns bis zur Verwüstung?** עַד־כַּלָּה wie 2 Kön. 13, 17. 19.

V. 15. Das abschließende und bekräftigende Bekenntniß: **Herr Gott Israels, du bist gerecht,** will nicht sagen, du bist ein strenger Richter und mußt gegen die Gemeinde wegen ihres Rückfalls einschreiten (Berth. und Keil). Dagegen spricht schon die gewöhnliche Bedeutung von צַדִּיק (gütiggerecht), und dann auch die folgende Begründung: „denn wir sind übrig geblieben als ein entronnener Rest", was nicht s. v. a., wir sind übrig geblieben blos noch als ein Entronnenes, sondern: wir sind nicht ganz zu Grunde gegangen. Vielmehr meint Esra, daß man Gott keinen Vorwurf machen könne, daß er alles gethan habe, was man von ihm erwarten durfte. Dazu bildet dann die zweite Vershälfte: **Siehe, wir sind vor dir in unsern Verschuldungen** u. s. w., einen genau passenden und logisch folgenden Gegensatz. Je tadelloser Gott ist, desto strafbarer ist Israels Schuld. Das Jod in בְּאַשְׁמָתֵינוּ findet sich in den Ausgaben von R. Norzi und J. H. Mich.; in einigen Hdschr. dagegen fehlt es, und dem entspricht die Punktation. Beide Schreibweisen konnten in diesem Falle leicht nebeneinander hergehen; der Sing. wurde durch V. 13 empfohlen, der Plural aber entspricht ganz der volltönigen Redeweise Esra's. עַל־זֹאת ist s. v. a.: „bei dieser neuen Uebelthat".

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—3. 1. Wenn man davon ausgeht, daß uns die Heilige Schrift, daß uns auch schon das Alte Testament für jede Lage und Frage des kirchlichen, staatlichen oder häuslichen Lebens Warnung, Mahnung und Belehrung geben soll, ja daß das Alte Testament für die Einzelheiten des Lebens sogar ganz besonders in Betracht kommt, so liegt

es nahe, in dem Gegensatz, den Esra in Kap. 9 und 10 gegen die Verschwägerung mit den Heiden einnimmt, eine Warnung oder Mahnung in Betreff der Verheirathung mit Andersgläubigen auch für uns zu finden. Und in der That wird das, was man gegen eine solche Anwendung sagen kann, daß wir Christen uns unter allen Umständen einer größeren Freiheit als die Juden erfreuen, daß die Mischehen nicht einmal den letzteren von vornherein und unter allen Umständen verboten gewesen sind, daß die christliche Kirche nimmer von so großen Gefahren bedroht wird, wie die judäische Gemeinde in Esra's Zeit, daß zudem auch die Frömmigkeit des Christen mächtigere Schutz- und Hülfsmittel hat, als die Religion des alttestamentlichen Frommen: — das alles wird aufgewogen durch entgegenstehende Thatsachen. Das Weib steht jetzt dem Manne ebenbürtiger zur Seite als im Alterthum, es hat sowohl auf den Mann selbst als auch auf die Kindererziehung einen größern Einfluß, kann also auch leichter gefährlich werden. Zudem ist das Christenthum auch viel innerlicher und tiefer als die alttestamentliche Frömmigkeit, für Herz und Gesinnung nach allen Seiten hin viel mehr bestimmend; für das eheliche, auf inniger Gemeinschaft beruhende Leben kommt dasselbe daher viel mehr in Betracht. Allerdings handelt es sich bei den Mischehen unsrer Zeit nur höchst selten um eine Verschiedenheit der Religion; gewöhnlich kommt nur eine Verschiedenheit der Konfession oder ein verschiedener Grad der Lebendigkeit der christlichen Religiosität in Frage, — und Ehen dieser Art mit jener Verschwägerung mit den Heiden gleichzustellen, wäre leicht voreilig, ja ungerecht. Das Heidenthum stand zum Judenthum in einem Gegensatz, der das Wesentlichste betraf und zwar sehr positiv. Die verschiedenen christlichen Konfessionen dagegen haben das Wesentlichste miteinander gemeinsam. Und zwischen denen, die nur durch den Grad der Lebendigkeit ihrer christlichen Religiosität verschieden sind, ist oft gar kein positiver Gegensatz vorhanden; das weniger lebendige Christenthum kann, zumal wenn es mit Liebe behandelt wird, erweckt und gekräftigt werden. Aber immerhin müssen wir Esra und seinem Verhalten gegenüber das anerkennen und beherzigen, daß bei der Schließung und Führung einer Ehe mächtiger als alle anderen Rücksichten die auf das Interesse der Religion sein muß, und daß daher konfessionelle Verschiedenheit, die der Natur der Sache nach die religiöse Wärme nicht zu fördern, sondern zu vermindern droht, die zudem das innige Zusammenleben im höchsten und heiligsten Gebiete immer wieder stört oder von vornherein unmöglich macht, die dann auch für die Kindererziehung so manches Unzuträgliche hat und so viele Schwierigkeiten mit sich bringt, daß ebenso aber auch ein Mangel an aller Gläubigkeit, der sich zum Christenthum in offenen Gegensatz stellt, der, ernster betrachtet, für eine positiv andere Religion zu erachten ist, oder sich zu Spott und Frivolität verirrt, für alle Christen ein wirkliches Ehehinderniß sein sollte. Was den Mangel an Gläubigkeit von der eben angedeuteten Art betrifft, der offenbar dem Heidenthum wenigstens gleichgestellt werden muß, so hat der Apostel in 1 Kor. 7, 12. 13 nicht gestattet, daß ein christlicher Bruder ein ungläubiges Weib heirathet, oder umgekehrt, sondern nur, daß er dasselbe, wenn er es einmal hat, behält. Daß ein Bruder ein ungläubiges (heidnisches) Weib heirathet, scheint er gar nicht für möglich gehalten zu haben. Gegen die Verheirathung mit einer (oder einem) Ungläubigen ist zu beherzigen, was er im gleich Folgenden (V. 16) sagt: was weißt du, Weib, ob du den Mann retten, oder was weißt du, Mann, ob du das Weib retten wirst?

2. Die Frage, wie sich die Gemeinde zu den Andersgläubigen verhalten sollte, war jetzt zum zweitenmal zu beantworten. Es ist nicht leicht, in Beziehung auf sie das Richtige zu treffen; für die Christen, welche viel entschiedener die Aufgabe haben, die anderen für ihren Glauben zu gewinnen, sich also keineswegs gegen sie abzuschließen, noch weniger leicht, als für die Israeliten. Aber da es darauf ankommt, das Beste, was man hat, den anderen mitzutheilen, so folgt, daß man sich zurückziehen muß, wenn dies unmöglich wird, zumal, wenn man in Gefahr geräth, selber sein Bestes zu verlieren; unter allen Umständen ist es selbstverständlich, daß man da nur eine solche Gemeinschaft pflegen darf, die man immer wieder, wenn es nöthig wird, aufzuheben vermag.

3. Keine Verirrung sticht aus der Geschichte der neuen Gemeinde so sehr hervor, wie die Verschwägerung mit den Heiden. Nicht blos Esra, sondern auch noch Nehemia hat damit zu thun (Neh. 10, 31; 13, 23 ff.), und wie die Fürsten, hatten sogar auch die Söhne des Hohenpriesters (vgl. Kap. 10, 18) an ihr Theil. Ohne Zweifel lag dafür ein Grund in den Verhältnissen selbst. Gewöhnlich treten sowohl an die Gemeinde im ganzen, als auch an den Einzelnen in neuen Verhältnissen neue Aufgaben heran; es gilt ein neues Ziel zu erringen, und oft liegt in der Schwierigkeit, demselben in der rechten Weise nachzustreben, die Versuchung, sich ihm auf falschem Wege zu nahen. Die Aufgabe der neuen Gemeinde war es, zu den Nachbarvölkern, von denen sie keine politischen Schranken mehr trennten, immermehr ein solches Verhältniß einzunehmen, in welchem sie in der Fülle der Zeit im Stande waren, ihren Missionsberuf an ihnen zu erfüllen. Die Geschichte selber drängte also auf eine gewisse Annäherung hin. Nichts destoweniger aber hatte die falsche Gemeinschaftstiftung, infolge deren ihnen die Ausrichtung ihrer Mission nur unmöglich geworden sein würde, keine Entschuldigung.

4. Der politischen Selbständigkeit verlustig gegangen und auf eine kleine Anzahl reduzirt, konnte die Gemeinde, konnten sogar ihre Führer oder Fürsten auf den Gedanken kommen, daß es nicht blos erlaubt, sondern sogar rathsam sei, mit den nun doch einmal so wenig von ihnen geschiedenen Heiden engere Verbindungen einzugehen. Sie

konnten hoffen, daß die Ihrigen, auf Grund einer solchen Vereinigung, auf Religion und Sitte gesehen, einen guten Einfluß ausüben, und infolge dessen der Gemeinde einen erwünschten Zuwachs verschaffen würden. Dennoch aber wäre dieser Irrthum nicht möglich gewesen, wenn sie dem Gebot Gottes gegenüber die rechte Einfalt gehabt hätten. Durch den Mangel an Einfalt wurden diejenigen, welche der übrigen Gemeinde Führer zum Guten hätten sein sollen, Führer zum Bösen. Esra seinerseits, dem es daran nicht fehlte, erkannte in denselben Umständen, mit denen die Fürsten die in Rede stehende Verirrung rechtfertigen mochten, Gründe für das grade Gegentheil, für eine um so sorgfältigere Absonderung von den Heiden. In der That, grade weil die Gemeinde des Schutzes einer politischen Selbständigkeit entbehrte, weil sie zudem auch bei ihrer Kleinheit schwach und verächtlich geworden war, unterlag es kaum einem Zweifel, daß die Heiden, statt sich von den Israeliten bestimmen zu lassen, der bestimmende Faktor für sie geworden sein und den Bestand der Gemeinde selber in Frage gestellt haben würden.

5. Aehnlich, wie nach andern großen Gerichten, wie z. B. selbst nach der Sündflut, zeigte es sich auch nach dem Exil, daß die Geretteten, so trefflich sie sich auch zunächst gaben, keinen wirklich neuen Anfang, der rein und sündlos wäre, sondern immer nur eine Fortsetzung des alten sündigen Wesens zu bilden vermochten, daß es nun einmal keine sündlose Entwicklung mehr gibt, daß die Sünde vielmehr in den neuen Verhältnissen, die durch Gottes richtende und bewahrende Führung hergestellt sind, in neuen Gestalten hervorbricht, so daß es immer von neuem von Seiten des Herrn einer heiligen Reaktion dagegen bedarf. Selbstverständlich aber sind die richtenden und bewahrenden Thaten des Herrn dennoch nicht vergeblich. Die Gemeinde schreitet durch sie, wenn auch nicht zu reinen, so doch zu besseren Entwicklungen vorwärts, und ihr Gang ist, wenn auch noch nie der eines Triumphators, welcher seinen Erbfeind völlig überwunden hat, so doch der eines siegreichen Kämpfers, dem wenigstens am Ende seines Laufes der volle Sieg und der herrliche Preis desselben winkt. Der Umstand, daß unter den Fürsten doch immerhin mehrere das Unrecht als solches erkannten und es mit Hülfe Esra's zu beseitigen suchten, ist ein Beweis dafür, daß sich der Herr diesmal eine Anzahl besserer Elemente geschaffen hatte, welche schon nicht blos für seine Reaktion einen Anknüpfungspunkt bildeten, sondern auch selber aus ihrer eigenen Mitte zu reagiren begannen.

Zu V. 5—15. 1. Ehe Esra noch etwas anderes that, gab er seinem Schmerze über die Verfehlung der Gemeinde vor Gott Worte und zwar besonders auch durch ein Bußgebet, bei welchem er sich mit der Gemeinde, die sich verfehlt hatte, aufs innigste zusammenfaßte. Das erste, womit eine rechte Reformation zu beginnen hat, wird immer das Bußgefühl und dem gemäß auch ein Bußgebet sein, welches aus der tiefsten Ueberzeugung hervorgeht, daß man in die Sündigkeit der Gemeinde mit verflochten ist und die ihr drohenden Strafgerichte mit zu fürchten hat, welches aber nichtsdestoweniger den schärfsten Gegensatz gegen die betreffenden Sünden an den Tag legt. Auch solch Bußgebet schon hat, zumal wenn damit eine demüthige Anerkennung der Gerechtigkeit des zu fürchtenden Gerichtes verbunden ist, die Bedeutung eines Gebetes um Vergebung, Hülfe und Bewahrung, — ähnlich wie auch der Preis des Herrn, als des Gottes, der Gebete erhört, der Erlösung und Heil gewährt, zu Anfang gerade derjenigen Psalmen, welche aus tiefer Noth gebetet werden, und auf eine Bitte um Erlösung und Heil hinauslaufen, selber schon eine mächtige Bitte ist, welche, trotz aller Noth freudig rühmend, Gottes Vaterherz ohne Zweifel am mächtigsten zu bewegen vermag.

2. In treffendster Weise vereinigt Esra's Gebet verschiedene Momente, welche uns nach der Erlösung mit heiligem Abscheu vor neuen Versündigungen erfüllen müssen; er erinnert zuerst daran, daß wir von den Vätern her, wir dürfen sagen, schon von Natur tief in der Sünde stecken, uns also gar nicht sorgsam genug vor ihr hüten können, und zugleich, daß es unsere Sünden sind, die uns das Elend, in welchem wir mehr oder weniger alle leben, zuwege gebracht haben; sodann, daß Gott uns Gnade hat widerfahren lassen, die allerdings unsrer Sünde und Unwürdigkeit gegenüber überschwänglich groß erscheint, so daß sie uns mit Dankbarkeit erfüllen und zur Heiligung treiben muß, welche aber der Noth der Erde gegenüber ein kleiner, leicht wieder zu verlierender Anfang von Besserung ist; ferner, daß die Sünde, die wir uns etwa zu Schulden kommen lassen möchten, gegen Gottes ausdrückliches Verbot ist und nimmermehr gerechtfertigt werden kann, daß Gottes Strafgericht, wenn wir uns weder durch seine Strafen noch auch durch seine Gnade zur Heiligkeit weisen lassen, nothwendig größer und ernster werden muß. Diese Wahrheiten werden für die Gemeinde aller Zeiten eine bewahrende und bessernde Kraft haben.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1 u. 2. Die Pflicht, uns von andern fern zu halten, haben wir 1) wann? — wenn wir keinen bessernden Einfluß ausüben können, sondern mit verderbt zu werden fürchten müssen; 2) warum? — weil wir hohe Güter zu bewahren haben, für uns und andere; 3) wie? — mit Verzichtleistung auf zeitliche Vortheile, überhaupt mit Selbstverleugnung. — Die Wichtigkeit einer rechten Wahl bei der Verheirathung: 1) der Schade, den eine schlechte Wahl anrichtet, — es ist nicht blos ein zeitlicher, sondern ein ewiger; 2) der Gewinn, den wir durch eine gute Wahl haben. — Starke: Eine Heirath mit einer ungläubigen Weibsperson ist sehr gefährlich, denn sie kann ehe einen Mann verkehren, als der Mann sie bekehren, 1 Kön. 11, 4. — Was sonst ungleiche Ehen für Schaden anrichten können, s. 2 Chron. 18, 1. — Die Wichtigkeit des rechten

Familienlebens für die Förderung des kirchlichen Lebens: 1) das kirchliche Leben ist Sache des freien Entschlusses, der durch rechte Erziehung richtig geleitet werden muß; 2) das kirchliche Leben ist bedingt dadurch, daß man die Vorzüge desselben kennen lernt, wie es zunächst nur im Schooß der Familie möglich ist.

Ueber V. 5—15. Die Grundlagen rechter reformatorischer Thätigkeit: 1) Die rechte Einfalt, — wir dürfen uns nicht durch die Versuchungen irre führen lassen, die oft stark genug in den von Gott selbst gegebenen Verhältnissen liegen, müssen uns vielmehr gern und ohne Rückhalt unter Gottes Wort beugen, — 2) der rechte Schmerz über die vorliegenden Verirrungen, — wie schwer dieselben auch zu beseitigen sein mögen, so müssen sie doch ernstlichst als das, was sie sind, anerkannt werden; 3) die rechte Furcht vor dem göttlichen Gericht, — es ist den verderblichen Verirrungen gegenüber eine bittere, aber unentbehrliche Medizin. Brentius: Exprimitur affectus pietatis, qui in unoquoque debet geri erga proximum suum, videlicet quod unusquisque non debet aliter affici erga peccata proximi sui, quam si ipse ea perpetrasset. Sic affectus erat Abraham erga Sodomitas, sic Samuel erga Saul, sic Daniel erga populum Judaicum. Et hic affectus multorum bonorum autor est, videlicet ne traducamus proximum nostrum, sed oremus pro eo, et castigemus eum, pro officio nostro. — Starke: Fromme Leute lachen nicht über die Sündenfälle anderer, sondern betrüben sich darüber von Herzen, Jer. 9; 1 Mos. 18, 23; 2 Sam. 15, 35; 2 Kor. 11, 29. — Wie unverantwortlich die neue Versündigung der aus dem Sündenelend Erlösten ist. 1) die Sünde hat schon Elend genug angerichtet. 2) Gott hat uns, von ihr erlösend, Gnade erwiesen, die überschwänglich ist, aber leicht wieder verloren gehen kann. 3) Er hat uns seinen Willen wissen lassen. 4) Sein Strafgericht wird immer strenger werden. Starke: Die festeste Mauer und der sicherste Zaun um eine Stadt und Dorf ist Gottes gnädige Fürsorge, Ps. 3, 4—7; Spr. 18, 10. — Durch der Einwohner Bosheit wird ein Land verunreiniget: man hüte sich also vor Sünden. Bei den Gerichten Gottes haben wir die Mäßigung wohl zu erkennen und Gott deswegen zu danken. — Das rechte Bußgebet: 1) Anerkennung der Sünde in ihrer ganzen Größe und Verderblichkeit, 2) Anerkennung der göttlichen Gnade, 3) Anerkennung der Klarheit des göttlichen Willens, 4) Anerkennung der Gerechtigkeit des zu fürchtenden Gerichts. — Die Fürbitte der Seelsorger für ihre Gemeinden 1) aus Liebe trotz der Sünde; 2) im Glauben an Gottes Gnade; 3) in Hoffnung auf Erhörung. Starke: Da Esra in seinem Gebet das ganze Volk vorstellet, so schließet er sich mit ein, und nimmt an den Sünden des Volkes Theil, vgl. Jes. 59; Dan. 9, 5; Neh. 1, 6. — Lehrer sollen insonderheit vor dem Riß stehen und die Strafen Gottes durch Gebet suchen abzuwenden. Man weiß oft nicht, um welcher gläubiger Beter willen Gott ein Volk und Stadt verschonet.

B. Die Beseitigung der Verfehlung und das Verzeichniß derer, die sich von ihr reinigten.

Kapitel 10.

I. Die Wirkung, welche Esra's Gebet bei Schekanja, dann bei den Obersten der Gemeinde hatte (V. 1—8).

1 Und da Esra betete und bekannte, weinte und sich niederwarf vor dem Hause Gottes,
sammelte sich zu ihm aus Israel eine sehr große Gemeinde von Männern und Weibern und
2 Kindern, denn das Volk weinte viel und sehr. *Schekanja aber, der Sohn Jehiels, von den
Kindern Elam, antwortete und sprach zu Esra: Wir allerdings haben unrecht gehandelt gegen
unsern Gott, daß wir fremde Weiber von den Völkern des Landes heimgeführt haben, aber
3 wohlan, es ist noch Hoffnung für Israel trotzdem. *So lasset uns nun einen Bund machen
mit unserm Gott, daß wir alle Weiber und was von ihnen geboren ist, hinausthun, nach dem
Rathe des Herrn und derer, welche das Gebot unseres Gottes scheuen, — und nach dem Gesetze
4 soll gehandelt werden. *Stehe auf, denn dir soll die Sache obliegen, und wir wollen mit dir
5 sein; sei getrost und handele! *Da stand Esra auf und ließ die Obersten der Priester, der
Leviten und des ganzen Israel schwören, daß sie nach diesem Worte thun wollten, und sie
6 schworen. *Als Esra aber vor dem Hause Gottes aufgestanden war, ging er in die Zelle Jo-
hanans, des Sohnes Eljasibs, und da er dorthin gekommen, aß er nicht Brod und trank er
7 nicht Wasser, sondern trug Leid wegen der Veruntreuung der Gefangenschaftsgemeinde. *Und
sie ließen in Juda und Jerusalem für alle Angehörigen der Gefangenschaftsgemeinde ausrufen,
8 daß sie sich nach Jerusalem versammeln sollten. *Und jeder, der nicht in dreien Tagen nach
dem Rath der Fürsten und der Aeltesten käme, deß Habe sollte verbannt, und er selber aus der
Gefangenschaftsgemeinde ausgestoßen sein.

II. Der Erfolg, den Esra in der Volksversammlung hatte (V. 9—17).

9 Da versammelten sich alle Männer Juda's und Benjamins nach Jerusalem in drei
Tagen, im neunten Monat, am zwanzigsten Tage, und alles Volk ließ sich nieder auf dem
10 Platz des Hauses Gottes, zitternd um der Sache willen, und wegen der Regenschauer. *Esra

aber, der Priester, erhob sich und sprach zu ihnen: Ihr habt unrecht gehandelt, daß ihr fremde Weiber heimgeführt habt, so daß ihr Israels Verschuldung noch vermehrtet. *So gebet 11
nun dem Herrn, dem Gott eurer Väter, die Ehre und thut sein Wohlgefallen, und scheidet
euch von den Völkern des Landes und von den fremden Weibern. *Da antwortete die ganze 12
Gemeinde und sprach mit lauter Stimme: So sei es, wie deine Worte uns befehlen zu thun.
*Aber das Volk ist groß und es ist die Zeit der Regengüsse, und man vermag nicht draußen 13
zu stehen; das Werk ist auch nicht für einen oder zwei Tage, denn wir haben uns vielfach
versündigt in dieser Sache. *Möchten doch bereit stehen unsere Fürsten für die ganze Gemeinde, 14
daß alle, welche in unseren Städten fremde Weiber heimgeführt haben, zu bestimmten Zeiten
kommen, und mit ihnen zugleich die Aeltesten jeder Stadt und ihre Richter, bis wir abwenden
die Zornesglut unseres Gottes von uns in Betreff dieser Sache. *Nur Jonathan, der Sohn 15
Asahels, und Jahzeja, der Sohn Thikva's, standen dem entgegen, und Meschullam und Schab-
thai, der Levit, halfen ihnen. *Es thaten aber also die Angehörigen der Gefangenschafts- 16
gemeinde. Und Esra, der Priester, sonderte sich Männer aus, nämlich Vaterhäupter nach
ihrem Vaterhause, und alle wurden namentlich bestimmt, und sie hielten Sitzung am ersten
Tage des zehnten Monats, die Sache zu untersuchen. *Und sie wurden in allem fertig mit 17
den Männern, welche fremde Weiber heimgeführt hatten, bis auf den ersten Tag des ersten
Monats.

III. Verzeichniß derer, die sich von ihren Weibern schieden (V. 18—44).

Es wurden aber unter den Kindern der Priester als solche, die fremde Weiber 18
heimgeführt hatten, gefunden, unter den Kindern Josua's, des Sohnes Jozadaks, und
seiner Brüder: Maaseja, Elieser, Jarib und Gedalja. *Und sie gaben ihre Hand dar- 19
auf, daß sie ihre Weiber hinausthun und einen Widder wegen ihrer Verschuldung
schuldig sein wollten. *Und unter den Kindern Immer Hanani und Zebadja, *und 20. 21
unter den Kindern Harim Maaseja, Elijja, Schemaja, Jehiel und Uzijja. *Und unter den 22
Kindern Paschhur Elioenai, Maaseja, Ismael, Nathanael, Jozabad und Elasa. *Und unter 23
den Leviten Jozabad, Simei, Kelaja, das ist Kelita, Petahja, Juda und Elieser. *Und unter 24
den Sängern Eljaschib; — und unter den Thorwärtern Schallum, Telem und Uri. *Und aus 25
Israel im ganzen, unter den Kindern Pareos: Ramja, Jizijja, Malkijja, Mijjamin, Elasar,
Malkijja und Benaja. *Und unter den Kindern Elam: Matthanja, Sacharja, Jehiel, Abdi, 26
Jeremoth und Elijja. *Und unter den Kindern Zattu Elioenai, Eljaschib, Matthanja, 27
Jeremoth, Zabad und Aziza. *Und unter den Kindern Bebai: Jehohanan, Hananja, Zab- 28
bai, Athlai. *Und unter den Kindern Bani: Meschullam, Malluch, Adaja, Jaschub, Scheal, 29
Jeramoth. *Und unter den Kindern Pachath-Moab: Adna und Kelal, Benaja, Maaseja, 30
Matthanja, Bezaleel, Binnui und Manasse. *Und als Kinder Harim: Elieser, Jischijja, 31
Malkijja, Schemaja, Simeon, *Benjamin, Malluch, Schemarja. *Unter den Kindern Ha- 32. 33
schum: Mathnai, Matthattha, Zabad, Eliphelet, Jeremai, Manasse, Simei. *Unter den 34
Kindern Bani: Maadai, Amramund Huel, *Benaja, Bedeja, Keluhu, *Vanja, Meremoth, Elja- 35. 36
schib. *Mathanja, Matthnai, Jaasav, *Bani, Binnui, Simei. *Und Schelemja und Nathan 37. 38. 39
und Adaja, *Maknadbai, Schaschai, Scharai, *Azareel und Schelemjahu, Schemarja, *Schallum, 40. 41. 42
Amarja, Joseph. *Unter den Kindern Nebo: Jehiel, Maththithja, Zabad, Zebina, Jaddai 43
und Joel, Benaja. *Alle diese hatten fremde Weiber genommen, und es waren unter ihnen 44
Weiber, die hatten Kinder zur Welt gebracht.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—8. Von Anfang an handelt es sich in diesem Kap. um den großen Erfolg, den Esra's Bußgebet in der Gemeinde hatte. V. 1. **Und da Esra betete** u. s. w. Mit Recht wird Esra's Beten als ein Bekennen, הִתְוַדּוֹת bezeichnet, vgl. zu Kap. 9, 6. מִתְנַפֵּל heißt: sich niederwerfend, auf den Knien liegend, vergl. Kap. 9, 1. **Vor dem Hause Gottes**, sonst auch „vor dem Antlitz Gottes" ist s. v. a. **im Vorhof des Tempels.** Daß sich eine große Schaar zu ihm sammelte, hatte darin seinen Grund, daß das Volk gar sehr weinte, d. h. von der Trauer über die so üble Lage, in die sich so viele gestürzt hatten, und besonders auch über die Sünde, durch die sie es gethan, mit ergriffen war, und demgemäß auch eine Abhülfe wünschte. בֶּכֶה, welche Form nur hier vorkommt, hängt von seinem Verb., obwohl es von demselben durch das Adverb. הַרְבֵּה getrennt ist, in der Weise eines Inf. abs. ab. — V. 2. **Schekanja aber — antwortete** u. s. w. Daß Esra nicht selber mit einer bestimmten For-

derung hervortrat, daß er wartete, bis einer aus der Gemeinde einen Vorschlag machte, hatte nicht darin seinen Grund, daß ihn seine Stellung nicht zu einer eigentlichen Forderung berechtigt hätte, sondern in dem Umstande, daß die Reformation nur dann von Werth war und gründlich durchgeführt werden konnte, wenn sie von der Gemeinde selber ausging. Schekanja hier, der Sohn Jehiels, ist von Schekanja, dem Sohn Jahaziels in Kap. 8, 5 verschieden. Und Jehiel, sein Vater, ist wohl nicht mit dem unten in V. 26 genannten identisch, wäre er es, so hätte Schekanja nicht Bedenken getragen, einen Vorschlag zu machen, durch den sein eigner Vater zur Entlassung seines Weibes genöthigt wurde. Die Söhne Elam, denen er zugehörte, kommen in Kap. 2, 7; 8, 7 und unten in V. 26 vor. Er war, und das ist das Bedeutsame, kein Priester, auch kein Fürst, sondern einer aus der Gemeinde, so daß sich in und mit ihm die Gemeinde selber zur Geltendmachung des Gesetzes aufraffte. — הוֹשִׁיב, wohnen machen, ist in unserm Kapitel (vgl. V. 10. 14. 17. 18) und ebenso in Neh. 13, 23. 27 für das Heimführen der Frauen stehend. Schekanja bekennt das: Wir haben durch das Heimführen fremder Weiber untreu gehandelt gegen den Herrn (vgl. V. 10 und Neh. 13, 27), um Esra, der die betreffende Verschwägerung so streng verurtheilte, Recht zu geben. Dabei aber hält er die Hoffnung fest. עַל־זֹאת, bei dieser Versündigung (vgl. Kap. 9, 15), oder vielmehr trotz derselben. עַל־, an sich sensu medio, kann leicht den Sinn von „trotz" haben, vergl. Jes. 53, 9; Hiob 16, 17. מִקְוָה ist hier s. v. a. תִּקְוָה. Schekanja meinte, es sei noch eine Abstellung des Uebels möglich, und vielleicht erkannte er auch schon, daß der Entschluß, dies Schwerste auszuführen, der Anstoß zu einer allgemeineren Reformation werden konnte. — V. 3. **Und nun lasset uns einen Bund schließen Gotte,** d. h. wir wollen uns durch einen feierlichen Bund und ein eidliches Gelübde Gott gegenüber verpflichten (vgl. 2 Chron. 29, 10), **hinauszuschaffen** — הוֹצִיא ist hier das Gegentheil von הוֹשִׁיב — **alle Weiber,** nämlich wie selbstverständlich ist, alle fremden, **und das von ihnen Geborne;** — auch die Kinder wegzuweisen, dieser Entschluß könnte fast übertrieben hart erscheinen, indessen fragt es sich, ob es nicht härter gewesen wäre, die Mütter von den Kindern zu trennen. Die Kleineren bedurften noch der Mütter, und die Größeren wieder konnten den Müttern leicht eine Stütze sein. Auch stand zu fürchten, daß die Kinder, wenn sie zurückbehalten wurden, zwischen den Männern und den vertriebenen Weibern ein Band bildeten, das bald einmal wieder seine Kraft geltend machen und den Weibern eine Rückkehr ermöglichen würde. Aus V. 11 u. 19 ist keinesfalls zu schließen, daß man sich, diesem Vorschlag entgegen, mit der Entfernung der Frauen begnügt habe; vgl. dagegen V. 44 u. Neh. 13, 23 ff. Immerhin aber mochte, was Schekanja hier in seinem Eifer so umfassend proponirte, doch nicht ausnahmslos anerkannt und gefordert werden. Söhne, die willig waren, gesetzlich zu leben und die nicht aus Rücksicht auf die Mütter mit ausgewiesen werden mußten, zu entfernen, hatte man keinen genügenden Grund. — **Nach dem Rath des Herrn und der sich vor dem Gebot unseres Gottes Scheuenden.** Daß der Herr und die sich vor seinem Gebot Scheuenden in dieser Weise zusammengestellt werden, ist fast auffällig. Die Alex. und 3 Esra und nach ihnen auch de Wette und Berth. lesen daher אֲדֹנִי „meines Herrn", womit Esra gemeint wäre. Allein Esra hatte noch gar keinen Rath gegeben, und zudem läßt sich kaum denken, daß Schekanja hier so devot, im gleich folgenden Vers dagegen so vertraulich und tröstend zu ihm reden sollte. Schon die Vulg. hat juxta voluntatem domini und nach de Rossi lesen ziemlich viel Hdschr. sogar יְהוָה. Die an sich etwas auffällige Verbindung will wohl sagen: Nach dem Rath des Herrn, wie er von denen verstanden und geltend gemacht wird, die sich vor seinem Gebote scheuen. Ganz parallel ist Apostg. 15, 28: „es hat dem Heiligen Geist und uns geschienen". Die עֵצָה des Herrn ist sonst oft sein Rathschluß (vergl. Jes. 5, 19; 19, 17; Ps. 106, 13), hier aber nach dem Zusammenhang der Rath, den er gibt, wie Ps. 107, 11; Spr. 1, 25; 2 Kön. 17, 13. So milde aber drückt sich Schekanja aus, weil ein eigentlicher Befehl, die Weiber und zudem auch ihre Kinder zu entlassen, im Gesetz nicht gefunden wurde, und zudem auch wohl, weil das Gesetz, sofern es doch einen Antrieb dazu hergab, eine berathende, d. h. eine vorsorgliche, auf das Wohl der Gemeinde abzielende Bedeutung hatte. — Der Zusatz כַּתּוֹרָה יֵעָשֶׂה ist nicht optativisch zu fassen, — das wäre matt, — sondern verheißend: nach dem Gesetz soll geschehen. Jedenfalls wird dadurch noch sehr nachdrücklich dasjenige Moment hervorgehoben, an dem damals alles gelegen war, daß dem Gesetz entsprochen werden sollte. — Auch der 4. Vers geht aus dem tröstenden in den verheißenden Ton über. **Auf denn, denn auf dir die Sache;** das kann nur heißen, dir soll die Sache obliegen, du sollst sie nach deiner Einsicht und Ueberzeugung durchführen. Das **und wir mit dir** heißt dem entsprechend: Und wir wollen mit dir, wollen dir zu Hülfe sein.

V. 5—8. Jetzt benutzte Esra die günstige Stimmung; er ließ die Fürsten schwören, zu thun כַּדָּבָר הַזֶּה, d. h. den Vorschlag Schekanja's auszuführen, setzte dann aber (V. 6) seine Trauer fort und vertiefte dadurch den erweckten Eifer, bis er den Anfang der Ausführung sah. Er erhob sich von dem Hause Gottes weg, d. h. er verließ den Ort im Vorhof, wo er gebetet hatte, und ging in die Zelle Johanans, des Sohnes Eljaschibs, um dortzu fasten und zu trauern. Diese Zelle war sicher ein Anbau, den der neue Tempel erhalten hatte, und der zur Aufbewahrung der Priesterkleidung und andrer Vorräthe, aber auch zum zeitweiligen Aufenthalt der Priester oder Leviten diente; nach Neh. 13, 4

bis 9 hate der Hohepriester Eljaschib dem Ammoniter Tobia, als seinem Verwandten, eine Zelle zum Gebrauch eingerichtet, die derselbe bei seinem oftmaligen Aufenthalt in Jerusalem benutzte. Die Namen Johanan und Eljaschib kommen öfter vor (vergl. V. 24. 27. 36); eine der 24 Priesterklassen hatte ihren Namen von einem älteren Eljaschib, 1 Chron. 24, 12. Daß aber eine Tempelzelle nach einem untergeordneten Manne, Namens Johanan, benannt sein sollte, wie Ewald (Gesch. IV, S. 263) annimmt, ist nicht wahrscheinlich. Sehr wahrscheinlich müssen wir an den späteren Hohenpriester Johanan denken, und zwar umsomehr, als derselbe zwar nicht, wie der in Rede stehende, ein Sohn, aber doch ein Enkel Eljaschibs war. Die Reihe der Hohenpriester von Serubabels Zeit ab war folgende: Josua, Jojakim, Eljaschib, Jojada, Johanan, Jaddua, vgl. Neh. 12, 10 f., wo zwar statt Johanan: Jonathan steht, wo aber nach Neh. 12, 22. 23 Johanan gemeint ist. In Esra's Zeit war Jojakim oder Eljaschib Hoherpriester. Man muß wohl annehmen, daß der Verf. eine erst später aufgekommene Bezeichnung als die seinen Lesern verständliche schon für frühere Zeiten in Anwendung gebracht hat. Vorhanden sein konnte ja die Zelle, die später vielleicht infolge eines Umbaus nach dem Hohenpriester Johanan benannt wurde, bereits in Esra's Zeit. — Das zweite וַיָּלֶן ist eine nutzlose Wiederholung und läßt sich mit dem zweimaligen וַיָּקָם in V. 5 und 6, das jedesmal durch einen Zusatz eine besondere Bestimmtheit empfängt, gar nicht vergleichen (gegen Keil). שָׁם ist zudem im Sinne von „dahin", wie es bei וַיָּלֶן gefaßt werden müßte, jedenfalls höchst selten. Die Annahme von Cler. und Berth., daß statt dessen וַיָּלֶן zu lesen ist: und er übernachtete oder blieb dort, empfiehlt sich daher sehr; schon 3 Esra in Kap. 9, 1 hat: καὶ αὐλισθεὶς ἐκεῖ, der Syrer: und er saß oder blieb dort, die Alex. freilich: καὶ ἐπορεύθη ἐκεῖ. Nicht Brod essen und nicht Wasser trinken ist s. v. a. fasten, vgl. 2 Mos. 34, 28; 5 Mos. 9, 9. — V. 7. So ließen sie denn, nämlich die Fürsten und Aeltesten, welche nach V. 8 die Sache in die Hand nahmen, den Aufruf ergehen — הַעֲבִיר קוֹל wie Kap. 1, 1 — und zwar wohl noch während Esra fastete und trauerte, also sofort nach Esra's Bußgebet und Schekanja's Vorschlag, daß sich alle Mitglieder der Gemeinde nach Jerusalem versammeln sollten. V. 8. Nach dem Rath oder Beschluß der Aeltesten — כַּעֲצַת gehört zum Folgenden — sollte der Bann jedwedes Habe treffen, der nach 3 Tagen nicht nach Jerusalem käme; seine Habe sollte zum Besten des Tempels (vgl. 3 Mos. 27, 28 und Neh. 12, 28) eingezogen, er selbst aber sollte zugleich aus der Gemeinde ausgestoßen werden.

V. 9—17. Die Versammlung fand am 20. Tage des 9. Monats statt, nämlich in demselben Jahre, in welchem Esra in Jerusalem angekommen war (vergl. Kap. 9, 1), und zwar auf dem freien Platz, רְחוֹב, des Gotteshauses, wahrscheinlich an der Ost- oder Süd-Ost-Seite des Tempelvorhofs, doch nicht vor dem Wasserthor, vgl. zu Neh. 8, 1. War aber schon die Angelegenheit selber, die ihnen natürlich nicht verborgen geblieben war, dazu angethan, sie aufs äußerste zu erregen und niederzubeugen, so machte das Regenwetter, das eingetreten war, ihre Lage vollends traurig. Im Dezember ist es nicht blos kalt, sondern der Regen pflegt da auch in Strömen zu fallen, vergl. Robinf., Phyf. Geogr. S. 287. — V. 10 u. 11. Als Esra ihnen nun ihr Vergehen vorhielt und sie aufforderte, dem Herrn Preis zu geben, d. h. ihn durch die That, durch die Absonderung von den Völkern des Landes, voran durch diejenige von den fremden Weibern, zu ehren, — נְתַן תּוֹדָה, wie Jos. 7, 19 — da (V. 12) antwortete die ganze Versammlung mit lauter Stimme, also rückhaltslos entschlossen — קוֹל גָּדוֹל (dasselbe wie בְּקוֹל גָּדוֹל, Kap. 3, 12), ist eine nähere Bestimmung, die sich dem Subjekt beiordnet, oder sogenannter Akkuf. instr., Gef. §. 138, Anm. 3, vgl. Pf. 3, 5 u. a. — : so wie deine Worte zu uns, ist zu thun, muß man thun; — schon die Vulg. zieht in Uebereinstimmung mit den Accenten עָלֵינוּ zu dem Vorhergehenden (juxta tuum verbum ad nos, sic fiat); man kann aber עָלֵינוּ nach V. 4; Neh. 13, 13; 2 Sam. 18, 11 auch zum Folgenden ziehen, so daß der Sinn entsteht: so liegt uns ob, zu thun.

V. 13 u. 14. Indessen konnte doch in dieser Weise, nämlich durch eine Gesammterklärung nicht festgestellt werden, ob nicht viele von den Schuldigen mit dem beschlossenen Schritt unzufrieden seien und sich ihrer Verpflichtung zu entziehen suchen würden. Wenn die Absonderung wirklich sicher durchgeführt werden sollte, so mußte im einzelnen festgestellt werden, wer sich mit einem fremden Weibe ehelich verbunden habe, und die betreffenden Aeltesten oder Fürsten mußten es übernehmen, darauf zu achten, ob dem Gemeindebeschluß überall Folge gegeben wurde. Es waren also Feststellungen und Erklärungen nöthig, welche längere Zeit in Anspruch nahmen. Die das Wort ergriffen hatten, fuhren daher fort: **aber das Volk ist zahlreich.** אֲבָל ist die Partikel des beschränkenden Gegensatzes. Sie meinen, wegen der großen Zahl der Versammelten bleibt es unklar, ob sie wirklich alle einverstanden sind. Das: **Und die Zeit ist Regengüsse,** steht kurz für: die Zeit ist die der Regengüsse, ähnlich wie: „deine Augen sind Tauben", Hohel. 4, 1. **Und nicht ist Kraft zu stehen draußen** = wir vermögen nicht, in der Kälte länger zu stehen. **Und das Geschäft ist nicht für einen Tag, und nicht für zwei** u. s. w. Es sind zu viel Fälle, die festgestellt und den Aufsehern übergeben werden müssen. — V. 14. **Stehen mögen unsere Fürsten für die ganze Gemeinde** u. s. w. לְכָל־הַקָּהָל dient nicht zur nähern Bezeichnung der Fürsten als solcher, die der ganzen Gemeinde angehören, im Unterschied von den Aeltesten

und Richtern der einzelnen Städte (Berth.), wie es schon die Alex. στήτωσαν δὴ ἄρχοντες ἡμῶν und 3 Esr.: στήτωσαν δὲ οἱ προηγούμενοι τοῦ πλήθους genommen haben. Das לְ ist vielmehr Bezeichnung des Dat. commodi und kommt hier sachlich auf ein „statt" hinaus. Der Sinn ist: Die Fürsten mögen in Jerusalem bleiben und dem Esra Rede stehen, besonders aber ihm die betreffenden Gemeindeglieder namhaft machen. **Und jeder in unseren Städten, der fremde Weiber heimgeführt hat, komme zu bestimmten Zeiten, und mit ihnen** (für: mit ihm) **die Aeltesten jeglicher Stadt und ihre Richter.** Die Fürsten sollen den Verschuldeten, die sie dem Esra namhaft gemacht haben, die Zeit bestimmen, wo sie mit ihren Aeltesten und Richtern zu erscheinen haben; die Verschuldeten sollen dann die Entlassung der Weiber angeloben, die Aeltesten und Richter aber beauftragt werden, über die Ausführung ihres Gelübdes zu wachen. Da die verschiedenen Ortsgemeinden in verschiedenen Zeiten vorgeladen werden können, so ist es in dieser Weise möglich, sie in Jerusalem in viel kürzerer Zeit abzufertigen. Der Artikel vor חוֹשְׁרֵי vertritt wieder das Relativ, wie in V. 17; Kap. 8, 25. עִתִּים מְזֻמָּנִים sind anberaumte Termine, nur hier und Neh. 10, 35; 13, 31. זְמַן gehört der chaldaisirenden Sprache an. **Bis sie abwenden die Glut des Zornes unseres Gottes von uns in Beziehung auf diese Sache.** עַד im Sinne von „bis" macht keine Schwierigkeit. Denn dessen durfte man sich zu dem immer so gnädigen Gott versehen, daß mit der Ursache des Zorns auch der Zorn selbst aufhören würde. Die Annahme Bertheau's, daß עַד mit folgendem לְ in der späteren Sprache für das bloße לְ, also zweckangebend stehe, ist durch Jos. 13, 5; 1 Chron. 5, 9; 13, 5, verglichen mit 4 Mos. 13, 21 nicht zu erweisen. Auch in dem Zusatz עַד לַדָּבָר חַזָּה hinter Zorn, behält עַד eigentlich seine Bedeutung; der Sinn ist: der da reicht bis auf diese Sache. Allerdings aber hätte hier das bloße לַדָּבָר חַזָּה genügt (vergl. 1 Mos. 19, 21; 1 Sam. 30, 24; Dan. 1, 14), ähnlich wie עַד לְמַרְחוֹק, 2 Chron. 26, 15; Esr. 3, 13 und לְמֶרְחוֹק, 2 Sam. 7, 19 auf eins hinauskommen. Mit den ersten Worten des Verses: „Stehen mögen unsere Fürsten" läßt sich dieser Zusatz im Sinn von „so lange diese Sache währt", nicht verbinden (gegen Keil); dagegen spricht nicht blos, daß er in dieser Weise ziemlich überflüssig wäre, sondern auch, daß ein neuer Satz: Und jeder — — möge kommen, zwischen eingetreten ist.

V. 15—17. Nur Jonathan u. s. w. Folgt man dem gesicherten Sprachgebrauch, so muß man hier eine Opposition angedeutet finden. אַךְ, eig. „nur" (dann freilich oft s. v. a. „in Wahrheit") führt leicht eine gegensätzliche Einschränkung ein, und עָמַד עַל bedeutet 1 Chron. 21, 1; 2 Chron. 20, 23; Dan. 8, 25; 11, 14: stehen gegen jemand oder gegen etwas, widerstehen, wie zuweilen auch קוּם עַל. Jonathan also und Jahzeja widerstanden dem gefaßten Beschluß, sei es nun, daß sie gegen die proponirte Art, die Sache zu betreiben, oder gegen die Verstoßung der fremden Weiber selber etwas einzuwenden hatten. Nur der Umstand, daß sich V. 16, obwohl er von dem Gehorsam der Gemeinde handelt, ohne Partikel des Gegensatzes anschließt, scheint dafür zu sprechen, daß auch hier ein Einverstandensein gemeint ist, wie denn schon die Vulg. hat: steterunt super hoc und J. H. Mich. praefecti sunt huic negotio. Aber in Wahrheit steht V. 16 zu V. 15 auch bei unsrer Auffassung nicht in Gegensatz. Es kommt nur darauf an, daß man das „nur" zu Anfang von V. 15 betont. Nicht trotzdem daß, sondern weil nur Jonathan u. s. w. widerstanden, that die Gemeinde im ganzen so, wie vorgeschlagen war. — Die uns V. 16 vorliegende Lesart וַיִּבָּדְלוּ, es wurden ausgesondert Esra, der Priester, Männer als Vaterhäuser-Häupter, hat nicht blos das gegen sich, daß man mit der Alex. und Vlg. vor אֲנָשִׁים die Kopula erwarten sollte, da ein Asyndeton hier sehr auffällig wäre, sondern auch, daß von einer Aussonderung Esra's, der durch seine ganze Stellung ausgesondert genug war, nicht wohl die Rede sein kann. Man kann daher mit Ew. Gesch. IV, S. 185 und Berth. in Uebereinstimmung mit 3 Esr. u. Peschito lesen: וַיִּבְדַּל לוֹ **und Esra sonderte sich aus**, oder allenfalls auch וַיִּבָּדְלוּ לְעֶזְרָא: es wurden dem Esra ausgesondert. **Auf ein Vaterhaus** = so daß jedes Vaterhaus durch sein Haupt vertreten war. **Und sie alle mit Namen**, wie Kap. 8, 20. **Und sie hielten Sitzung** — so וַיֵּשְׁבוּ hier — **am ersten Tage des zehnten Monats**, also zehn Tage nach der allgemeinen Volksversammlung, **zur Untersuchung der Sache.** Statt לְדָרוֹשׁ, was eine unhebräische Bildung ist, ist der Infin. דְּרוֹשׁ zu lesen. — V. 17. **Und sie wurden fertig mit allem** u. s. w. Zu בְּכֹל kann das folgende אֲנָשִׁים (Männer, welche fremde Weiber heimgeführt hatten) nicht wohl Apposition sein, wie ältere Ausleger wollten; die Ausdrucksweise wäre zu eigenthümlich; auch spricht die Accentuation dagegen. Ebensowenig aber kann אֲנָשִׁים Objekt zu וַיְכַלּוּ sein, und בְּכֹל Ortsbestimmung: sie beendeten die Männer (das Verhör derselben) an jedem Ort (Berth.); אֲנָשִׁים müßte dann jedenfalls den Artikel haben. Dasselbe ist gegen Keils Fassung: „in Beziehung auf die Männer", die zudem an sich schon mißlich ist, zu erinnern. Der Verdacht, daß der Zusatz eine Ueberschrift des in V. 18 folgenden Abschnitts war, und nur aus Versehen hier herein gestellt wurde, liegt sehr nahe, wird freilich aber durch keine alte Version bestätigt. So muß man wohl den ganzen Zusatz als eine kurze, lose angeknüpfte Näherbestimmung von כֹּל nehmen, und verstehen: sie wurden mit dem ganzen ihnen obliegenden Objekt fertig; das aber waren Männer, welche u. s. w. — **Bis zum ersten Tage des ersten**

Monats, nämlich des folgenden Jahres; die Sitzungen dauerten also im ganzen ziemlich drei Monate.

V. 18—44. Verzeichniß der Männer, welche fremde Weiber hatten und dieselben entlassen mußten. Voran gehen in V. 18—22 die Priester und zwar in V. 18 und 19 vier vom hohenpriesterlichen Hause. **Von den Söhnen Josua's** u. s. w. Damit ist sicher der Hohepriester Josua gemeint, der mit Serubabel nach Jerusalem gekommen war. Die Söhne seiner Brüder waren wohl nur entferntere Verwandte von ihm; nach Kap. 2, 36 waren es, wenn dort Josua der Hohepriester Josua ist, Söhne Jedaja's, also Brüder im weiteren Sinne. **Sie gaben ihre Hand**, d. h. sie gelobten durch Handschlag in feierlicher Weise (vgl. 2 Kön. 10, 15) ihre Weiber zu entlassen. וַאֲשֵׁמִים könnte epexegetisch folgen = und zwar als schuldig. Aber einfacher ergänzt man: und schuldig waren sie, d. h. als schuldig standen sie da. In Betracht kommt das allgemeinere Gesetz in 3 Mos. 5, 14 ff.; sie mußten ein Schuldopfer bringen, weil sie einen מַעַל gegen Jehovah begangen hatten, für den eine Satisfaktion möglich war, und daher auch eintreten mußte; vgl. die verschiedenen Meinungen über das Schuldopfer in Keil's Archäol. I, S. 244. עַל־ צֹאן ist als Akkusativ der näheren Bestimmung dem vorhergehenden Wort untergeordnet. — Bei den Folgenden ist das Gelöbniß, die Weiber zu entlassen, und wahrscheinlich auch, ein entsprechendes Schuldopfer darzubringen, hinzuzudenken. — Von den in V. 20 bis 22 folgenden Namen kommen einige in Nehemia Kap. 8, 4 und Kap. 10, 2—9 wieder vor, welche vielleicht dieselben Personen bezeichnen. Im ganzen waren achtzehn Priester schuldig; keine der mit Serubabel zurückgekehrten Abtheilungen (vgl. Kap. 2, 36—39) hatte sich von der Verfehlung frei erhalten. — In V. 23 und 24 folgen zehn Leviten, darunter Kelaja, der gewöhnlicher Kelita hieß (vgl. Neh. 8, 7 und Kap. 10, 11), ferner Jozabad, der in Neh. 8, 7 wieder vorkommt. — In V. 26—44 die von dem übrigen Israel. Im ganzen sind es 86, die sich auf zehn von den in Kap. 2 genannten Geschlechtern vertheilten. Daß zweimal, in V. 29 und V. 34, Söhne Bani's aufgeführt werden, fällt auf, und wahrscheinlich liegt in dem zweiten Bani ein Fehler, obwohl es schon die Sept. und 3 Esra gelesen haben. Während von jedem andern Geschlecht nur vier, sechs, sieben oder acht Personen aufgezählt sind, folgen in V. 34 nicht weniger als 27. Ferner fällt es auf, daß nicht ausdrücklich die Bewohner der in Kap. 2, 21—28 und V. 33—35 aufgeführten Städte erwähnt werden, während doch nach V. 7 ff. und V. 14 die Auswärtigen wenigstens ebensosehr wie die Jerusalemiten in Betracht kamen. Wahrscheinlich gehörten die in V. 34—42 aufgezählten 27 Männer den verschiedenen Ortschaften Juda's an. — In V. 44 schließt eine Unterschrift das ganze Verzeichniß ab: **Alle diese hatten fremde Weiber genommen.** נשׂאי müßte als Partizip genommen werden; wahrscheinlich aber ist das Perf. נָשְׂאוּ zu lesen; zu dem Ausdruck נָשִׁים נָשָׂא vergl. Kap. 9, 2. Aus den letzten Worten ist kein erträglicher Sinn zu gewinnen; die Uebersetzung: Und es waren unter ihnen Weiber, und sie hatten oder welche hatten Söhne in die Welt gesetzt, bei der man das Maskulinsuffix von מֵהֶם und ebenso die maskuline Form וַיְשִׁלְּחוּ auf die Weiber bezieht, gibt eine Aussage, welche zu selbstverständlich ist, als daß sie richtig sein könnte. Aber eine Aenderung, wie sie Berth. vorschlägt: „und es waren unter ihnen, welche Weiber und Söhne vertrieben", empfiehlt sich auch nicht, theils, weil sie sich dem vorliegenden Text zu wenig anschließt, theils, weil ein solcher Satz nach V. 3 ebenfalls zu selbstverständlich ist.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—4. 1. Es ist sicher beachtenswerth, daß von Esra nicht erzählt wird, daß er, wie wir erwarten möchten, die mit fremden Weibern verheiratheten Männer ausdrücklich und hart gerügt habe, daß nur von seinem Gebet und Sündenbekenntniß die Rede ist, in welchem er sich selber in die Zahl der Schuldigen miteinschließt. Ernste Trauer über die an andern zu rügende Sünde, verbunden mit aufrichtiger Demuth, und besonders ein andauerndes Gebet in Betreff derselben, das der Natur der Sache nach die Fürbitte leicht mit einschließt, machen auf die Betreffenden sowohl selber, als auch auf ihre Angehörigen durchgehends einen tiefern Eindruck, als Strafpredigten, wie sich denn auch hier zu dem betenden und trauernden Esra alsbald eine große Schaar von Männern, Weibern und Kindern sammelte, die von seinem Schmerze mit ergriffen wurden. — 2. Wenn ein Haupt aus wahrer Theilnahme und Besorgtheit über die Seinigen trauert, so fehlt es bei den Besseren nicht an dem ernstlichen Wunsch, seinen Schmerz und besonders auch die Ursache desselben zu beseitigen; die Liebe und Achtung, die man vor ihm hat, legen diesen Wunsch sehr nahe, und es findet sich dann auch leicht in der Gemeinde selber ein Organ, welches, wie hier Schekanja, die Verschuldung öffentlich anerkennt, und das, was man thun muß, um sich von ihr frei zu machen, richtig ausspricht. Eine solche Stimme aber, die sich aus der Gemeinde selbst erhebt, und solche Willigkeit, die sich wie von selber regt, ist der beste Erfolg und Lohn des Trauernden. Die Willigkeit der Gemeinde, die sich dadurch bezeugt, wird dadurch zugleich noch gesteigert und verallgemeinert, und die Besserung, die so als ein freier Akt zu Stande kommt, hat eine wahrhaft ethische Bedeutung. — 3. Für einen solchen, der mitten in der Gemeinde steht, gehört nicht blos eine strenge Gewissenhaftigkeit, sondern auch viel Muth und Freudigkeit dazu, eine Sünde, deren sich viele schuldig gemacht haben, als solche offen zu bezeichnen und die Abstellung derselben zu verlangen. Aber wer sich erst überzeugt, daß die betreffende Sünde wirklich

Sünde, und daß die Abstellung derselben wirklich Gottes Wille ist, darf sich durch keinerlei Bedenken abschrecken lassen, seine Ueberzeugung zu bekennen, und die andern, die etwa nur schwach, aber nicht verhärtet sind, zu bessern. Ein Mangel an Gewissenhaftigkeit und Muth in dieser Beziehung ist besonders beklagenswerth; er wird für den Betreffenden verhängnißvoll und verderblich. Die Freudigkeit in Gott dagegen hat unter allen Umständen, hat auch dann, wenn statt des guten Erfolges zunächst nur Widerstreben, Verachtung und Verfolgung geerntet wird, ihren großen Segen. Uebrigens bleibt ein guter Vorgang nie völlig, wenigstens auf die Dauer nie ganz ohne Nachfolge.

Zu V. 5—8. Möglicherweise freilich, ja gewöhnlich ist die erste bessere Regung, welche ein Reformator erzielt, vorübergehend. Viele lassen sich von der Weckstimme, welche die Besseren erheben, mit fortreißen, so daß sie sich gewissermaßen selbst übertreffen und sich der schwierigsten Selbstverleugnung fähig erachten; aber hinterher, wenn sie die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, in ihrer ganzen Größe zu fühlen bekommen, beben sie vor ihnen ebenso schnell zurück, als sie sich entschlossen hatten, sie zu überwinden. Eben weil sie so groß sind, glauben sie entschuldigt zu sein, wenn sie ihren Entschluß nicht ausführen. Und je länger sie zaudern, desto mehr Gründe finden sie auch, die abzustellende Sünde zu rechtfertigen. Derjenige, der eine Gemeinde wirklich bessern will, darf sich daher mit einem ersten guten Entschluß von ihrer Seite nie zufrieden geben; sein Ernst, seine Trauer, sein Gebet muß andauern, und man muß es ihm in allem anfühlen, daß er, so lange der gute Entschluß nicht That und Wahrheit geworden ist, keine Ruhe und keine Freude hat. Aber wenn irgend etwas vermag eine solche Ausdauer die Buße der Gemeinde zu vertiefen und nachhaltig zu machen, so daß dieselbe, wie in unsrer Geschichte, mit Ernst und Eifer die Schritte thut, die zur Ausführung des guten Entschlusses nöthig sind.

Zu V. 9—12. Die Frau stand für den Israeliten noch nicht so hoch, wie für den Christen. Es war noch Polygamie erlaubt. Aber dennoch brachte es schon das rechte Verhältniß zu Gott und die Anerkennung der Wahrheit, daß auch das Weib nach Gottes Bild geschaffen sei, mit sich, daß sich die Stellung des Mannes zum Weibe vielfach besser als bei den heidnischen Asiaten gestaltete. Die Forderung, Weib und Kind zu verstoßen, war jedenfalls für die meisten der Betreffenden eine der härtesten, die überhaupt gestellt werden konnten. Aber ein wahrer Reformator darf nicht anstehen, auch das Schwerste von der Gemeinde des Herrn zu verlangen, wenn es nach Gottes Willen ist, und sein Verlangen klar und bestimmt auszusprechen. Seine Norm ist allein Gottes Wort und Wille. Jede eigenmächtige Modifizirung, Abschwächung und Erleichterung desselben erschwert ihm sein Reformationswerk. Denn sie nimmt ihm die Autorität, die er als Organ Gottes hat, er tritt durch sie von dem einzig sicheren Boden ab, geht dazu über, in seinem eigenen Namen zu handeln. Sie erschwert es auch der Gemeinde, ihm Folge zu leisten. Denn Gottes reinen und klaren Willen zu thun, dazu findet sich immer wieder Freudigkeit; eines Menschen Willen dagegen oder Gutdünken auszurichten, verlohnt sich nicht. Der göttliche Wille verlangt oft viel, sehr viel; aber seine Ausrichtung hat einen entsprechenden Segen; daran fehlt es, wenn Gottes Forderung menschlich abgeschwächt ist.

Zu V. 13—17. 1. Es läßt sich nicht tadeln, daß die Oberen das Volk ohne Säumniß noch in der kalten, regnichten Jahreszeit versammelten. Die Beseitigung von Verfehlungen, die wider Gottes Gesetz und Willen sind, leidet keinen Aufschub. Wiederum aber wäre es nicht zu rechtfertigen gewesen, wenn Esra dem Volk, das an der Last, die es sich aufgeladen, auch ohnehin schon schwer genug zu tragen hatte, nun noch unnöthige Beschwerden bereitet, wenn er es dadurch, daß er es den Unbilden der Witterung ausgesetzt, so zu sagen, abgestraft hätte. Gegen den, welcher willig wird, sich jede, auch die schwerste Selbstverleugnung um des Wortes Gottes willen aufzuerlegen, ist jede mögliche Schonung durchaus am Ort. Und unter allen Umständen hat der, der ein schwieriges Reformationswerk durchführen will, darauf Bedacht zu nehmen, daß alles ordentlich zugehe. — 2. Auf unserm Standpunkt erscheint die Verstoßung der fremden Weiber samt ihren Kindern außerordentlich hart, — und ohne Zweifel gab es auch in der damaligen Gemeinde schon viele, welche Esra's Verlangen übertrieben hart fanden, viele, die an seinem Vorgehen zu Falle kommen konnten. Wenn wir indessen alle die damaligen Verhältnisse und besonders die große Gefahr, die dem Bestande der Gemeinde selbst drohte, recht erwägen, so werden wir Esra dennoch Recht geben müssen. Nicht immer darf, was anstößig ist, vermieden werden. Der zuletzt allein entscheidende Gesichtspunkt ist immer der, daß die Gemeinschaft mit dem Herrn wieder hergestellt oder gefördert werden muß; alle Gemeinschaft und Freundschaft mit den Menschen muß dagegen zurückstehen. Wird man, wenn man letztere zurücktreten läßt, für rücksichtslos und dergleichen gehalten, so kann man es sich gerne gefallen lassen. Auch die Meinung der Menschen bereitet schon ein Märtyrerleiden, auf welches Petri Wort Anwendung findet, daß man selig darin ist, weil der Herrlichkeits- und Gottesgeist auf dem Leidenden ruht, vergl. 1 Petr. 4, 14. Welchen tiefgreifenden Erfolg aber sein rücksichtsloses Vorgehen hatte, erhellt aus Neh. 8—10, — denn sicher bildete dasselbe schon einen wichtigen Anstoß zu der dort erzählten Bundeserneuerung, — erhellt dann aber auch aus Psalmen wie 111 u. 112, die den Herrn noch für die dem Volk gewährte Erlösung preisen, zugleich aber schon vom Lobe des Gesetzes und der gesetzlichen Gesinnung voll sind, besonders auch aus Ps. 119, wenn derselbe schon aus dieser Zeit stammt, wo der Dichter ebenso wie Esra in Kap. 9

auf Todesnoth, aus der ihn nur der Herr befreit oder wiederbelebt habe, hinweist und den einen Gedanken, daß nur in der Beobachtung der göttlichen Gebote Heil ist, unermüdlich variirt; vergl. besonders V. 87 ff.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—4: Die Macht der Trauer über die Sünde (wenn sie eine rechte, göttliche Traurigkeit ist): 1) sie bewegt die Frommen zur Mittrauer; 2) die Einsichtigeren zur Anerkennung der Sünde; 3) die Schuldigen wenigstens theilweise zu dem Entschluß, die Sünde abzuthun. — Die Möglichkeit der Hoffnung zu Gott: 1) trotz welcher Umstände: auch wenn die frommen Führer trauern und die Einsichtigeren schwere Versündigung eingestehen müssen; 2) unter welchen Bedingungen: wenn man bereit ist, die Gemeinschaft mit Gott in der Art wieder herzustellen, daß man die Sünde abthut, und die darüber Trauernden wieder aufrichtet. Starke: Wenn wir gesündiget und Strafe verdienet haben, so sollen wir darum nicht verzagen, noch alle Hoffnung fallen lassen, als wenn es schon ganz und gar aus wäre; sondern wir müssen das begangene Unrecht erkennen, bereuen und beweinen, und zu der Barmherzigkeit Gottes unsere Zuflucht nehmen.

Ueber V. 5—8. Wie wird's besser? 1) Wenn der, welcher Gottes Sache zu vertreten hat, die Oberen (Eltern und Lehrer), verpflichtet, ihre Schuldigkeit zu thun, und so lange sie ihr Werk noch nicht ausgerichtet haben, Leid trägt. Starke: Prediger sollen ein Vorbild sein des Volks (1 Tim. 4, 12), daß es ihre guten Werke sehe und auch zum Guten angereizet werde. — In dem Exempel der Großen ist eine große Kraft, beides, zum Bösen als auch zum Guten. 2) Wenn die Oberen mit Ernst und Eifer darauf bedacht sind, die allgemeinen Verfehlungen abzustellen. 3) Wenn diejenigen, die nicht folgen wollen, aus der Gemeinschaft der übrigen ausgeschlossen werden. Starke: Die öffentlich sündigen, soll man öffentlich strafen, auf daß sich auch die anderen fürchten. Prediger sollen insonderheit mit Ernst strafen, wo man leichtsinnig in Ehesachen handelt. — In der wahren Bekehrung muß man auch um Gottes willen verleugnen, was uns hart und schwer ankommt.

Ueber V. 9—12. Die rechte Willigkeit, das was von Gott trennt, zu beseitigen 1) auf Seiten des Volks — es folgt dem Ruf der Oberen, pünktlich, mit Eifer, trotz der äußerlichen Beschwerden; 2) auf Seiten des Lehrers, — er hält dem Volk aufrichtig seine Sünde vor und verlangt getrost auch das Schwerste; 3) auf Seiten derer, die gesündigt haben, — sie geloben sich ihrer Schuld zu entledigen. — Die Pflicht, den Herrn mehr zu lieben als die nächsten Angehörigen. 1) Wann ihr Folge zu geben ist, — immer und unter allen Umständen, auch dann, wenn ihre Erfüllung besonders schwer ist; 2) was sie besagt, — besonders dies, daß man Unrecht thut, sich sein höchstes Gut von den Angehörigen, von dem Weibe oder von den Kindern gefährden zu lassen, daß man daher verpflichtet ist, das Eheweib von vorn herein mit Rücksicht auf den Herrn zu wählen; 3) worauf sie sich gründet, — darauf, daß wir dem Herrn Preis und Ehre zu geben haben (vgl. V. 11). Brentius: Non est quidem matrimonium sine consensu et sine promissione, at illa non sufficiunt. In contractu matrimonii requiritur legis observatio.

Das Buch Nehemia.

Erster Theil.

Die Stadt als Stätte der Gemeinde. Wiederherstellung der Stadtmauer und Verzeichniß der ersten Ansiedler.

Kap. 1—7.

Erster Abschnitt.

Wie es zur Wiederherstellung der Stadtmauer kam (Kap. 1—3).

A. Nehemia hört von dem traurigen Zustand Jerusalems und bittet den Herrn um Hülfe (Kap. 1).

I. Jerusalems Zustand betrübt Nehemia aufs tiefste (V. 1—4).

1 Die Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's. Es geschah im Monat Kislev im
2 zwanzigsten Jahre, wo ich in der Burg Susa war, *da kam Hanani, einer von meinen Brüdern, mit einigen Männern aus Juda, und ich befragte sie in Betreff der Juden, nämlich der entronnenen Gemeinde, welche übrig geblieben waren nach der Gefangenschaft, und
3 in Betreff Jerusalems. *Sie aber sprachen zu mir: Was die Uebriggebliebenen, welche aus der Gefangenschaft übrig geblieben sind, dort in der Landschaft betrifft, so sind sie in großem Elend und Schmach, da die Mauer Jerusalems voll Risse ist und ihre Thore mit Feuer ver-
4 brannt sind. *Da ich aber solche Worte hörte, setzte ich mich hin und weinte und zertrauerte mich eine Zeitlang, und ich brachte fastend und betend zu vor dem Gotte des Himmels.

II. Nehemia bittet Gott um Hülfe (V. 5—11).

5 Und ich sprach: »Ach Herr, du Gott des Himmels, großer und furchtbarer Gott, der da
6 hält Bund und Huld denen, die ihn lieben und die seine Gebote halten, *laß doch dein Ohr aufmerkend und deine Augen offen sein, zu hören das Gebet deines Knechtes, welches ich jetzt vor dir bete Tag und Nacht für die Kinder Israel, deine Knechte, indem ich die Sünden der Kinder Israel bekenne, womit wir an dir gesündigt, auch ich und mein Vaterhaus gesündigt
7 haben. *Wir haben an dir verderbt gehandelt und haben die Gebote und die Satzungen und
8 die Rechte, welche du Mose, deinem Knechte, befohlen hast, nicht gehalten. *Gedenke doch des Wortes, welches du Mose, deinem Knechte, befohlen hast, da du sprachest: handelt ihr untreu,
9 so zerstreue ich euch unter die Völker. *Und bekehret ihr euch zu mir und beachtet meine Gebote und thut sie, so will ich, ob auch eure Versprengten am Ende des Himmels wären, von dort sie sammeln und sie nach dem Orte bringen, den ich erwähle, daß ich meinen Namen da-
10 selbst wohnen mache. *Und sie sind deine Knechte und dein Volk, welche du erlöset hast mit
11 deiner großen Kraft und starken Hand. *Ach Herr, möchte doch dein Ohr aufmerken auf das Gebet deines Knechtes und auf das Gebet deiner Knechte, welche Lust daran haben, deinen Namen zu fürchten, und laß es doch deinem Knechte jetzt wohlgelingen und laß ihn Erbarmen finden vor diesem Manne«. Ich war nämlich ein Mundschenk des Königs.

Exegetische Erläuterungen.

Wenn im Buche Nehemia nicht mehr wie im Esrabuch die Stätte des Herrn, sondern die der Gemeinde, nicht mehr der Tempel, sondern die Stadt und deren Sicherung durch Wiederherstellung ihrer Mauer im Vordergrunde steht, so hat sogleich der Eingang, die Nachricht von dem traurigen Zustande der Stadt und ihrer Mauer, zu diesem Hauptobjekt die engste Beziehung. Die eigene Denkschrift Nehemia's scheint sich auf dasselbe ziemlich ausschließlich bezogen zu haben. Nehmen wir den Abschnitt, Kap. 8—10, der sich uns als spätere Ergänzung zu erkennen gegeben hat, vergl. Einl. § 2, heraus, so folgt nach dem Mauerbau und nach der Uebersicht über die ersten mit Serubabel zurückgekehrten Ansiedler sofort die Vermehrung der Einwohner Jerusalems, die in Kap. 7, 4. 5 schon eingeleitet wird, und nach einer Zusammenstellung derer, die fortan in Jerusalem, oder auch in den übrigen judäischen Ortschaften wohnten, die Einweihung der Stadtmauer (Kap. 12, 27—43). Die in Kap. 13 enthaltenen Notizen darüber, wie Nehemia die Ungehörigkeiten beseitigte, die sich in das Gemeindeleben eingeschlichen hatten, scheint er nur anhangsweise beigefügt zu haben. Immerhin aber hatte er da, wo er auf seine Sorge um die Vermehrung der jerusalemitischen Bewohnerschaft kommen wollte, den Punkt bezeichnet, wo der spätere Verfasser unseres Buches einsetzen konnte, wenn er zur Ergänzung des Esrabuches zugleich auch von der damaligen Befestigung des Gemeindelebens durch Erneuerung des Bundes mit dem Herrn reden wollte. Ja durch die kurzen Angaben, die er über die Beseitigung der Ungehörigkeiten im Gemeindeleben angehängt hatte, hatte er auch schon den Grund zu einem besonderen Schlußtheil gelegt, zu welchem nun auch leicht die von der Baugeschichte in Kap. 1—7 zu weit abgetrennte Einweihung der Mauer gezogen werden konnte, obwohl infolge deß dies frühere Faktum mit den späteren Ereignissen, die erst dem zweiten jerusalemitischen Aufenthalt Nehemia's angehörten, in Kap. 13, 4 in einer Weise zusammen treten mußte, die trotz der wahrscheinlich erst vom spätern Verfasser beigefügten Mittelglieder in Kap. 12, 44 bis 13, 3 leicht etwas Auffälliges hat, vergl. zu Kap. 13, 4. Uebrigens hat Nehemia von der Wiederherstellung der Stadtmauer nicht reden können, ohne zugleich der vielen Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, ohne besonders der verschiedenen feindlichen Versuche, das Werk zu hindern, zu gedenken. Wenn der Tempelbau die benachbarten Heiden mit dem Wunsche erfüllt hatte, daran theilnehmen zu dürfen, so flößte ihnen der Mauerbau Neid und Argwohn ein, und wenn Serubabel und Josua zu wiederholten Malen von den Intriguen der Samaritaner zu leiden gehabt hatten, so drohte dem Nehemia von Seiten derselben offener Widerstand und Krieg. Schon in Kap. 2, schon bei dem ersten Schritt, den er in Jerusalem that, mußte er auf Sanballat Rücksicht nehmen, und immer wieder kommt er auf denselben zurück, bis er noch ganz am Schluß in Kap. 13, 28. 29, durch seine Verschwägerung mit der hohenpriesterlichen Familie, veranlaßt ist, seinen Namen zu nennen. So ist es, als ob das letzte Geschichtsbuch, welches die alttestamentliche Gemeinde in ihrem Lande zum Gegenstande hat, mit der Wiederherstellung ihrer Stadt zugleich doch auch das Wiedererwachen der alten, noch immer ungeschwächten, nur durch neutestamentliche Kräfte zu überwindenden Feindschaft der Welt, hätte darstellen wollen.

Die Ueberschrift: **Die Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's** rührt schon, wie auch der weit größte Theil des folgenden Buches, von Nehemia selbst her; ohne sie wäre das alsbald folgende „Ich", das eigentlich auch so noch auffällig ist, geradezu unverständlich gewesen. דִּבְרֵי, in den Ueberschriften der prophetischen Bücher s. v. a. Worte oder Reden, vergl. Jer. 1, 1; Hes. 1, 1 u. a., bedeutet hier in der Ueberschrift einer erzählenden Schrift Sachen oder Thaten, kurz Geschichten, wie 1 Chron. 29, 29 (דִּבְרֵי דָוִיד), 1 Kön. 11, 41; 2 Chron. 9, 29 u. a. Der Name Nehemia („welchen der Herr tröstet" und zwar durch seine Hülfe) scheint in den späteren Zeiten nicht ungewöhnlich gewesen zu sein; ein älterer Nehemia war mit Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt, Esra 2, 2; Neh. 7, 7; ein gleichzeitiger, der Sohn des Azbuk, war beim Mauerbau mitbethätigt, vgl. Kap. 3, 16. — Nehemia's Vater Hachalja wird nur noch Kap. 10, 2 erwähnt. Daß er aus dem Stamm Juda gewesen ist, wie Euseb. und Hieron. wollen, ist, da die meisten Zurückkehrenden, abgesehen von den Priestern, aus diesem Stamme waren, sehr wahrscheinlich. Nur spricht nichts für eine davidische Abkunft, welche mehrere Ausleger angenommen haben. Die Vulg. hat ihn in 2 Makk. 1, 21 infolge einer falschen Lesart (*ἐκέλευσεν ὁ ἱερεὺς* für *ἐκέλευσε τοὺς ἱερεῖς Νεεμίας*) zum Priester gemacht.

V. 1. Es war im Kislev, d. i. im neunten Monat, in unserm Dezember (vergl. Sach. 7, 1; 1 Makk. 4, 52), im zwanzigsten Jahr der Regierung des Artaxerxes (vgl. Kap. 2, 1), und zwar des Longimanus, als sich das Folgende zutrug. Nehemia weilte grade als Mundschenk des Königs (vergl. V. 11) in der Burg Susa, in der von den Griechen Memnoneion genannten Feste, — hebr. בִּירָה (vgl. zu Esra 6, 2). Susa war die Winter-, wie Ekbatana die Sommerresidenz der persischen Könige.*) Damals kehrte (V. 2) sein Bruder Hanani,

*) Seit den im Jahr 1851 durch Lord Loftus veranstalteten Untersuchungen und Ausgrabungen ist es nicht mehr zweifelhaft, daß Susa, altp. wahrscheinlich »Shuza« Lilie (Lassen, Ztschrft. f. K. d. Mrgl. VI. S. 47 ff.), von den vielen dort wachsenden Blumen dieser Art so benannt, nicht in der Nähe von dem jetzigen »Schuster« lag,

der nach Kap. 7, 2 sein Bruder im engern Sinn, nicht nur sein Volks- oder Stammgenosse gewesen zu sein scheint, und der jedenfalls seine Liebe zu dem Lande der Väter theilte, mit einigen anderen Männern aus Juda zu ihm zurück, und er erkundigte sich bei denselben nach den Zuständen in Jerusalem. שְׁאַל, welches in der älteren Sprache לְ oder den bloßen Akkusativ nach sich hat, ist hier, wie auch Pred. 7, 10 mit עַל konstruirt. Die Frage betraf besonders die entronnene, gerettete Gemeinde, die nach der Gefangenschaft, d. i. nach all den exilischen Gerichten, welche kurzweg als שְׁבִי bezeichnet werden können, übrig geblieben war, — und die Antwort darauf (V. 3) lautete betrübend genug: **Die Uebriggebliebenen dort in der Landschaft** — מְדִינָה wie Esr. 2, 1 — **sind in großer Noth und Schmach, und die Mauer Jerusalems ist voller Risse.** מְפֹרָצ heißt nicht sowohl: niedergerissen, als vielmehr durchgerissen, voller פְּרָצִים (vergl. 2 Kön. 14, 13; 2 Chr. 32, 5), wofür auch die Andeutungen in Kap. 3 sprechen. — Es fragt sich, durch welche Zerstörung Jerusalems der hier gemeinte Zustand der Stadt herbeigeführt war. Wenn anders die Worte: Die Mauer Jerusalems und ihre Thore sind mit Feuer verbrannt, auch an ihrem Theil eine Nachricht enthalten, welche dem Nehemia neu zukam, und welche wohl gar am meisten seine Trauer im folgenden veranlaßte, so können sie nicht wohl auf die alte chaldäische Katastrophe, aber auch nicht auf eine, die schon in der letzten Zeit Serubabels oder bald nachher durch die Nachbarvölker herbeigeführt sein soll (vergl. Ew. Gesch. IV, S. 155 ff. und 193), sondern nur auf eine erst kurz vorher von den umwohnenden Heiden angerichtete gehen; man muß dann mit Bertheau und Vaihinger (Stud. und Krit. 1867, S. 88) annehmen, daß die heidnischen Nachbarn etwa infolge der von Esra herbeigeführten Verstoßung der fremden Weiber von neuem zu Feindseligkeiten gegen die Juden veranlaßt worden seien. Indeß ist es sehr gewagt, eine Zerstörung zu statuiren, die, da Esra dagegen leicht persischen Schutz hätte erlangen können, von vornherein unwahrscheinlich ist, und zudem nirgends erwähnt wird; sehr gewagt auch, hier wo so gar keine nähere Bestimmung wie: „durch die Völker der Länder" zu dem: voller Risse und mit Feuer verbrannt, hinzugesetzt ist, auf ein anderes Faktum als auf das allbekannte, ältere zurückzugehen, auf das sich der Gedanke, wie schon aus der Bezeichnung der judäischen Gemeinde als der entronnenen oder übriggebliebenen beweist, immerfort so leicht hinrichtete.*) Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt die Nachricht, die dem Nehemia überbracht wurde, eigentlich blos in den ersten Worten: die Uebriggebliebenen sind in großer Noth und Schmach, und die folgenden: die Mauer ist

wo viele es wegen des dortigen Grabes Daniels vermuthet hatten, sondern nordwestl. von dort in derjenigen Gegend, welche die griechischen Schriftsteller richtig als die betreffende angeben, wo der durch die Klarheit seines Wassers im Alterthum berühmte Choaspes, der jetzige Kertha oder Kerra, und der Koprates, der jetzige Dizful, ein Nebenfluß des Pasitigris oder Kurân, am nächsten zusammentreten, und wo außerdem noch der kleinere Schaour zwischen durchfließt. Der Choaspes ist nach Loftus früher nicht blos westlich, sondern sich theilend auch östlich vor Susa vorbeigeflossen und ist demnach für den Ulai bei Daniel, für den Euläus der Alten, von welchem auch Plinius (H. N. VI, 31) sagt: circuit arcem Susorum, zu halten. Von den vier großen Hügelerhebungen, welche von den Ruinen Susa's und dem darüberliegenden Schutt gebildet sind, heißt die westliche, welche die Ebene des Schaur um 119 Fuß überragt, noch heut bei den Eingebornen Kal'a, was dem hebr. בִּירָה, dem pers. Baru, dem griech. βᾶρις entspricht. In ihr hat Loftus die Paläste der alten Perserkönige, des Darius n. s. w. entdeckt. Die Ruinenstätte im ganzen hat einen Umfang von $3^1/_2$ (engl.) Meilen, ist aber, wenn man die zahlreichen kleineren Schutterhöhungen in der Umgebung mit in Betracht zieht, noch weit größer. Nach Strabo XV, 72 ff., Pausanias IV, 31, 5, und Plinius (H. N. VI, 31) hatte die Stadt einen Umfang von 150—200 Stadien. Sie erfreute sich in der wasserreichen Ebene, die in einiger Entfernung nördlich, östlich und südöstlich von Gebirgen umkränzt wurde, einer ausgezeichneten Lage. »It is difficult to conceive a more imposing site than Susa, as it stood in the days of its kayanian splendour, — its great citadel and columnar edifices raising their stately heads above groves of date, konar and lemon trees, — surrounded by rich pastures and golden seas of corn, — and backed by the distant snow — clad mountains. Neither Babylon nor Persepolis could compare with Susa in position — watered by her noble rivers, producing crops without irrigation, clothed with grass in spring, and within a moderate journey of a delightful summer clime«. Allerdings abgeschlossen von den kühlenden Nordwinden, offen dagegen für den heißen Luftzug aus Süden, war es im Unterschied von dem jenseits der nördlichen Gebirge liegenden Ekbatana nur zu einer Winterresidenz geeignet. »During nine months in the year the whole country is burned up by the sun's heat, with an intensity, which gives some credence to Strabo's report, that lizards and serpents could not crawl across the streets at midday without being burnt. At the beginning of January, however, the young grass, brought into existence by the heavy rains, makes its appearance, and increases with a truly tropical rapidity and luxuriance; nowhere have I ever seen such rich vegetation as that, which clothes the verdant plains of Shu'sh, interspersed with numerous plants of a sweet-scented and delicate iris«, (Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana. p. 343 ff.)

*) Herzfeld (Gesch. Israels II, 1, S. 129) will grade aus dieser Bezeichnung der judäischen Gemeinde beweisen, daß dieselbe noch erst in Artaxerxes' Zeit von Kriegsunglück betroffen und zum großen Theil gefangen geführt sei (bei Gelegenheit des in Esra 4, 23 angedeuteten Faktums). Der Ausdruck »Ueberrest«, der von der Wegführung übrig blieb, lasse sich gar nicht anders als von dem Ueberrest, der neuerdings übrig geblieben sei, verstehen. Aber er steht eben so sicher von dem aus den Drangsalen des Exiles Uebriggebliebenen, wie die Worte שְׁבִי und גּוֹלָה, die von den Exilirten ganz gebräuchlich sind.

voller Risse, sind blos zur Erklärung beigegeben, sind subordinirt zu denken, — s. v. a. da ja die Mauer u. s. w. — sind aber um so mehr beigefügt worden, als sie von vornherein die sich dem Nehemia stellende Lebensaufgabe andeuteten. Daß die in den ersten Worten liegende Nachricht für sich allein dem Nehemia nicht so unerwartet habe kommen und ihn nicht in so tiefe Trauer habe versetzen können, wird man nicht einwenden dürfen. Da die judäische Gemeinde unter persischem Schutze stand und zudem noch erst vor 13 Jahren durch die Sendung Esra's einen neuen Gunstbeweis von Artaxerxes empfangen hatte, so hatte sich Nehemia ihre Lage leicht als eine aufblühende und geachtete denken dürfen. Auch hatte er sich leicht der Vorstellung hingeben können, daß die alten Mauern, obwohl noch nicht gründlich wieder hergestellt, dennoch soweit ausgebessert oder erhalten seien, daß sie wenigstens den ersten, nöthigsten Schutz gewährten. Möglicherweise hatte es an Versuchen, sie einigermaßen auszubessern, nicht gänzlich gefehlt, vergl. Esr. 4, 12. — Der große Eifer, der Nehemia für das Wohl seiner Volksgenossen beseelte und ihn zur That für sie treiben mußte, gab sich bei jener Nachricht zunächst dadurch kund, daß er eine Zeitlang weinte und sich der Trauer ergab. Das Hithp. אֶתְאַבְּלָה, ich ergab mich der Trauer, zertrauerte mich (Ramb.) drückt das Tiefinnerliche des Schmerzes aus. יָמִים steht unbestimmt: längere Zeit.

V. 5—11. Nehemia begnügt sich nicht mit der Bemerkung, daß er sich vor allem betend an Gott wandte, um Hülfe für Jerusalem zu erlangen, sondern theilt uns auch den Hauptinhalt seiner damaligen Gebete mit, um um so eindringlicher zu erkennen zu geben, wie sehr ihm das Wohl der jerus. Gemeinde am Herzen gelegen hat, um aber auch wohl die Leser seines Buches in dies Bitten und bußfertige Bekennen, wie es hier folgt, mit hineinzuziehn. Charakteristisch ist es für ihn und seine Zeit, daß sein Gebet schon ganz aus der Thora, besonders aus dem Deuteron. hervorgeht, dorther die Ausdrücke entlehnend, auf die dortigen Verheißungen sich stützend. Nur die Bezeichnung des Herrn als **des Gottes des Himmels** ist erst in der exilischen Zeit, wo es den Frommen ein Bedürfniß war, der Beziehung Gottes zu Zion eine höhere und allgemeinere zu substituiren, und vielleicht im Gegensatz zu dem Himmels-Baal der Heiden üblich geworden. Sie erinnert an die im Gegensatz zum chaldäischen Götzendienst so sehr hervorzuhebende und schon von den Propheten immer bestimmter hervorgekehrte, später aber allzu einseitig betonte Erhabenheit des Herrn, also an die Macht, das folgende Gebet zu erhören, die sich auch durch den Zusatz, großer und furchtbarer Gott, womit 5 Mos. 21, 7 zu vergleichen, ausdrückt. Die weitere Bezeichnung: **der da Bund und Huld bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten,** die auf 5 Mos. 7, 9 und zugleich auf 2 Mos. 20, 5. 6 ruht, hebt daneben seine Geneigtheit, zu erhören und zu helfen, hervor. — Die einleitende Bitte in V. 6: **es sei doch, oder laß doch sein dein Ohr aufmerkend und deine Augen geöffnet** (grade wie 2 Chron. 6, 40; Kap. 7, 15), nimmt die Augen mit in Anspruch, weil alles am Herrn aufmerksam sein soll; weil der Herr auch um so eher hört, wenn er sieht, wer zu ihm betet. Das: **zu hören auf das Gebet deines Knechtes** schließt sich also auch an die Augen ganz gut an. Das folgende אֲשֶׁר steht ohne Zweifel nicht neutrisch, sondern bezieht sich auf das vorhergehende תְּחִנָּה, obwohl nicht blos אֲנִכִי מִתְפַּלֵּל, sondern auch וּמִתְוַדֶּה folgt. Entweder heißt letzteres hier bekennend aussprechen, so daß es auch seinerseits zu Gebet paßt, oder es schließt sich nur lose an. הַיּוֹם ist hier unser „heute" im weitern Sinn, s. v. a. „eben jetzt". Da das kommunikative חָטָאנוּ nicht ausdrücklich genug aussagt, daß Nehemia der Sünde wirklich mitschuldig ist, setzt er nachdrucks halber hinzu: **und ich und mein Vaterhaus haben gesündigt.** — Den eigentlichen Anfang des Gebets macht in V. 7 in engstem Anschluß an V. 6 das Sündenbekenntniß, weil Bußfertigkeit vor allem nöthig ist, indem man nur mit ihr, mit ihr aber sicher Gottes Gnade gewinnt: **durchaus verderbt gehandelt haben wir gegen dich.** חָבֹל, der Infin. constr. steht statt des abs. infolge der engen Zusammenziehung mit dem folgenden Verb. fin., vergl. הֵרֹעַ אֶחָרֵעַ Ps. 50, 21, Ew. § 240 c. — V. 8 und 9. Der Gedanke an die schwere Verschuldung könnte einer vertrauensvollen Bitte im Wege stehn. Aber Gottes Wort hat ausdrücklich auch für den Fall schwerer Verschuldung, ja selbst bei einer zeitweiligen Verwerfung für die Reuigen Gnade in Aussicht gestellt. Daran hält sich Nehemia und fährt daher fort: **gedenke doch des Wortes** u. s. w. Nach Art des rechten Glaubens ist er nicht der Meinung, daß die Sünde ihm die Hoffnung auf Gottes Gnade abschneidet, sondern daß sie ihm gar keine andere Hoffnung als diese übrig läßt. Er hat unverkennbar 5 Mos. 30, 1—5 im Sinn, aber er citirt es frei aus dem Gedächtniß, vergl. Esr. 9, 11 f. Durch die nachdrücklich vorangestellten Pronomina אַתֶּם — אֲנִי treten beide Sätze: ihr eurerseits werdet veruntreuen, ich meinerseits werde euch unter die Völker zerstreuen, enger zu einander in Verhältniß, so daß sie sachlich s. v. a.: wenn ihr, — so u. s. w. Die Miterwähnung der Zerstreuung, die eine zeitweilige Verwerfung involvirt, ist hier durchaus am Ort. Das eben ist Nehemia's Trost, daß Gott die Wiederbegnadigung selbst im Zusammenhang mit der Drohung der Zerstreuung zugesagt hat. So darf er ja trotz der exilischen Zerstreuung auf Gnade hoffen. Die Perfekta in V. 9: **und ihr seid zu mir zurückgekehrt und habt beachtet** u. s. w. führen die Grundlage ein, auf der sich die folgende Verheißung erfüllen soll, — s. v. a. „und

wenn ihr dann zu mir zurückgekehrt sein werdet u. s. w., — ob auch eure Vertriebenen am Ende des Himmels sein werden, werde ich sie doch sammeln". נִדָּח, Part. Niph., steht kollektivisch, wie 5 Mos. 30, 4. Das Ende des Himmels ist mit dem Ende der Erde identisch, ist die fernste Gegend der Erde. Die Bezeichnung Jerusalems als des Ortes, den der Herr erwählt hat, daß sein Name daselbst wohne, ist ganz deuteronomisch, vergl. bes. Kap. 12, 5 ff. Von einer Zurückführung speziell nach diesem Ort redet Nehemia, indem er die an sich allgemeinere Verheißung mit Rücksicht auf den vorliegenden Fall spezialisirt. In הֲבִיאֹתִים ist das ו von solchen, die הֲבִאֹתִים lesen wollten (vergl. Jes. 56, 7; Ez. 34, 13), hineingesetzt worden, — an die unrechte Stelle, damit es als ein nicht ursprüngliches kenntlich sei. Dieses Wortes soll der Herr auch jetzt noch, nachdem er das Exil schon zu Ende geführt, gedenken, weil er selbst diejenigen, die er bereits gesammelt und nach Judäa zurückgebracht, immer noch nicht im vollen und wahren Sinn aus der Zerstreuung, Schwachheit, Drangsal und Schmach des Exils erlöst, immer noch nicht wieder in die volle Segensgemeinschaft restituirt hat.

Die Motivirung der Bitte in V. 10: **und sie sind doch deine Knechte und dein Volk**, ruht zunächst darauf, daß sich der Herr Israel durch die Erlösung und folgende Bundstiftung so eng zugeeignet, so zu sagen, zu seiner Familie gemacht hat, daß es auf seine Erbarmung nach der Strenge gewissermaßen einen Anspruch besitzt, weiter aber auch darauf, daß er, was er mit großer Kraftbeweisung, also deutlich und unzweifelhaft ins Werk zu setzen angefangen hat, als er Israel zu seinem Volke machte, wenn er sich nicht selbst untreu werden will, durchführen muß, bis er seine Absicht voll und ganz erreicht hat, vergl. 5 Mos. 7, 8; 9, 26. 29 u. a. — Die Wiederholung des in V. 5 vorangeschickten Eingangs: **ach Herr, es sei doch dein Ohr aufmerkend** u. s. w. macht einen guten, nachdrucksvollen Schluß. Nehemia faßt sich hier aber zugleich mit all den andern Knechten Gottes, die Lust daran haben, den Namen des Herrn zu fürchten — יִרְאָה ist eine Infinitivform, die besonders oft in 5 Mos., vergl. Kap. 4, 10 u. a., vorkömmt, — d. i. mit allen, denen es um die Anbetung des Herrn und daher auch um den Bestand seines Reiches, besonders um das Wohl Jerusalems zu thun ist, zusammen, weil ihn der Gedanke, mit seinem Gebete nicht allein zu stehn, mit größerer Zuversicht erfüllt, stärkt und erhebt. Zuletzt hebt er noch kurz hervor, worauf es ihm zuerst und im Speziellen ankommt: **laß es doch gelingen deinem Knechte jetzt und gib ihm Erbarmen vor diesem Mann!** Hinter הַצְלִיחָה־נָא ist ein Akkus. wie דַּרְכּוֹ „seinen Weg, sein Unternehmen" nach gewöhnlicher Redeweise als selbstverständlich zu ergänzen. Daß הַצְלִיחַ hier wie 2 Chron. 26, 5 den Akkus. der Person regieren, daß also das לְ vor עַבְדְּךָ Zeichen des Akkus. sein sollte (und ebenso Kap. 2, 20), ist nicht wahrscheinlich. לְרַחֲמִים, eig. zum Gegenstand des Erbarmens, vergl. 1 Kön. 8, 50; Ps. 106, 46. Mit „diesem Mann" meint er, wie die sofort folgenden Schlußworte: „und ich war ein Mundschenk des Königs" andeuten, den König.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1 u. 2. Nach Middoth I, 3 war über dem östlichen Bergthore Jerusalems eine Abbildung der Stadt Susa, (wahrscheinlich von Nehemia) angebracht, und wie das Buch Esra von Babel, nimmt das unsrige von Susa seinen Ausgangspunkt. Es deutet sich dadurch noch etwas mehr als die politische Abhängigkeit der damaligen Gemeinde an. Wie Esra's Geschichte wird uns auch die des Nehemia zu einem Beweise dafür, daß die im Lande des Exils Zurückgebliebenen nicht blos für die Heidenwelt, in deren Mitte sie lebten, sondern auch für die Muttergemeinde, die sich in Jerusalem angesammelt hatte, eine wichtige Mission hatten. Wenn es ihnen gelang, am Hofe der Könige, von deren Willen sie nun einmal nach den von Gott selbst herbeigeführten Verhältnissen alle insgesammt abhängig waren, Gunst und Ansehn zu gewinnen, so sollten sie offenbar die wichtigen Organe sein, durch welche Gott das Wohl der fernen Judäer immer aufs neue fördern und den Fortgang seiner Verehrung in Jerusalem in besonders entscheidender Weise sichern und heben wollte. Diejenigen also, die sich am persischen Hofe wirklich zu Ansehn und Einfluß emporarbeiteten und darüber dann nicht Jerusalems vergaßen, Jerusalem und den Tempel vielmehr zum letzten Zielpunkt all ihres Strebens machten, waren jetzt vor allen andern die preiswürdigen und erwählten Spitzen, durch die sich Gottes Gedanken in Betreff seiner Gemeinde in hervorragender Weise realisirten; sie trugen die bedeutungsvollen Namen, Esra, Hülfe, und Nehemia, der Herr tröstet, mit vollem Rechte.

Zu V. 3. So lange die Gemeinde des Herrn noch eine ecclesia militans ist, liegt in ihren Zuständen für die Frommen immer wieder Grund genug, zu trauern, zu fasten und zu beten, wenn irgend möglich aber auch, thatkräftig und hülfreich einzugreifen. Es fehlt ihr immer noch an jener Unabhängigkeit, Freiheit und Sicherheit, die ihr so gut anstehen würde. Die weltliche Umgebung behält Macht über sie und benutzt sie oft genug zu ihrem Verderben. Sie sinkt infolge deß in der Achtung derer da draußen, ja geräth in Schmach und Drangsal. Aber das ist nur das Aeußerliche, das sich verbessern würde, wenn die innerlichen Mängel gehoben würden. Denn geachtet, schön und anziehend würde sie am ersten dann dastehn, wenn sie sich innerlich von der Welt unbefleckt erhielte, wenn sie innerlich frei und sicher dastände und ihr eigenthümliches Wesen, ungetrübt und ungehemmt,

in voller Reinheit und Fülle zur Darstellung brächte, wenn sie, um es bildlich auszudrücken, geistl. Mauern aufrichtete und geistl. Thore einhinge. Aber grade davon ist sie leider meistens sehr weit entfernt. Besonders heut zu Tage wieder ist es, als ob ein ungefärbter und ungebrochener Glaube, als ob eine Liebe und ein Leben, wie sie die Kinder Gottes vor der Welt auszeichnen sollen, zu den verschwundenen Dingen gehörten, deren Wiederkehr nicht erwartet werden dürfte. Wie Nehemia damals Jerusalem (Kap. 2, 3), möchten wir jetzt die Kirche, in welcher der Glaube mehr oder weniger lebendig ein Allgemeingut war, und in welcher infolge deß die Gottesdienste für die Mehrzahl als liebliche Feiern eine anziehende Kraft ausübten, als Stadt der Gräber unserer Väter bezeichnen und traurig dessen gedenken, wieviel der besten Güter und Gaben, namentlich der Sitteneinfalt und des Gottvertrauens, der Anspruchslosigkeit und des häuslichen Glückes, der Erziehung der Kinder in der Furcht und Vermahnung zum Herrn, des Sinnes für alles wahrhaft Edle und Schöne, besonders auch des erquickenden und stärkenden Geistesodems, wie er in der Glaubensgemeinschaft weht, dort mit den Alten begraben ist, wie sehr statt dessen Unwissenheit in religiösen Dingen, Oberflächlichkeit und Geistesbarbarei immer weiter um sich zu greifen drohen. Wir haben ja so oft, selbst wenn es uns gelingt, mit unserer Umgebung leidlich fertig zu werden, im Grunde unseres Herzens dennoch zu seufzen: „wehe mir, daß ich ein Fremdling bin unter Mesech; ich muß wohnen unter den Hütten Kedars!“ (Ps. 120, 5). Aber vergessen wir nicht, daß die Trauer, die infolge deß jeden Ernsteren beschleicht, ein Antrieb, Hand anzulegen und zum Guten zu helfen, werden muß, und lassen wir es uns zu unserm Troste gesagt sein, daß weder Susa noch Babel, daß weder der Palast, wo Nehemia vor dem Könige steht, noch auch der Ort, wo die Verbannten ihre Harfen an den Weiden aufhängen, im Stande ist, den Zug Gottes des Herrn zu unterdrücken, der das Herz mit mächtigem Heimweh nach einer andern, bessern, höheren Stadt erfüllt, daß für das Reich Gottes noch immer Hoffnung bleibt, so lange es noch einen Menschen gibt, der zu Gott geschaffen ist und nur in ihm zur Ruhe kommt.

Zu V. 3b. Beda Ven.: Sed et nunc in sancta ecclesia merito affliguntur ac tristitia salutari compunguntur, qui resipiscentes ipsi a praeteritis sceleribus, proximos adhuc suos vitiis subjacere considerant, ita ut per negligentiam eorum qui correctis multis prodesse poterant, quasi per muros urbis dissipatae diabolus liberum in ecclesiam habeat introitum. Quod eo magis dolendum est, si et ipsi, qui aliis doctrina vel exemplo prodesse debuerant, exemplum interitus sese cernentibus corrupte vivendo praemonstrant. Hoc est enim portas Hierusalem flammis hostilibus esse perustas, eos, qui bene vivendo ac docendo dignos in coetum electorum introducere, indignos vero arcere debuerant, avaritiae, luxuriae, superbiae, contentionis, invidiae, caeterorumve quae hostis malignus ingerere solet, vitiorum incendio perire. — Si vir sanctus audiens destructa lapidum ac lignorum aedificia recte lugebat, jejunabat et orabat, et hoc multo tempore sedens in tristitia, quanto magis in destructione ac ruina animarum, quae per peccatum committitur, continuis est luctibus, lachrymis, orationibus insistendum? quatenus miserante Domino ad pristinam erigantur sospitatem, qui in opprobrium religionis, triumphante inimico, jacebant diutina vitiorum sorde squalentes. Beda faßt hier nach seiner allegorisirenden Weise das innerliche Elend der Kirche ins Auge, über das sich die wahren Freunde Jerusalems allerdings am meisten betrüben müssen. Indeß ist es doch verzeihlich und jedenfalls sehr menschlich, wenn sie sich durch die äußere Drangsal derselben, die oft augenfälliger ist und leicht eine besonders ergreifende, herzbewegende Gestalt annimmt, ebenfalls, ja vielleicht zuerst in Anspruch nehmen lassen. Das Aeußerliche ist für das Innerliche oft von hoher Bedeutung. Wie es einerseits eine Folge des Innerlichen ist, so übt es leicht auch wieder eine mächtige Wirkung auf dasselbe aus. Und an dem, zu dem wir wahre Liebe haben, kommt es auch schon an sich selbst in Betracht. Der Herr hat nicht blos auf das geistliche, sondern auch auf das leibliche Elend der Schaaren, die einer zerstreuten Heerde glichen, mit dem erbarmungsvollen Herzen des guten Hirten hingeblickt, und hat die Tausende, die sich in der Wüste zu ihm drängten, nicht blos mit seinem Wort, sondern auch mit Broden und Fischen erquickt. — Was speziell die nachexilische Gemeinde betrifft, so sollte sie sich zwar nicht mehr als eine politische, sondern immer klarer, entschiedener, bewußter als eine geistige, religiöse Macht erfassen und gestalten lernen. Aber so lange sie noch nicht des eigentlichen Quelles aller Macht und Kraft, des vollen Lichtes von oben, das sie allein recht leuchten machen konnte, theilhaftig geworden war, so lange es ihr daher noch an jener Fülle des Lebens fehlte, das wie von selber überwindend, umgestaltend und verklärend auf die Welt ringsum hinausstrahlte und wirkte, so lange sie noch immer darauf bedacht sein mußte, statt andere zu überwinden, sich selbst zu bewahren: — konnte sie auch des äußern, man möchte sagen, elementaren Schutzes oder Haltes, den die irdischen Schutzmittel gewähren, nicht entrathen. Wie ihr Dasein bis zu einem gewissen Grade noch an die alten Oertlichkeiten gebunden war, mußte sich ihr Wohl und Gedeihen auch durch die Sicherheit und Festigkeit derselben bedingen lassen. Und es war Gottes und seiner Knechte Sache, für diese mehr äußerlichen Dinge ebenfalls zu sorgen. Die Frommen konnten und mußten in dieser Sorge, wenn anders die Verhältnisse darnach waren, ebenfalls eine hohe, gottgegebene Aufgabe erblicken. — Es ist freilich nicht

fraglich, daß diese Abhängigkeit vom Aeußerlichen eine eigenthümliche Unvollkommenheit, Halbheit, Unsicherheit und Unklarheit in die ganze damalige Entwickelung brachte, indem die Daseinsweise nicht mehr politisch geschlossen und doch noch bis zu einem gewissen Grade territorial beschränkt, der geistigen, innerlichen Wirkungsweise zustrebend und doch noch durch die äußerlichsten Dinge bedingt und gebunden war. Aber dergleichen wird sich in Uebergangszeiten auch anderswo wahrnehmen lassen und war grade beim Volke Gottes, das sich nur allmählich und stufenweise aus dem Irdischen zum Himmlischen entwickeln konnte, besonders natürlich; ja es haftet ihm, so lange es noch nicht zur Vollkommenheit eingegangen ist, so lange noch die Zeit des Werdens dauert und das göttliche Ideal noch nicht zur reinen Erscheinung gelangen kann, in irgend welcher Weise immer wieder an. Wohl uns, daß wir wissen, daß die Gemeinde, die dem Herrn eine Stätte gebaut hat, auch für sich immer wieder eine Stätte, und alles, was damit zusammen hängt, finden muß.

Zu V. 4. Die Liebe zu Jerusalem und dem heiligen Lande nahm in dem wahren Israel einen höhern Charakter, ja eine religiöse Weihe an. Wenigstens in den Augen derer, die in der Ferne weilen mußten, hüllte sich Jerusalem und das dazu gehörige Land in einen Verklärungsglanz, den ihm nur die besondere Gegenwart des durch die lieblichen Gottesdienste daselbst gefeierten Herrn verleihen konnte, und die Sehnsucht darnach sprach sich als ein Lechzen der Seele nach Gott, nach dem lebendigen Gott aus, Ps. 42, 1. Von einer Vaterlandsliebe also, wie sie gewöhnlich ist, oder gar von einer, die das Heimatland und dessen Volk über alles andere gesetzt, die dessen Art und Willen für das Höchste, ja allein Berechtigte gehalten, die die Nationalität so zu sagen an Gottes Stelle gesetzt hätte, wie sie heut zu Tage um sich zu greifen droht, konnte dort keine Rede sein. Aber immerhin gab es doch eine wahre und warme Vaterlandsliebe, welche für das Wohl der Angehörigen daheim mit mehr als gewöhnlicher, mit höherer, heiligerer Begeisterung eintrat. Und denjenigen, die es ihrem Vaterland und ihrem Volk zu danken haben, daß sie durch dasselbe in den Genuß sowohl so mancher anderen Güter als auch der wahren Gotteserkenntniß und des Glaubens an den Heiland eingeführt sind, die in ihm also die Stätte nicht blos ihrer niedern, sondern auch ihrer höhern Geburt anerkennen müssen, geziemt noch immer nicht eine geringere, geschwächtere, sondern eine gehobene und besonders geweihte Vaterlandsliebe. Was Möwes so schön gesungen hat: „Eh'mals hast du mich gezogen, meiner Väter schönes Land; doch die Zeiten sind entflogen und mein Herz hat sich gewandt, meine Hand am Pilgerstabe eil' ich heil'gern Bergen zu, und ich suche, bis ich's habe: Heimatsland und Heimatsruh!" das behält ja freilich sein Recht auch, aber eigentlich doch nur der sentimentalen Heimatsschwärmerei, nicht der wahrhaft sittlichen Vaterlandsliebe gegenüber. Nur kann es keinem Christenherzen erlassen werden, daß sich seine Liebe zum Vaterlande vor allem auch durch Wiederherstellung oder Entfaltung dessen bethätige, was zuerst und vor allem noth thut, wenn ein Volk wahrhaft stark und glücklich sein soll, durch Erweckung von Gottesfurcht und Glauben, von Heiligung und Liebe, und demgemäß auch durch Aufrichtung der so tief darniederliegenden Kirche, die doch allein jene höheren Güter vermitteln und pflegen kann.

Zu V. 4 b: „Ich brachte fastend und betend zu vor dem Gott des Himmels." Nehemia hat, wie aus dem Schlusse seines Gebetes hervorgeht, von vornherein die Absicht, die Hülfe des Königs für Jerusalem in Anspruch zu nehmen, er hat vielleicht auch die richtige Erkenntniß, daß er das Ansehn, das er bei Hofe genießt, und die Gunst, die er daselbst erlangt hat, für das Wohl Jerusalems zu benutzen eine heilige Pflicht hat. Aber dennoch wendet er sich vor allem an Gott den Herrn. Das erste Mittel, durch das er zu helfen sucht, ist die Fürbitte. Er weiß, daß er, wie einst Jakob, zuerst Gott überwinden muß, ehe er Menschen überwinden kann, daß er aber, wenn er über Gott obgesiegt hat, des Sieges über die Menschen, selbst über den mächtigsten König ganz sicher ist; er ist ohne Zweifel auch überzeugt, daß Menschenhülfe ohne Gottes Hülfe nutzlos, ja schädlich ist. Ein Gedanke an jene, der nicht vor allem auch ein Gedanke an diese wäre, ist mit der wahren Liebe zu Jerusalem von vornherein gar nicht verträglich.

Zu V. 5—11. Der Quell herzlicher Fürbitte ist jedesmal Liebe und Erbarmen, wie es sich hier andeutet, wenn Nehemia den Herrn bittet, auf sein Gebet zu achten, das er Tag und Nacht für die Kinder Israel bete. Das erste Element alles Gebetes aber ist Buße. Wo wahre Liebe und Erbarmung, da wird der Fürbittende trotz dem, daß er für andere bei Gott einzutreten wagt, sich nicht für besser als die andern halten, sondern wird die Sünden der andern als seine eignen fühlen, für seine eignen anerkennen. Nur der kann rechte Fürbitte thun, der sich trotz seines innigeren Verhältnisses zum Herrn, trotz seines Glaubens und seiner Frömmigkeit, dennoch mit dem, für welchen er bittet, aufs innigste zusammenschließt. In demselben Augenblick, wo er es sich zutraut, für Sodom und Gomorrha etwas vom Herrn zu erlangen, spricht Abraham aufs demüthigste: ich habe mich unterwunden, mit dir zu reden, der ich doch nur Staub und Asche bin. — Das zweite Element des Gebets ist der Glaube. Er wird durch die Bußfertigkeit und Demuth nicht ausgeschlossen. In den Tagen harter Anfechtung mag es dem, der die ganze Tiefe seiner Unwürdigkeit und das ganze Gewicht seiner Schuld fühlt, schwer werden, seine Augen gläubig zu dem zu erheben, vor dem, wer böse ist, nicht besteht, zu dem Heiligen, der sich nicht durch Gemeinschaft mit dem Sünder

beflecken lassen kann. Aber wahre Bußfertigkeit, die eine innerliche Loslösung von der Sünde ist, trägt den Glauben, statt ihn auszuschließen, in sich; durch sie kommt die Ueberzeugung zum Durchbruch, nicht etwa, daß der Sünder überhaupt keine Hoffnung, sondern daß er keine andere als auf Gottes Gnade haben darf, daß er sich an die daher desto inniger und zuversichtlicher anklammern muß, daß für Gottes hülfreiches Einschreiten nicht sowohl unsere Würdigkeit, nämlich was wir so nennen, als vielmehr unsere Noth entscheidend ist. An Gottes Verheißung, daß er sich der Bußfertigen erbarmen will, die der Gemeinde aller Zeiten geredet ist, und an Gottes Gnadenbund, der, ob auch Hügel weichen und Berge hinfallen, weder weichen noch fallen kann, findet der Glaube eine nie alternde, eine immer aufs neue sich bewährende Stütze.

Zu V. 9. Die Bekehrung hat der Herr allerdings zur Bedingung seiner Erbarmung gemacht, aber nur den Anfang der Bekehrung, so zu sagen, nur die erste, innerste Regung des Herzens, d. i. den Entschluß, ihm nicht länger zu widerstreben. Der Fortgang der Bekehrung, die Vertiefung und Vollendung derselben, die Erneuerung des ganzen alten Wesens ist erst und kann erst sein eine Folge deß, daß man der göttlichen Erbarmung wieder inne und froh wird. Erst wenn wir sehen und schmecken, wie freundlich der Herr ist, also erst, wenn wir die Gewißheit erlangen, daß sein Vaterherz wieder gegen uns brennt, wird's in uns lebendig; erst durch das Gefühl seiner Liebe zu uns wird unsere Liebe zu ihm stark und entschieden und sein Geist in uns mächtig genug, das Werk der Heiligung zu vollbringen. Sehr klar hat diese Wahrheit grade an derjenigen Schriftstelle ihren Ausdruck gefunden, auf welche sich Nehemia hier am meisten bezieht, in 5 Mos. 30, wo sich an die erste Verheißung, daß sich der Herr Israels im Fall der Bekehrung wieder erbarmen und seine Zerstreuten von dem Ende des Himmels sammeln will, in V. 6 als die zweite die anschließt: und es beschneidet der Herr, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, daß du liebst den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele um deines Lebens willen.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—4. Die rechte Vaterlandsliebe. 1) Wo und wann sie sich regt, — auch in der Ferne, auch in denen, die in ihrem Glück leicht des Vaterlandes, des Volkes, dem sie angehören, vergessen könnten; — 2) wonach sie frägt, — nach dem Gedeihen derer, die der Herr dazu erhalten oder ausersehen hat, daß sie einer bessern Zukunft entgegen streben sollen; — 3) was sie am schwersten trägt — daß Vaterland und Volk in Noth, ja in Verachtung sind, und daß es ihnen an Kraft gebricht, die ihnen anvertrauten Güter zu schützen. — Starke: Im Wohlstande soll man seiner armen Verwandten oder Bekannten nicht vergessen, sondern sich nach ihnen erkundigen, 1 Mos. 43, 27. Der Heiligen Nothdurft soll man sich annehmen und andern davon Nachricht geben, Römer 12, 12. — Oder: Unser höchster und letzter Wunsch: 1) Wonach wir fragen, — es bleibt uns auch in Wohlergehn und Ansehn, wenn anders wir fromm sind, immer noch eine Frage, das ist die nach dem Reiche Gottes, nach seinem Kommen, und wirklich befriedigen kann uns nur die Gewißheit, daß dasselbe immer mehr zu uns und unseren Angehörigen, auch zu unserm Volke kommt; ohnedem hat nichts für uns Werth; denn ohnedem hat es keinen Bestand. 2) Worüber wir klagen, — darüber, daß immer noch so sehr das Gegentheil von dem statt hat, was in Beziehung auf das Reich Gottes stattfinden sollte. 3) Wem wir es vortragen, — dem Herrn mit Trauern, Fasten und Beten. Starke: Haben die Heiligen Gottes nach ihrem Vaterlande, dem irdischen Jerusalem, große Liebe und Verlangen getragen (Ps. 51, 20; 137, 5), wie viel größere Liebe und Verlangen sollen wir haben nach dem himmlischen Jerusalem, Hebr. 12, 22; 13, 14. Obwohl ein Christ weder zu dem jüdischen noch papistischen Fasten heutigen Tages verbunden ist, so soll er sich doch der Nüchternheit befleißigen, 1 Petr. 4, 8. Die Gerichte Gottes können nicht besser als durch wahre Demüthigung, inbrünstiges Gebet und rechtschaffene Lebensbesserung abgewendet werden, 1 Mos. 18, 23 f.

Ueber V. 5—11. Die Beschaffenheit der rechten Fürbitte (für Jerusalem, für die Kirche): 1) sie kommt aus wahrer Liebe (ist daher anhaltend und inbrünstig; Nehemia betet [V. 6] Tag und Nacht für die Kinder Israel); 2) sie ruht auf demüthiger Anerkennung der eignen Unwürdigkeit (obwohl priesterlich vor Gott stehend schließt sich der Fürbittende mit denen, für welche er betet, dennoch aufs innigste zusammen); 3) sie ist voller Glaubens, — trotz der Sünde und Strafe auf Grund der göttlichen Verheißung. Oder: Die Grundlagen unsers Glaubens in der Zeit der Drangsal: 1) Gottes Verheißung, nach den Strafgerichten, die wir verdient haben, wieder Gnade walten lassen zu wollen; 2) Gottes bereits vorliegende Gnadenerweisungen, besonders die größte, daß er uns mit leuchtender Großthat erlöst und zu seinen Knechten gemacht hat; 3) Gottes göttliches Wesen selber, welches sich nicht untreu werden, welches, was es angefangen hat, nicht unvollendet lassen kann. Starke: Die Erkenntniß Gottes nach dem Gesetz und nach dem Evangelium muß beisammen sein; sonst macht diese nur sichere, epicurische und rohe Leute; jene aber verzagte und schüchterne Zweifler (zu V. 5). Auch der Voreltern Sünden und Uebertretungen soll man nicht entschuldigen, Dan. 9, 16. — Wer in dem Gefühl der Armuth des Geistes stehet, schließet sich von den Sündern nicht aus, sondern demüthigt sich noch immer vor Gott, Dan. 9, 7; 1 Tim. 1, 15; 1 Joh. 1, 8. — Gott kennet unsere Schwachheit zuvor und weiß, daß wir künftig straucheln werden, Mth. 26, 34. — Gottes Wahl ist unwandelbar und er hält Glauben ewiglich, Ps. 146, 6; Jer. 3, 12. Gottes Verheißungen und Gutthaten sollen wir mit wahrem Glauben ergreifen und in dem Gebet uns darauf gründen, Ps. 27, 8; Mr. 11, 24. Wir sind Gottes Eigenthum und Hausgenossen und theuer erkauft und erlöset, 1 Petr. 8, 9. Wenn wir von Menschen,

insonderheit von hohen Personen etwas erlangen wollen, sollen wir solches erst im Gebet bei Gott suchen; denn auch ihr Herz ist in Gottes Hand und er kann sie neigen, wohin er will, Spr. 21, 1; Esth. 4, 16.

B. Nehemia erlangt Urlaub und Vollmacht von Artaxerxes und bewirkt in Jerusalem trotz der Gegner der Juden den Beschluß, die Mauer wieder herzustellen (Kap. 2).

I. Die Beurlaubung und Ermächtigung des Nehemia, der Verdruß Sanballats und Tobia's (V. 1—10).

1 Im Monat Nisan des zwanzigsten Jahres des Königs Artasasta, als Wein vor ihm stand
2 und ich den Wein aufhob und ihn dem König gab, ohne vor ihm traurig zu sein, *sprach der König zu mir, warum sieht dein Antlitz traurig aus, da du doch nicht krank bist? nicht dies,
3 sondern Traurigkeit des Herzens ist es. Und ich fürchtete mich viel und sehr. *Und sprach zum Könige: Der König lebe ewiglich! Warum sollte mein Antlitz nicht traurig aussehn, da die Stadt, wo die Gräber meiner Väter sind, wüste liegt und ihre Thore mit Feuer verbrannt
4 sind? *Da sprach der König zu mir: Um was doch bittest du? Ich betete aber zu dem Gotte
5 des Himmels *und sprach zum Könige: Wenn es dem Könige gut dünkt und wenn dein Knecht dir gut scheint, (so bitte ich) daß du mich nach Juda sendest, nach der Stadt der Gräber
6 meiner Väter, daß ich sie baue. *Da sprach zu mir der König und die Königsgemahlin, die neben ihm saß: Wie lange wird deine Reise dauern und wann wirst du zurückkehren? Und es
7 schien dem Könige gut, mich zu senden, und ich gab ihm eine Zeit an. *Ich sprach aber zum Könige: Wenn es dem Könige gut dünkt, so gebe man mir Briefe an die Statthalter jenseits
8 des Stromes, daß sie mich hingeleiten, bis ich nach Juda komme, *und einen Brief an Asaf, den Hüter des Parkes, welcher dem König gehört, daß er mir Holz gebe zu verbälken die Thore der Burg, die zum Tempel gehört und zu der Mauer der Stadt und zu dem Hause, in welches ich mich begeben werde. Da gewährte es mir der König nach der guten Hand
9 Gottes über mir. *Und ich kam zu den Statthaltern jenseits des Stromes und übergab ihnen
10 die Briefe des Königs; der König aber entsandte mit mir Heeresoberste und Reiter. —*Da aber Sanballat, der Horonit, und Tobijja, der ammonitische Knecht, es hörten, gereichte es ihnen zum großen Verdruß, daß Jemand gekommen, Gutes für die Kinder Israel zu erstreben.

II. Die Besichtigung der Stadtmauer, die Herbeiführung des Beschlusses, dieselbe wieder herzustellen, und der vergebliche Hohn der Gegner (V. 11—20).

11 Als ich nun nach Jerusalem gekommen und daselbst drei Tage gewesen war, *machte ich
12 mich bei Nacht auf, ich und wenig Männer mit mir; ich that es aber niemandem kund, was Gott in mein Herz gab, für Jerusalem zu thun, und Lastthiere waren nicht mit mir außer dem
13 Thier, auf welchem ich ritt. *Ich zog aber durch das Thalthor hinaus bei Nacht, und zwar gegen den Drachenbrunnen hin und nach dem Düngerthore und betrachtete die Mauern Je-
14 rusalems, wie sie so voller Risse und ihre Thore mit Feuer verbrannt waren. *Und ich zog hinüber nach dem Quellthore und nach dem Königsteiche; es war aber kein Raum für das
15 Thier, hindurchzukommen unter mir. *Da ging ich daran, hinaufzusteigen in der Thalschlucht bei Nacht und ging daran, die Mauer zu betrachten, und kehrte zurück und ging ein durch das Thalthor und kam wieder.
16 *Die Vorsteher aber erfuhren nicht, wohin ich gegangen war und was ich vorhatte, und den Judäern und den Priestern und Vornehmen und Vorstehern und den übrigen Werkleuten
17 that ich es bis daher nicht kund. *Da sprach ich zu ihnen: Ihr seht die Noth, in der wir uns befinden, daß Jerusalem wüste ist und daß seine Thore mit Feuer verbrannt sind; auf, lasset
18 uns die Mauer Jerusalems bauen, daß wir nicht mehr geschmähet werden. *Ich that ihnen aber die Erweisung meines Gottes kund, wie sie so gut über mir war, und dazu auch die Worte des Königs, die er zu mir geredet hatte. Und sie sprachen: wir wollen uns aufmachen und bauen. Und sie stärkten ihre Hände zum Guten.
19 *Als es aber Sanballat, der Horonit, und Tobijja, der ammonitische Knecht, und Geschem, der Araber, hörten, spotteten sie unsrer und verachteten uns, und sprachen: Was hat dies Werk
20 da zu bedeuten, welches ihr unternehmet? Wollt ihr euch gegen den König empören? *Ich gab ihnen aber Antwort und sprach zu ihnen: Der Gott des Himmels, der wird es uns gelingen lassen und wir, seine Knechte, wollen uns aufmachen und bauen; ihr aber habt keinen Theil oder Berechtigung oder Gedächtniß in Jerusalem.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—10. Nehemia versetzt uns, indem er nun auf seine Beurlaubung und Unterstützung von Seiten des Königs kommt, in eine vier Monate spätere Zeit. Der Kislev in Kap. 1, 1 war der neunte, der **Nisan** hier der erste Monat nach der kirchlichen Rechnungsweise; nach der bürgerlichen, welche die ältere war und welche sich neben der kirchlichen erhielt, ja sich später, besonders in den nachexilischen Zeiten wieder mehr geltend machte, indem sie im ganzen übrigen Vorderasien herrschte, war der Kislev der dritte und Nisan der siebente. Wahrscheinlich ist Nehemia von der bürgerlichen Rechnungsweise ausgegangen. Ohnedem hätte er gegen Kap. 1, 1 hier wohl schon das einundzwanzigste Regierungsjahr des Artaxerxes zählen müssen. Denn in chronologischen Angaben rechnete man die Regierungsjahre der Fürsten nach den Kalenderjahren. — Warum sich Nehemia erst vier Monate nachher, nachdem er die Nachricht über Jerusalem empfangen hatte, an den König wandte, erhellt aus der Art, wie er den folgenden Vorgang erzählt; er wagte nicht, so ohne weiteres sein Anliegen vor dem König auszusprechen, sondern wartete, bis der König ihn auffordern würde, sein Herz vor ihm auszuschütten. Vielleicht diente er auch nicht immerdar als Mundschenk vor dem König, so daß er so lange warten mußte, bis die Reihe wieder an ihn kam. Diese Vorstellung legen Sept. und Syr. durch ihre Uebersetzung: καὶ ἦν ὁ οἶνος ἐνώπιον (nicht αὐτοῦ sondern) ἐμοῦ, was wohl heißen soll: der Wein des Königs stand unter meiner Aufsicht und Verwaltung, nahe. Indeß haben wir keinen Grund, die masor. Lesart zu verlassen. **Wein war vor ihm**, ist s. v. a. er saß beim Mahle; nach V. 6 nahm seine Gemahlin daran Theil, und vielleicht waren auch noch andere zugegen. וָאֶשָּׂא, ich hob auf den Wein, ist s. v. a. ich hob den gefüllten Becher auf, um ihn dem Könige darzureichen. וָאֶתְּנָה mit dem ה wie in V. 13 und Esr. 8, 16. וְלֹא־הָיִיתִי רַע לְפָנָיו deuten ältere Ausleger, auch de Wette: ich pflegte sonst nicht vor ihm betrübt zu sein, und dahinter würde liegen, ich war es aber jetzt, wozu die folgende Frage des Königs: warum sieht dein Antlitz traurig aus, gut passen würde; es ist aber mißlich, sich ein „sonst" oder „früher" einfach hinzuzudenken. Berth. und Keil deuten daher grade umgekehrt: ich war jetzt nicht betrübt vor ihm, nahm mich vielmehr zusammen, mir meinen Kummer nicht merken zu lassen, weil es sich ja nicht geziemte, in der Nähe des Königs nicht heiter und glücklich zu sein, oder sein Glück gar zu trüben, vergl. Esth. 4, 2; dahinter würde dann liegen, daß der König aber schon vorher Gelegenheit gefunden hatte, seine Betrübniß ihm anzusehn, oder daß es ihm dennoch nicht gelang, seine ihm sonst eigene Heiterkeit zur Schau zu tragen, daß die besonders große Theilnahme, die der König für ihn hatte, seinen Kummer dennoch gewahrte. Schon Beda V. sagt: officium laetitiae foris agebat, sed ipse interius gravi tristitia premebatur. Allenfalls könnte man רַע לְפָנָיו auch (mit Gesen. im thes.) nach יִרְעַב לְפָנֶיךָ in V. 5 deuten: ich war nicht mißfällig vor ihm, was sonst allerdings רַע בְּעֵינָיו heißt; indeß ist es bedenklich רַע hier in einem andern Sinn zu nehmen, als in welchem es in der gleichfolgenden Frage des Königs steht. — Trotz der theilnehmenden Frage des Königs fürchtete sich Neh. (V. 2) sehr, sich vor ihm über seine Betrübniß auszusprechen, weil ihm ja der Grund derselben doch irgendwie unangenehm sein konnte. Seine Antwort in V. 3 beginnt mit der üblichen Wunschformel, durch die der Unterthan seine Huldigung andeutete. Der König lebe ewiglich, Dan. 2, 4; 3, 9. Mit seiner Frage: warum soll mein Antlitz u. s. w., will er nur andeuten, daß Artaxerxes selbst seine Betrübniß wohl begründet finden werde. Blos als den Ort der Gräber seiner Väter bezeichnet er Jerusalem wohl nur deshalb, weil etwas Mehreres, besonders die höhere, religiöse Bedeutung und Würde der Stadt dem Artaxerxes kaum verständlich genug gewesen wäre. אֲשֶׁר im Sinn von „sintemal", wesentlich dasselbe wie die Konjunktion כִּי, **sintemal die Stadt — wüste liegt**, ist als Conj. bes. Nehemia geläufig, vergl. V. 10. 17; 5, 8; 4, 6. בֵּית־קִבְרוֹת ist der Ort der Gräber; בית hat hier den allgemeinern Sinn, in welchem es besonders zur Bildung von Städtenamen gebräuchlich ist. — V. 4. Für einen Machthaber läuft eine Klage leicht auf eine Bitte hinaus. So frug denn der König: **um was bittest du?** זֶה hinter מָה dient nur zur Verstärkung des Fragewortes, vergl. Gesen. §. 123, 2. בִּקֵּשׁ mit עַל wie Esth. 4, 8; 7, 7 und wohl auch Esr. 8, 23. Nehemia aber vergaß selbst in diesem Augenblick nicht, sich vor allem durch einen betenden Aufblick zu dem zu stärken, der die Herzen der Könige lenkt. Und dann sprach er (V. 5): **wenn es vor dem Könige gut ist** s. v. a. dem Könige gut dünkt. טוֹב mit עַל (Pred. 2, 17 auch רַע mit עַל) ist in der spätern Sprache (vergl. V. 7; Esth. 1, 19 u. a.) dasselbe, was sonst טוֹב בְּעֵינֵי-, nämlich gefällig. Auch יָטַב לְפָנֶיךָ im Folgenden ist s. v. a. יָטַב בְּעֵינֶיךָ, gefällig sein, gut scheinen, sei's im allgemeinen, sei's für die in Rede stehende Sache, vergl. Esth. 5, 14. יָטַב, das sonst impersonell steht oder nur mit חַדָּבָר verbunden wird, steht hier in Beziehung auf עַבְדֶּךָ, wie sonst טוֹב, vergl. Esth. 8, 5; 2 Sam. 18, 4. Das: so bitte ich, läßt Neh. in seiner Schüchternheit weg. Das folgende אֲשֶׁר aber hängt als Konjunktion, wie sonst כִּי, von einem zu ergänzenden Verbum dieser Art ab. — V. 6. Daß der König und selbst auch die neben ihm sitzende Gemahlin vor allem die Zeitdauer seiner Reise wissen wollte, war mehr ein Zeichen von ihrer Geneigtheit, in der sie ihn nicht lange entbehren mochten, als vom Gegentheil. אָצְלוֹ wie Kap. 8, 4. שֵׁגֶל ist speziell

für die Gemahlin des Großkönigs gebräuchlich, Dan. 5, 2. 3. 23, freilich auch Ps. 45, 10. מַהֲלָךְ bedeutet hier wie Jon. 3, 3. 4 Reise, während es Ez. 42, 4 der Raum, worin man geht (Gang), ist. Wahrscheinlich gab der König schon, ehe Nehemia ihm noch antworten konnte, bestimmt seine Einwilligung zu erkennen, so daß letzterer nicht ohne Grund das: schien dem Könige gut, mich zu entsenden, voranschickt und das: ich gab ihm eine Zeit an, nachfolgen läßt. Ob er von vornherein schon so lange wegbleiben wollte, wie er nachher abwesend war, nach Kap. 5, 14 und 13, 6 zwölf Jahre, ist sehr fraglich. Aber zu der Annahme, daß er schon bald nach dem Bau, noch vor der Einweihung der Mauer zurückgekehrt sei (Herzfeld II, 1, S. 136), liegt weder Grund noch Recht vor. Wenn ihm bald eine Verlängerung seines Urlaubes wünschenswerth wurde, so konnte er dieselbe sehr wahrscheinlich auch durch andere oder schriftlich erlangen.

V. 7. Offenbar war er durch das ganze Verhalten des Königs ermuthigt und so richtete er denn seine Bitte so ein, daß er seinen Zweck möglichst sicher erreichen konnte. **Sie mögen mir geben**, s. v. a., man möge geben, oder es mögen gegeben werden, wie Esr. 4, 8. עֲבַר durchhinziehn lassen, 5 Mos. 2, 30, oder hinziehen machen, geleiten. אֲשֶׁר Conj. wie V. 3. Außer den Geleitsbriefen erbat er sich auch (V. 8) einen Brief an Asaf, den Hüter oder Aufseher des Parks, der dem König gehörte. פַּרְדֵּס außer hier nur noch Hohel. 4, 13 und Pred. 2, 5, nach dem sanskr. para-dêça eine vorzügliche Gegend, nach dem Zend pairi-daêza (Haug) ein eingehegter Ort, nach dem Armen. pardez der Garten ums Haus, (vgl. griech. παράδεισος), bezeichnet hier deutlich einen königlichen Forst. Wo wir uns denselben zu denken haben, ist ungewiß. Der Sykomorenwald in der Sefelah, welcher nach 1 Chron. 27, 28 Eigenthum Davids war und welcher wohl den babylonischen und persischen Königen zugefallen sein mochte, ist wohl nicht gemeint; weder die Sykomoren noch auch die Oelbäume, die nach 1 Chron. 27, 28 dort standen, gaben ein besonders geeignetes Baumaterial, vergl. Jes. 9, 9. Ewald (Gesch. IV, S. 169 vergl. mit III S. 328) und Berth. haben es durch den Namen des Paradiesesberges, Jebel el-Fureidis, des sogenannten Frankenberges wahrscheinlich zu machen gesucht, daß das liebliche Waddi Urtâs von den Ethamteichen bis zum Frankenberge hin, südlich von Bethlehem, gemeint sei. Diese Gegend könnte ihrer Beschaffenheit nach bewaldet gewesen sein; da Josephus Arch. 8, 7, 3 sage, daß Salomo in Etham schöne Gärten besessen habe, so sei das Thal wahrscheinlich eine Domäne der Könige gewesen; vergl. die Beschreibung desselben bei Robins. Pal. II S. 392 ff., Tobler, Topogr. von Jerus. II S. 565. Nehemia wollte sich Holz sichern, **zu bälken die Thore der Burg.** לִקְרוֹת = mit Balken zu belegen, 2 Chron. 34, 11. Die בִּירָה, Burg, wird hier, indem sie als dem Hause, d. i. dem Tempel zugehörig bezeichnet wird, vom Tempel unterschieden, während 1 Chron. 29, 1. 19 letzterer selbst wegen seiner burgartigen Beschaffenheit, die Stadt von der Ostseite her mächtig schützend, בִּירָה genannt wird, vergl. auch Kap. 7, 2. Wie zur Zeit der Hasmonäer (vergl. Jos. Arch. 15, 11, 4) und des Herodes — (Antonia) — muß also schon bald nach dem Exile eine besondere Burg zum Schutz des Tempels erbaut sein, wahrscheinlich schon an derselben Stelle, die die spätere *Βᾶρις* einnahm, in der Nordwestecke der Tempel-Area. Ferner wollte Nehemia das Holz haben **für die Mauer der Stadt**, d. i. zur Befestigung und zwar nicht sowohl der Mauer selbst als vielmehr ihrer Thore (vergl. Kap. 3, 3. 6), — **und für das Haus, wohin er einziehn sollte**, zur Ausbesserung der Amtswohnung, die er als Pecha Judäa's (vergl. 5, 14) ebensogut wie seine Vorgänger (vergl. Kap. 5, 15) zu beanspruchen hatte; daß an derselben auszubessern und zu bauen sein werde, konnte er voraussetzen. — Auch auf diese Bitten ging der König vermöge der über Nehemia (wie über Esra, vergl. Esr. 7, 6) waltenden gütigen Hand Gottes ein, und dazu gab er ihm noch (V. 9) eine Begleitung mit, die er nicht, wie Esra (8, 22), zu verschmähen brauchte, die ihm vielmehr wohl als Pecha gebührte. Dieselbe verblieb ihm auch in Jerusalem, vergl. Kap. 4, 17. Uebrigens zogen mit ihm auch, wie aus Kap. 4, 10; 5, 10 folgt, Brüder, d. i. Verwandte oder Volksgenossen und Knappen, so daß er zugleich, ähnlich wie dreizehn Jahre früher Esra, wenn auch nicht in demselben Maße, zur Vermehrung der judäischen Gemeinde beitrug.

V. 10. So gut sich nun aber auch sein Unternehmen anließ, so gab es doch Menschen, bei denen es schon jetzt, und erst recht weiterhin tiefe Verstimmung hervorrief. Wie schon zu Kap. 1 hervorgehoben wurde, hatte er von Anfang bis zu Ende (vergl. Kap. 13, 28), mit ihnen zu thun und immer aufs neue, wie schon hier am Schluß der ersten Kap.-Hälfte, so dann auch am Schluß der zweiten in V. 19 und 20, und am Schluß des folgenden Kap's. (3, 33 ff.), und zwar immer stärker läßt er den Eindruck, den sein Vorgehen auf sie machte, nachhallen, bis er ihn zu Anfang von Kap. 4, an die Spitze stellen und unter den mancherlei Schwierigkeiten, mit denen er bei seinem Werke zu kämpfen hatte, voran berücksichtigen muß. Schon jetzt bedingte natürlich die Rücksicht auf sie die Art seines Vorgehens in Jerusalem, so daß der Nachhall des Vorhergehenden zugleich eine Einleitung des Folgenden bildet. **Sanballat**, der an der Spitze der Gegner gestanden zu haben scheint, war nach Kap. 3, 34 ein samaritanischer Häuptling, ja vielleicht sogar das oberste Haupt der Samaritaner; daß er ein besonders hohes Ansehn genoß, folgt auch aus dem Umstand, daß der Sohn des Hohenpriesters Jojada, Eljaschib's Enkel, sein Schwiegersohn wurde und zu ihm nach Samaria entfloh, Kap. 13, 28. **Der Horonit** heißt er an uns. St.

sicher nicht nach dem moabitischen Horonaim, Jes. 15, 5; Jer. 48, 34, wie die älteren Ausleger meinten; dann würde er als der Moabiter bezeichnet sein, — sondern nach Bethhoron, das früher zum Stamm Ephraim, Jos. 16, 3. 5; 18, 13; 21, 22, jetzt sicher, vergl. Kap. 3, 34, zu Samarien gehörte. Bethhoron liegt auf dem Wege, der von Jaffa über Lydda nach Jerusalem führt, nordwestlich von letzterem, und zwar da, wo nach den westlicheren Vorbergen die eigentliche Gebirgskette beginnt. Schon unten am Fuße derselben liegt das untere Bethhoron, heut zu Tage Beit Ur-et-Tahta; von da führt der historisch merkwürdige, steile und enge Paß, den in Josua's Zeit die Kanaaniter hinabflohen, in Sauls Zeit die Philister heraufzogen (vergl. Jos. 10, 10), nach dem oberen Bethhoron, dem heutigen Beit Ur-el-Foka hinauf. Wahrscheinlich hatte Sanballat hier seinen Sitz genommen, weil er von hier aus wie von einer hohen Warte das westliche Land überschauen und den Verkehr der Küste mit dem Innenlande bequem beherrschen konnte. Auf der ersten Felsenstufe, die von unten in einer kleinen halben Stunde erstiegen war, bemerkte Robinson noch die Grundmauern von großen Werkstücken, welche wahrscheinlich die Ueberbleibsel eines zur Vertheidigung des Passes erbauten Kastelles sind und jedenfalls auf die strategische Wichtigkeit des Platzes hinweisen. — **Tobijja** oder Tobias, **der Ammoniter**, war wahrscheinlich ein ammonitischer Anführer; jedenfalls hatte er Macht und Einfluß, wie das Ansehn beweist, das er nach Kap. 6, 17; 13, 4 in Jerusalem genoß. Weshalb er hier voran der Knecht, הָעֶבֶד, heißt, ist nicht klar. In den älteren Büchern heißen oft die Beamten eines Fürsten so, 1 Mos. 40, 20; 41, 10. 37; 1 Kön. 1, 47, aber auch noch Esth. 3, 3; 4, 11 u. a. Im Pred. S. 10, 6 wird darüber geklagt, daß Knechte zu Satrapen würden, und nach Klagel. 5, 8 war solche Erhebung auch schon chaldäische Sitte. Im Esra- und Nehemiabuch findet sich sonst zwar diese Bezeichnung nicht; indeß könnte sie auf Tobias im Unterschied von Sanballat, der wahrscheinlich nicht ein Beamter, ein Pecha, — der hieß nach Josephus Adaios, — sondern ein Häuptling war, angewandt sein. — רַע לָהֶם, es gereichte ihnen zum Verdruß (vergl. Kap. 13, 8), ist durch רָעָה גְדוֹלָה verstärkt, wie Jon. 4, 1. Das: **daß ein Mensch gekommen**, ist wohl einfach s. v. a.: daß jemand gekommen, vergl. 3 Mos. 1, 2. אָדָם steht nicht grade verächtlich (gegen Berth. und Keil). Uebrigens hatten beide, wie sich aus ihrer sonstigen Stellung zu Israel ergibt, gegen das Gute Israels nicht an sich etwas einzuwenden, sondern sofern sich Israel dadurch als Israel herausmachen und zu den Heiden in Gegensatz stellen konnte oder wollte.

V. 11—15. Wie Esra nach Esr. 8, 32, gewährte sich auch Nehemia in Jerusalem zunächst eine dreitägige Ruhe; er aber wohl auch deshalb, weil er da schon eher hoffen durfte, bei seinem ersten Werk unbemerkt zu bleiben. Dann aber machte er sich **bei Nacht** auf (V. 12), und zog **bei Nacht** aus dem Thalthor hinaus (V. 13), und stieg **bei Nacht** in der (Kidron-) Thalschlucht hinauf (V. 15), um ganz im geheimen eine genauere Kenntniß von dem Zustande der Stadtmauer zu bekommen. Es muß ein sehr beschwerlicher Weg gewesen sein, den er da **bei Nacht**, wie dreimal, sicher absichtlich, hervorgehoben wird, zurücklegte, und ein äußerst trauriger, ja schauriger Anblick muß sich ihm dargeboten haben, als er da bei Nacht die Mauer voller Risse und Lücken vor sich sah, ja zuletzt so viel Trümmer und Schutt aufgehäuft fand, daß er mit dem Reitthier nicht weiter vordringen konnte. Aber so geheimnißvoll, so vorsichtig mußte er verfahren, weil, wie sich schon aus der Voranstellung von V. 10 schließen läßt, von jenen Gegnern zu fürchten stand, daß sie, wenn sie von seinem Vorhaben rechtzeitig etwas erführen, hindernd eingreifen und selbst schon den betreffenden Gemeindebeschluß, auf den sie vermöge ihrer Verbindungen in Jerusalem leicht einwirken konnten, hintertreiben würden, vergl. zu V. 20. Und das machte ihm diesen Weg ohne Zweifel noch ganz besonders schwer, diesen Blick auf Jerusalem hin erst recht betrübend, daß die Stadt, die eine Königin der Städte hätte sein sollen und können, in solche Abhängigkeit und Niedrigkeit gerathen war. In der That, wenn irgend eine, war diese erste Situation von vornherein geeignet, dem Nehemia es recht schmerzlich zum Bewußtsein zu bringen, wie weit diese Gemeinde der Entronnenen immer noch davon entfernt war, dem exilischen Elend wirklich entronnen zu sein, wie hier im Grunde fast alles noch Schlaf und Tod, Grab und Verwesung war, und Morgen und Auferstehung noch erst kommen mußten. — **Männer nahm er nur wenig mit sich** und keinem theilte er mit, was ihm Gott ins Herz gab. מְעַט ist zu dem Plur. אֲנָשִׁים ähnlich lose hinzugefügt, wie z. B. Esr. 9, 8. Das Partiz. נֹתֵן wählt Nehemia, weil er sich unter einer noch fortdauernden göttlichen Einwirkung wußte. Der Ausdruck ist derselbe, wie Kap. 7, 5; Esr. 7, 27. — וָאֵצֵאָה mit ה hinten wie וְאֶתְּנָה in V. 1. **Das Thalthor** in V. 13, durch welches Nehemia hinauszog, entspricht etwa dem jetzigen Jaffathor auf der Westseite der Stadt; **die Drachenquelle**, gegen welche hin (אֶל-פְּנֵי ist nicht grade „nach", sondern „in der Richtung nach") er sich wandte, muß südlich davon und zwar in der Gegend des unteren Teiches, des Birket-es-Sultan gesucht werden, **das Düngerthor** führte auf diese Quelle hinaus, lag also noch auf der Westseite der Stadt, vergl. zu Kap. 3. Die Westmauer nach Süden zu nahm Nehemia zunächst in Augenschein, weil sie neben der Nordmauer der ganzen Terrainbeschaffenheit nach von der größten Wichtigkeit war und vielleicht am meisten gelitten hatte. Statt שֹׁבֵר, welches allerdings schon die Sept. lasen (καὶ ἦμην συντρίβων ἐν τῷ τείχει Ἱερουσαλήμ), welches auch Ewald (Gesch. IV

S. 196 „ich konnte durch die Mauer brechen") festhält, welches aber keinen erträglichen Sinn gibt, da ihm die Bedeutung: sich einen Weg bahnen, rein willkürlich beigelegt wird, ist, wie auch die Wortfolge in V. 15 lehrt, שִׁבֵּר zu lesen, welches nicht wenige Hdschr. und Ausgaben haben, welches nach R. Norzi auch Aben-Esra und Kimchi lasen. שָׂבַר ist hier aber mit dem aram. סבר (Dan. 7, 25) identisch, vergl. שְׂבַר Esth. 9, 1; Ps. 104, 27 u. a. Mit בְּ heißt es nicht: ausschauen, warten, hoffen, sondern: scharf betrachten. Statt אֲשֶׁר חֹמַ֥ת פָּרוּצִ֖ים vermuthet Hiller אֲשֶׁר חֹם מְפֹרָצִים (welche zerrissen, voller Risse waren), um sich das offene מ von חֹמַ zu erklären. מִפְרָץ ist auch Kap. 1, 3 gebraucht. — **Das Brunnenthor** in V. 14, nach welchem Nehemia hinüberzog, ist wahrscheinlich, wie sich das schon durch das Verb. עָבַר andeuten dürfte, nicht mehr in der West-, sondern der westlichen Südecke gegenüber in der Südostseite der Stadt zu suchen, vergl. zu Kap. 3. Der Königsteich, der in der Nähe gelegen haben muß, ist vielleicht mit dem Teiche Salomo's identisch, den Josephus (de bell. Jud. V, 4, 2) als zwischen der Quelle Siloa und dem Orte Ofla gelegen erwähnt. Robinson (Pal. II, S. 149. 159) und Thenius (Anhang zum Komment. zu den Büch. der Kön. S. 20) möchten ihn mit der heutigen Quelle der Jungfrau identifiziren, die (wie auch der Ort Ofla, vergl. zu Kap. 3) auf der Ostseite Ofels und zwar erst in einiger Entfernung von der Südspitze liegt; aber diese tief im Felsen liegende Quelle, zu welcher man jetzt auf 30 Stufen hinabsteigt, konnte füglich nicht als Teich bezeichnet werden. Wahrscheinlich ist er ähnlich wie der eigentliche Siloateich, (vergl. zu Kap. 3), allmählich verschüttet worden und so vollständig verschwunden, daß man bis jetzt noch keine Spur von ihm gefunden hat. Nehemia gelangte jedenfalls von der Ofelspitze aus zu dem östlich davon, von Norden her laufenden Kidronthal. Auf die Stelle etwa, an welcher die Südostecke der Tempelarea in das letztere hineinragt, bezieht sich die sofort hier folgende Bemerkung: **es war kein Raum für das Thier unter mir, hinüber zu gehen.** Mit dem נַחַל in V. 15 ist im Unterschied von dem גַּיְא in V. 13, dem Hinnomthale, nach 2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37 das Kidronbecken gemeint, das nördlicher gegen die Tempelarea hin (Robinf. II S. 35) „eine bloße Schlucht" ist, so daß der Weg hier besonders leicht durch die Trümmer der Mauer und Häuser verschüttet werden konnte. Hinübergehn oder- reiten wollte Nehemia hier von der Süd- nach der Nordseite. Da das Thier keinen Raum hatte, so kann mit dem וְאֶעֱלֶה nur gemeint sein: ich stieg zu Fuß hinan, und zwar längere Zeit darauf verwendend. Schon die Andeutung der längeren Zeitdauer, die in der Partizipial-Umschreibung liegt, führt darauf, daß Nehemia das ganze Kidron- oder Josaphatthal hinaufstieg bis zum nördlichen Ende der Stadt, und daß er demgemäß auch die Nordseite besichtigte. War doch auch gerade die nördliche Mauer sehr wichtig. Das: **und ich kehrte zurück und kam ein durch das Thalthor** heißt also nicht: ich kehrte im Kidronthale um, um auf demselben Wege, auf dem ich gekommen war, zurückzugehen (so ältere Ausleger), sondern: ich wandte mich von dem Nordostende der Stadt und ihrer Mauer nördlich herum wieder demselben Thore zu, von dem ich ausgegangen war (so Berth.) Wahrscheinlich geht Nehemia über diesen nördlichen Rückweg deshalb schneller hinweg, weil er am wenigsten beschwerlich war. Daß er ihn aber völlig übergangen, daß er das וָאָבוֹא dem וָאָשׁוּב blos adverbialiter vorgesetzt haben sollte, so daß sich an den Weg im Kidronthal ganz unmittelbar anschlösse: und ich kam wieder in das Thalthor ein (Keil), ist undenkbar. Das erste שׁוּב drückt das Zurückkehren nach dem Ausgangsthor, das zweite selbstverständlich das Heimkehren nach Hause aus.

V. 16—18. Nach der Besichtigung der Mauer führte Nehemia den Entschluß, dieselbe wiederherzustellen, herbei, ehe er noch privatim zu jemand darüber gesprochen hatte. Der 16. V.: **die Vorsteher wußten nicht, wohin ich ging, u. s. w.,** ist, wie aus der Voranstellung des Nomens und dem folg. Perfektum erhellt, vergl. 1 Mos. 1, 2; 3, 1 u. a., als ein das Folgende einleitender Umstandssatz gedacht; der Sinn ist also nicht: die Vorsteher wußten während meiner Besichtigung nichts davon (Keil), — dies ist schon durch das Vorhergehende hinreichend negirt, — sondern: sie wußten noch nichts davon, als es zur Berathung kam. Auf diesen Termin geht sicher auch עַד־כֵּן in der zweiten Vershälfte, mit עַד־כֹּה 2 Mos. 7, 16 und עַד־בְּעֵת Esr. 5, 16 gleichbedeutend. — Die סְגָנִים unterscheiden sich wahrscheinlich als die eigentlichen Vorsteher der Stadt, als die Magistratspersonen, von den חֹרִים als den Edelen oder Angesehenen im allgemeinen; letztere kommen besonders bei Nehemia und zwar meistens neben den סְגָנִים vor, vgl. Kap. 4, 13. 14; 5, 7; 6, 17; 7, 5. 13. 17, wie in Esr. 9, 2 חַשְׂרִים. Die עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה (für עָשָׂר wie Esr. 3, 9), die Schaffner des Werks, sind hier nicht, wie im Esrabuch die Schaffner des Tempelbaus, sondern die, denen der Mauerbau, wenn er unternommen wurde, zumeist oblag. — V. 17. Wahrscheinlich bald nach der nächtlichen Besichtigung der Mauer sprach Nehemia dann zu ihnen, und zwar ohne Zweifel öffentlich, in einer Volksversammlung: **ihr seht, — — daß Jerusalem wüste liegt.** Er meint damit natürlich nicht blos den schlechten Zustand der Mauer (ebenso wenig wie in V. 3), aber eine Folge desselben, so daß er die Ausbesserung der Mauer als ein hauptsächliches Gegenmittel, wenigstens als eine hauptsächliche Vorbedingung der Abhülfe empfehlen kann. — V. 18. Zur Ermuthigung seiner Zuhörer zeigte er ihnen zugleich **die Hand Gottes an, daß sie gut über ihm,** d. h. die Beweise, durch welche Gott schon zu erkennen gegeben hatte, daß er mit ihm sei,

besonders auch den Umstand, daß der König ihn mit Wohlwollen beurlaubt und unterstützt hatte. **Und auch die Worte des Königs, welche er zu mir gesprochen,** welche in V. 8 zwar nicht angeführt sind, aber vorausgesetzt werden. — So erklärten sich denn die Hörer bereit, sein Vorhaben zu dem ihrigen zu machen. **Sie kräftigten ihre Hände zum Guten,** s. v. a. sie faßten das gute Werk kräftig an.

V. 19 u. 20. Was aber nach V. 10 vorauszusehen war, trat nunmehr wirklich ein. Sanballat und Tobija und dazu Geschem, der Araber, suchten das Werk zu hintertreiben, und zwar durch höhnende Verdächtigung; indeß kamen sie jetzt, da der Gemeindebeschluß schon herbeigeführt war, zu spät. **Geschem, der Araber,** der in Kap. 6, 1. 2; 6, 6 nach einer in dem nördlichen Arabien gewöhnlichen Aussprache (vgl. Tuch, Ztschr. der D.-M.-G. 1849, S. 139) גַּשְׁמוּ heißt, war ohne Zweifel der Häuptling eines in der Nähe Jerusalems, wahrscheinlich im südlichen Judäa wohnenden arabischen Stammes; vgl. Kap. 4, 1. Hohn und Verachtung lag in den Worten, die von ihnen hier angeführt werden, ohne Zweifel selber: **Was hat es mit dieser Sache auf sich, die ihr unternehmt, seid ihr etwa gegen den König in Empörung begriffen?** aber nicht so, als hätten sie damit sagen wollen, daß ihnen die Kraft zu ihrem Unternehmen fehlen werde (Berth., Keil); davon deutet sich doch hier gar nichts an; anders verhält es sich Kap. 3, 34. 35, sondern sie meinen, daß sie keinen andern reellen, vernünftigen Zweck haben könnten; der Zweck, sich von ihren Nachbaren abzusondern, sich ihnen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zu sichern u. drgl., wäre zu thöricht; ihre einzig reelle Absicht könne, wenn sie überhaupt eine hätten, nur verderbliche Empörung sein; vgl. Kap. 6, 6 und Esr. 4, 14 ff. — Eben deshalb antwortet ihnen Nehemia in V. 20 nicht allein: **Der Gott des Himmels wird es uns gelingen lassen,** — nämlich trotz eurer feindseligen Anstrengungen gegen uns (הִצְלִיחַ mit ל wie Kap. 1, 21), sondern auch: **Ihr aber habt keinen Theil, noch Recht, noch Gedächtniß in Jerusalem,** s. v. a. ihr habt keinen Anspruch darauf, euch bei uns in Jerusalem einmischen und einnisten zu dürfen. צְדָקָה wie 2 Sam. 19, 29.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—9. 1. Was war doch aus jenem herrlichen Reiche, welches wie kein anderes für dasjenige des allein wahren Gottes gegolten, welches daher auch so vielen, die in ihm lebten, und zwar nicht blos den fleischlich Sicheren, sondern auch den tiefer Blickenden, ja den Propheten selber unzerstörbar geschienen hatte, geworden! Die Geschicke dieses Reiches waren, so schien es, abhängig geworden von den Launen eines heidnischen Königs; das Volk desselben lag, über die Erde hin zerstreut und fast flüchtig geworden, am Boden und schien sich weder hier noch da aus seiner Ohnmacht erholen zu können, und Nehemia in seiner allerdings hohen, aber doch auch nur knechtischen Stellung wagte mit seiner Bitte für Jerusalem nicht eher hervorzukommen, als bis er etwa bei günstiger Gelegenheit vom König ermuntert würde. Welcher Kontrast zwischen jener Idee, wie sie einst in der Anschauung der höchsten und besten Geister, ja der Propheten selber gelebt hatte, und dieser erbärmlichen Wirklichkeit, wie sie sich nun immer aufs neue fast mit grinsendem Spotte den Strebsamen entgegenstellte. Diese Wirklichkeit war fast allzusehr dazu angethan, jene Idee, obwohl sie oft genug nicht als ein Menschen-, sondern als ein Gottesgedanke hervorgetreten war, als ein leeres Phantom erscheinen zu lassen. Und dennoch wollte der Herr, der König seines Reiches, gerade jetzt seine schönsten Triumphe feiern. Ein hoher Triumph war es für ihn ja schon, daß er sein Volk, dies Volk von hartem Nacken und eherner Stirn, das so sehr dazu hinneigte, sich selbst zu erheben, klug und groß in seinen Augen zu sein, endlich geniedrigt und zum Bewußtsein seiner Hülfsbedürftigkeit und Ohnmacht gebracht, daß er dies Volk, dessen Hoffnungen immer wieder, selbst wenn sie einen höhern und edlern Flug nahmen, das Irdische mit einzumischen, und himmlische, geistliche Güter in der Gestalt von politischer Macht und Herrlichkeit zu fassen Gefahr liefen, wenigstens für jetzt auf politische Größe und selbst auf äußere Selbständigkeit verzichten gelehrt hatte; — ein besonders hoher Triumph ferner, daß es ihm, trotz aller Selbstgerechtigkeit, die so vielen eigen war (vgl. Jes. 58 und Mal. 3), dennoch gelang, für so manchen das immer klarer und gewisser werden zu lassen, daß an dem ganzen Elend ganz allein die Sünde des Volkes schuld sei, und daß er, der Erhabene, der da throne auf dem hohen Himmelsbogen, vor dem alle Menschen wie Heuschrecken seien (Jes. 40, 22), nach der Tilgung der Sünde nicht die geringste Mühe haben werde, sein Reich in nie gewohnter Herrlichkeit wieder aufzurichten, — ein ebenso hoher Triumph endlich, daß es dahin kam, daß sich in diesem Volke, welches sonst so geneigt gewesen war, von ihm abzufallen, gerade jetzt, wo seine Gemeinde und seine Sache, ja wo er selber so leicht hätte verächtlich erscheinen können, so mancher wahrhaft treue Anbeter und selbst am heidnischen Königshofe ein Nehemia aufs festeste an ihn anklammerte und unter allen Umständen vor allem ihn als eine unentbehrliche Quelle des Heils festhalten wollte. In dem allen lag ein Beweis für die Macht des Himmlischen über das Irdische, die sich geltend machen würde, so lange es noch Menschenherzen gäbe, wie er stärker nicht geführt werden konnte.

2. Die wahre Liebe zur Gemeinde des Herrn, wie sie den Nehemia auszeichnet, wartet wohl demüthig und bescheiden, bis sie eine günstige Gelegenheit, sich zu äußern, findet; aber sie ermattet nicht. Wie gut es Nehemia an seinem Theile auch geht, so hat er doch kein Genüge daran; seine guten Verhältnisse machen ihn für die arme, jerusalemitische Gemeinde

nicht zu vornehm; er vergißt ihrer nicht, sondern trauert desto mehr, je länger er es anstehen lassen muß, ihr zu helfen. Und als endlich der ersehnte Augenblick gekommen ist, da steht er nicht an, seine Zugehörigkeit zu ihr und seine Liebe zu der Stadt der Väter offen zu bekennen. Freilich konnte er es ja einem heidnischen König nicht vollständig klar machen, was er an Jerusalem als an der Stadt seines Gottes, als an dem Herd, auf dem noch immer die Glut glimmte, die einst zu dem mächtigsten Feuer auflodern sollte, hatte. Aber was für den König in dieser Beziehung am zugänglichsten und begreiflichsten sein muß, daß Jerusalem der Ort der Gräber seiner Väter ist und daß er demnach eine Vorliebe für diese Stadt hat, daß er am liebsten sein möchte, wo seine Väter gewesen sind, das spricht er ohne falsche Scheu offen aus.

Zu V. 4. Was wäre natürlicher als daß es hieße: Der König sprach zu mir, um was bittest du, und ich bat ihn u. s. w. Nachdem es erst einmal so weit gekommen war, daß der König die Bitte hören wollte, hätte sie Nehemia auch, möchte wohl fast jeder glauben, ohne Zaudern aussprechen müssen. Aber statt: und ich bat ihn, heißt es: und ich betete zu dem Gott des Himmels. Die treue, in rechter Gottesfurcht und festem Glauben gegründete Liebe zur Gemeinde weiß, daß sie ohne den, der die Herzen wie Wasserbäche lenkt und auch die Entschließungen der Fürsten leitet, nichts, mit ihm aber alles auszurichten vermag. Sie hat daher auch noch in dem entscheidenden Augenblick, wo sich andere vom Worte des Königs leicht hätten verwirren oder doch zu sehr hätten hinnehmen lassen, Ruhe genug zum betenden Aufblicke nach oben, und dann desto mehr Freudigkeit, ja Kühnheit, den irdischen Machthaber um alles zu bitten, was nöthig oder wünschenswerth sein mag. Ihr Gottvertrauen macht es ihr gewiß, daß sie die Erfüllung ihres Verlangens zuletzt irgendwie erreichen, daß der Herr, der seine Gemeinde und seine Sache nicht im Stiche lassen kann, irgendwie helfen wird.

Zu V. 10. Es hat seinen guten Grund, daß die Feinde, welche in der nacherilischen Zeit von Serubabel ab der Gemeinde wieder und wieder entgegentraten und in der Gestalt der Samaritaner fortan recht eigentlich ihre Todfeinde wurden, nicht politische Mächte waren, die zu ihr von vornherein und auch äußerlich in einem ausgesprochenen Gegensatz gestanden hätten, sondern Menschen, die mit ihr scheinbar zusammenhalten wollten, mit einzelnen in ihr auch wirklich ein Freundschaftsverhältniß hatten. Die politischen Mächte als solche lassen ihren Gegensatz fallen, sobald die Gemeinde nicht mehr den Anspruch auf politische Selbständigkeit und Bedeutung erhebt. Feinde sind ihr dann nur noch diejenigen, welche es nicht ertragen können, daß sie in religiöser Beziehung, daß sie innerlich etwas Besonderes sein, ihre Eigenthümlichkeit haben, ihre besondern Güter besitzen, pflegen und wahren will. Aber die Feindschaft dieser letzteren ist nicht weniger gefährlich und scharf; im Gegentheil, sie geht bei weitem mehr als die politische von einer wahrhaft feindlichen Gesinnung aus und richtet sich viel entschiedener gerade gegen die höheren Bestrebungen der Gemeinde, welche für die politischen Mächte als solche gleichgültiger waren. Die Menschen, in denen diese Feindschaft erwacht, sind in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden, aber sie sind in allen Zeiten da und der Gegensatz gegen dasjenige, was die Gemeinde von der Welt unterscheidet, ist ihnen allen eigen. Sie haben nun einmal für die höheren Aufgaben derselben kein Interesse und kein Verständniß; sie verachten ihre Güter und Vorzüge als etwas Eitles und befreunden sich nur mit denjenigen in ihr, welche im Grunde ihres Herzens lau oder gar schon abtrünnig sind. Was sie gegen Nehemia vorbrachten, als er daran ging, die Mauern wieder herzustellen, hinter denen die Gemeinde sich und ihr Bestes schützen sollte, das haben sie noch immer gegen diejenigen in Bereitschaft, welche die eigenthümlichen Güter der Gemeinde umschirmen und pflegen: sie seien Empörer, herrschsüchtige Naturen, Friedensstörer und würden der Gemeinde nicht Nutzen, sondern Verderben bereiten. Heutzutage fügen sie hinzu, daß man durch die Aufrichtung der Schranken nur dazu beitrage, daß die Gemeinde in Beschränktheit, Unwissenheit und Barbarei gerathe und darin versumpfe; die rechten Propheten, denen man folgen müsse, seien sie selbst; sie nur, die doch in Wahrheit des eigentlichsten Sinnes für das Geistige, Ideale, Wahre und Schöne entbehren, der sich ja immer nur da regt, wo Sinn für den Urquell von alledem ist, seien die Repräsentanten der Kultur und Bildung. — So wenig wir uns nach alledem über das immer neue Auftauchen solcher Erscheinungen, die uns recht eigentlich an die Pseudopropheten in Schafskleidern erinnern, wundern dürfen, so sehr müssen wir doch gegen sie auf der Hut sein und all die Vorsicht gebrauchen, die schon ein Nehemia als ein treffliches Vorbild angewandt hat.

Zu V. 11—18. 1. Wenn ein christlicher Pilger nach dem heiligen Lande kommt und da nun vor allem auch nach der Stelle gelangt, wo er sie vor sich liegen sieht, die Stadt, wo einst David seine Psalmen gedichtet und Israel seine lieblichen Gottesdienste gefeiert, wo der wahre Gott Jahrhunderte lang die einzige Stätte seiner Anbetung gehabt und Gottes Sohn gelebt und gelitten hat, — im tiefsten Grunde seines Herzens hoffend, daß trotz aller Gerichte, die über sie gekommen sind, von ihrer einstigen Schöne und Herrlichkeit doch noch irgend etwas zu entdecken sein werde, so mag auch er durch den Anblick der traurigen Wirklichkeit leicht bitter enttäuscht werden. Aber fast noch mehr mußte Nehemia, welchem Jerusalem als die Stadt seiner Väter und als der Ort seiner Volksgenossen ohne Zweifel doch noch unmittelbarer am Herzen lag, von diesem Anblick betrübt werden. Welche Gefühle werden sich seiner bemächtigt haben, als er um ihrer Feinde willen die Nacht dazu erwählen mußte, ihre Mauern zu besichtigen, und als er sie nun so preis-

gegeben, so schutzlos und so wüste, von Trümmerhaufen umgeben daliegen sah. Es war eben Nacht, und Nacht schien fast in jedem Sinne auf dieser so schwachen, von den Nachbaren verachteten und verhöhnten Gemeinde zu lagern. Wie hätte es mit ihr so anders stehen können, ja stehen sollen! Sie, die eine der niedrigsten Mägde geworden, hätte die erhabenste Königin sein sollen! Dennoch aber ließ er den Muth nicht sinken. Ob er es schon ahnte, daß es die Bestimmung dieser Gemeinde überhaupt nicht sei, eine äußerliche Herrlichkeit zu entfalten, daß sie vielmehr die höhere Aufgabe einer innerlichen geistigen Kraftentfaltung habe? Jedenfalls verhielt es sich so, und gerade diese Zustände waren dazu geordnet, die Gemeinde immer mehr an diesen Gedanken zu gewöhnen, sie auch immer entschiedener auf eine innerliche Wirkungsweise hinzudrängen. So dürfen denn aber noch vielweniger wir Christen kleingläubig werden, wenn die Kirche wieder einmal in so ganz besonders hohem Grade arm und schwach erscheint und in die Knechtsgestalt ihres Hauptes eingekleidet wird; es liegen erst recht auch für uns Mahnungen darin, und nehmen wir dieselben zu Herzen, so ergeben sich auch sofort die Verheißungen, die damit verbunden sind. Es heißt auch für uns immer wieder: Fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben, Luk. 12, 32.

2. An Nehemia läßt sich die rechte Art eines guten, frommen Eifers erkennen. Trotz seines Eifers übereilt er nichts; vorsichtig genug beherzigt er, daß ein Sanballat und Aehnliche ihm Hindernisse in den Weg legen, daß sie wohl gar auf die Oberen Jerusalems Einfluß gewinnen und seine Pläne vereiteln könnten. Er hält sein Vorhaben geheim und thut, was er zunächst vorbereitend thun muß, im Verborgenen. Aber all seine Bedächtigkeit verringert nicht seinen Eifer. Er steht in der Nacht auf und setzt sich mit wenigen Begleitern den Gefahren der Einsamkeit aus. Er macht einen mühsamen Weg um das ganze Jerusalem herum. Und wie groß und schwer auch die Arbeit erscheinen mag, die zur Erreichung des Zieles nöthig ist, er läßt sich dennoch nicht zurückschrecken. Sein Eifer und seine Liebe wissen eine Hülfe zu finden, der gegenüber die Schwierigkeit des Werks doch nicht zu groß erscheint. Und seine Ueberzeugung, daß das Werk zu Stande kommen muß, seine Begeisterung vermag dann auch in der Berathung die Einwohner Jerusalems und ihre Oberen zu einem einmüthigen Entschluß mitfortzureißen. Wahrlich, es stände wohl um die Gemeinde des Herrn, wenn solcher mit Vorsicht gepaarte und nichtsdestoweniger durchdauernde Eifer ihre Oberen stets und besonders in Beziehung auf die geistlichen Aufgaben beseelte.

Zu V. 19 u. 20. Wenn die weltlich Gesinnten von dem Entschluß der Besseren, ein Werk zur Sicherung und Förderung der Gemeinde zu unternehmen, überrascht werden, so spotten und höhnen sie, und thun so, als wenn das Werk etwas ganz Thörichtes wäre, ja im Grunde nur einen schlechten, verderblichen Zweck haben könnte, um die Betreffenden womöglich von der Ausführung desselben zurückzuhalten. Aber diejenigen, die es mit dem Wohl der Gemeinde ernst meinen, sollten vielmehr bedenken, daß die Welt, sofern sie nun einmal gegensätzlich gesonnen ist, nicht anders kann, daß eben deshalb aber auch ihr Hohn und ihre Einreden bedeutungslos sind. Nicht die Meinung der Welt, mag sie auch noch so klug scheinen, sondern der Wille Gottes muß der Stern sein, nach welchem sie den Lauf ihres Schiffleins richtet, und nicht darauf kommt es an, mit den weltlich Gesinnten nicht auseinanderzugehen, sondern im Gegentheil, die der Gemeinde gebührende Eigenthümlichkeit und Schöne zu einer möglichst vollkommenen Darstellung zu bringen, um alle diejenigen, die noch irgendwelche Empfänglichkeit dafür haben, dadurch desto sicherer zu gewinnen.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—9. Die Liebe zu dem leidenden Jerusalem: 1) Ihre Trauer (V. 1 u. 2), — trotz persönlichen Wohlergehens, ja inmitten der Freuden des königlichen Gelages; 2) ihr Bekenntniß (V. 3) — sie schämt sich nicht der Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn, schämt sich auch der armen Brüder nicht, sondern spricht sich aufrichtig als Liebe aus, und zwar trotz der Gefahr, in sehr bedenklicher Weise zu mißfallen; 3) ihre Bitte (V. 4 u. 5), — sie bittet um Hülfe, und zwar zuerst Gott den Herrn, dann auch die Menschen, besonders aber um Erlaubniß, selber helfen zu dürfen und zwar mit Selbstverleugnung; 4) ihre Freude (V. 6—9), — sie wird nicht blos erhört, sondern erhält fast mehr, als sie erwarten durfte. Brentius: Haec enim est vera amicitia, quae in afflictionibus perdurat. — Exemplum imitandum: si quid petendum est ab homine, primum a Deo petamus, qui hominis cor nobis amicum reddere potest. Starke: Mit Fürsten von wichtigen Sachen, die dazu nicht anmuthig sind, reden, erfordert große Vorsichtigkeit, 2 Sam. 14, 2 ff. O Seele, nimmt ein heidnischer Herr eines Dieners Bekümmerniß so zärtlich zu Herzen, wie sollte denn nicht vielmehr der Vater der Barmherzigkeit deine Kümmernisse sich zu Herzen gehen lassen: Jer. 31, 20. 25. Der Frommen Seufzer sind vor Gott kräftige Gebete, Ps. 12, 6. — Furchtsamen Supplikanten soll man nicht noch mehrere Furcht einjagen, sondern ihrer Bitte bald durch eine wohlthätige Gütigkeit aufhelfen, Matth. 5, 32; Röm. 12, 8. Fürsten und Herren sollen ihre klagenden Unterthanen gern hören und ihnen nach Möglichkeit willfahren, 2 Sam. 3, 16 f. — Gott gibt nach seiner großen Güte mehr als wir hoffen oder begehren dürfen, Eph. 3, 20; 1 Kön. 3, 13.

Oder: Die Trauer über das leidende Jerusalem: 1) trotz des eigenen Wohlergehens, 2) wegen der traurigen Zustände der Gemeinde, 3) vor denen, die helfen können und gewonnen werden müssen. — Oder: Die Selbstverleugnung eines Patrioten: 1) er trauert trotz des eigenen Wohlergehens über das Unglück seines Landes; 2) er setzt seine Stellung aufs Spiel, durch ein offenherziges Bekenntniß; 3) er wünscht seine Stellung aufzugeben, um

seinem Vaterland zu helfen. Starke: Es ist eine Anzeigung eines gottlosen Gemüths, wenn man sein Vaterland nichts achtet, aber ein rechtes Bubenstück, wenn man demselben noch dazu begehrt zu schaden, 2 Makk. 5, 8.

Ueber V. 10. Das Verhalten der weltlich Gesinnten gegen die Gemeinde des Herrn: 1) ihre Weitherzigkeit, — Sanballat und Tobia hielten Freundschaft mit den Jerusalemiten, vgl. Kap. 6, 10. 17; 13, 4—9. 28; — 2) ihre Engherzigkeit, sie können es nicht ertragen, daß jemand das Wohl der Gemeinde als solcher zu fördern sucht. Beda V.: Notanda animarum rerumque diversitas, quia supra quidem dicti sunt hi, qui remanserunt de captivitate in Juda, in afflictione magna et opprobrio fuisse; sed et Nehemiam longum cum fletu et precibus duxisse jejunium, eo quod muros Hierusalem dissipatos, et portae illius essent igne combustae, — et nunc versa vice hostes ejusdem sanctae civitatis contristati et in afflictione sunt magna constituti, eo quod aedificia illius restauranda.. Unde colligendum, etiam in hac vita sententiam domini posse compleri, qui cum dixisset: Amen, amen, dico vobis, quia plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit, vos autem contristabimini, continuo subjecit: Sed tristitia vestra vertetur in gaudium.

Ueber V. 11—18. Der rechte Eifer für die Sache Gottes: 1) er sieht sich vor (V. 11 u. 12), — eilt mit Weile, weil Gefahren drohen; 2) er sieht sich um (V. 13—15), um die Schwierigkeit des auszurichtenden Werkes hinreichend zu würdigen; 3) er sieht und weist nach oben (V. 17 und 18) — auf Gottes Hülfe, auf die Hand Gottes, welche gut über ihm, und bringt daher auch bei denen, die mitwirken müssen, durch. — Beda V.: Diversa urbis destructae loca lustrando pervagatur... Sic et doctorum est spiritualium, saepius nocte surgere ac solerte indagine statum sanctae ecclesiae quiescentibus ceteris inspicere, ut vigilanter inquirant, qualiter ea, quae vitiorum bellis ...dejecta sunt, castigando emendent et erigant. Starke: Wenn man fügliche Mittel zu Vermeidung der Gefahr an der Hand haben kann, soll man dieselbigen nicht verachten, Jos. 2, 15; 2 Kor. 11, 33. Wenn uns von der Obrigkeit etwas aus Gnaden verwilligt wird, soll man solches Gott zuschreiben. Wenn man etwas Großes ausrichten will, soll man es geheim halten, 1 Sam. 14, 1. Wenn die Kirche schläft, so erweckt Gott fromme Leute, die für derselben Wohlfahrt wachen und arbeiten. Reden hat seine Zeit und Schweigen hat auch seine Zeit. Wohl angefangen, ist halb gewonnen.

Ueber V. 19 u. 20. Wie haben wir uns bei der Arbeit für das Reich Gottes zu den Einreden der Welt zu stellen? 1) Wir müssen auf Hohn, Verachtung und Beängstigung gefaßt sein, — die weltlich Gesinnten halten den Zweck, den wir wirklich haben, für thöricht, da er ihnen zu hoch ist, sie trauen uns daher einen andern Zweck zu, der uns fern liegt, und geben unserer Thätigkeit dadurch ein sehr bedenkliches Ansehen; 2) wir dürfen dem aber keine Bedeutung beilegen, — was sie für thöricht ansehen, ist nun einmal unsere höchste Aufgabe, nämlich daß wir uns von der Welt unbefleckt erhalten, ihnen also, sofern sie Welt sind, keinen Theil und kein Recht in unsrer Gemeinschaft zugestehen.

Ueber V. 17—20. Die Mahnung, das Reich Gottes zu bauen. 1) Sie klagt, — ihr seht das Unglück u. s. w., denn sie findet immer wieder Ursach dazu, aber nur um zu der Forderung überzugehen: kommt laßt uns bauen, und stützt sich auf die bisherigen Erweisungen des Herrn, der auch die Könige der Erde seinen Zwecken dienstbar zu machen gewußt hat. 2) Sie regt den Spott und die Verdächtigungen der Welt auf, aber überwindet sie durch die Verweisung auf den Gott des Himmels, der es den Seinigen gelingen, der die Bösen dagegen nicht aufkommen läßt. Beda V.: Doctores sancti, immo omnes, qui zelo Dei fervent, in afflictione sunt maxima, quamdiu Hierusalem, hoc est, visionem pacis, quam nobis Dominus reliquit et commendavit, per bella dissensionum cernunt esse desertam, et portas virtutum, quas juxta Esaiam laudatio occupare debuerat, praevalentibus inferorum portis, dejectas atque opprobrio habitas contuentur. — Starke: Es ist ein gutes Zeichen, wenn neidische Leute ein Werk anfeinden: denn daher hat man abzunehmen, daß es den Teufel verdrieße und das macht uns desto freudiger, 1 Mos. 37, 4; 1 Sam. 17, 28. — Der Teufel feiert nicht; darum wenn er nichts thätlich wider die Kinder Gottes vornehmen kann, so gebraucht er die giftigen Zungen: doch wer Gott fürchtet, hat eine sichere Festung, Sir. 14, 26. 31. — Im Vertrauen auf Gott soll man beständig sein und sich nichts abwenden lassen.

C. Jede Familie der Gemeinde übernimmt einen Theil der Arbeit. Sanballat und Tobia spotten umsonst (Kap. 3, 1—38).

I. Die verschiedenen Antheile der einzelnen Familien (V. 1—32).

1 Und Eljaschib, der Hohepriester, und seine Brüder, die Priester, machten sich auf und
bauten das Schafthor; sie heiligten es und setzten seine Thüren ein, bis zum Hunderthurm,
2 den sie noch heiligten, bis zum Thurm Hananeel. *Neben ihnen aber bauten die Männer von
3 Jericho, und daneben baute Saccur, der Sohn Imri's. *Und das Fischthor bauten die Kinder von Hassenaa; sie verbälkten es und setzten seine Thüren ein, seine Klammern und Riegel.
4 *Und zu ihrer Seite besserte aus Meremoth, der Sohn Urijja's, des Sohnes Hakkoz', und daneben besserte aus Meschullam, der Sohn Berekja's, des Sohnes Meschezabeels, und
5 daneben besserte aus Zadok, der Sohn Baana's. *Und neben ihnen besserten die von Thekoa
6 aus, und ihre Edlen brachten ihren Hals nicht in den Dienst ihrer Herren. *Das Thor der

Altstadt aber besserten aus Jojada, der Sohn Paseah's, und Meschullam, der Sohn Besod-
ja's; sie verbälkten es und setzten seine Thüren ein, und seine Klammern und Riegel. *Und 7
neben ihnen besserten aus Melatja, der Gibeonit, und Jadon, der Meronothit, mit den Män-
nern von Gibeon und Mizpa, im Namen des Amtsstuhles des Landpflegers jenseits des
Stroms. *Daneben besserte aus Uzziel, der Sohn Harhaja's mit den Goldschmelzern, und 8
daneben besserte aus Hananja, der Genosse der Salbenmischer; sie ließen aber ab von Jeru-
salem bis zur breiten Mauer. *Und daneben besserte aus Refaja, der Sohn Hurs, der Oberste 9
des halben Landbezirks von Jerusalem. *Daneben besserte aus Jedaja, der Sohn Harumafs, 10
und zwar seinem Hause gegenüber; daneben besserte aus Hattusch, der Sohn Haschabneja's.
*Eine zweite Strecke besserte aus Malkijja, der Sohn Harims, und Haschschub, der Sohn 11
Pachat-Moabs, und auch den Oefenthurm. *Daneben besserte aus Schallum, der Sohn des 12
Hallohesch, der Oberste des halben Landbezirks von Jerusalem, gemeinsam mit seinen Tochter-
städten. *Das Thalthor aber besserten aus Hanun und die Bewohner von Zanoah; sie bauten 13
es aus und setzten seine Thüren, seine Klammern und Riegel ein, und tausend Ellen von der
Mauer bis an das Düngerthor. *Das Düngerthor aber besserte aus Malkijjah, der Sohn 14
Rekabs, der Oberste des Bezirkes von Beth-Hackerem; er baute es aus und setzte seine Thüren,
Klammern und Riegel ein. *Das Brunnenthor aber besserte aus Schallun, der Sohn des 15
Kolchoseh, der Oberste des Bezirkes von Mizpa; er baute es aus und überdachte es und setzte
seine Thüren, Klammern und Riegel ein, und dazu die Mauer des Teiches Siloah bei dem
Königsgarten bis an die Stufen, die aus der Davidsstadt herabführen. *Nach ihm besserte 16
aus Nehemia, der Sohn des Azbuk, der Oberste des halben Bezirkes von Bethsur, bis gegen-
über den Davidsgräbern, und bis zu dem Teich, dem künstlichen, bis an das Haus der Helden.
*Nach ihm besserten aus die Leviten, besonders Rehum, der Sohn Bani's; neben ihm besserte 17
aus Haschabja, der Oberste des halben Bezirkes von Kegila im Namen seines Bezirks. *Nach 18
ihm besserten aus ihre Brüder, voran Bavvai, der Sohn Henadads, der Oberste des andern
halben Bezirkes von Kegila. *Und daneben besserte aus Ezer, der Sohn Jeschua's, der Oberste 19
von Mizpa, eine zweite Strecke, da gegenüber, wo das Rüsthaus des Winkels aufsteigt.
*Nach ihm, den Berg hinauf[1]), besserte aus Baruch, der Sohn Zabbai's, eine zweite Strecke, 20
von dem Winkel bis zur Thür des Hauses Eljaschib's, des Hohenpriesters. *Nach ihm besserte 21
aus Meremoth, der Sohn Urijja's, Sohnes Hakkoz', eine zweite Strecke, von der Thür
des Hauses Eljaschib's bis zum Ende des Hauses Eljaschib's. *Und nach ihm besserten aus 22
die Priester, die Männer der Aue. *Darnach besserten aus Benjamin und Haschschub, ihrem 23
Hause gegenüber, darnach besserte aus Azarja, der Sohn Maaseja's, des Sohnes Ananja's,
neben seinem Hause. *Nach ihm besserte aus Binnui, der Sohn Henadad's, eine zweite Strecke, 24
vom Hause Azarja's bis zum Winkel und bis zu der Ecke. *Palal, der Sohn Uzai's, gegen- 25
über dem Winkel und dem Thurm, der da hervortritt aus dem Königshause, dem hohen, wel-
cher bei dem Gefängnißhofe; nach ihm Pedaja, der Sohn des Pareosch. *Die Tempeldiener 26
aber hatten ihre Wohnung auf dem Ofel bis gegenüber dem Wasserthor ostwärts, und dem
Thurm, der da hervortritt. *Darnach besserten aus die von Thekoa, eine zweite Strecke, 27
gegenüber dem großen Thurm, der da hervortritt, und bis an die Mauer des Ofel. *Von 28
dem Roßthor ab besserten aus die Priester, jeder seinem Hause gegenüber. *Darnach besserte 29
aus Zadok, der Sohn Immers, seinem Haus gegenüber, und nach ihm besserte aus Schemaja,
der Sohn Schekanja's, der Hüter des Ostthors. *Nach ihm besserte aus Hananja, der Sohn 30
Schelemja's, und Hanun, der Sohn Zalafs, der sechste, eine zweite Strecke; darnach besserte
aus Meschullam, der Sohn Berekja's, seiner Zelle gegenüber. *Darnach besserte aus Mal- 31
kijja, der Genosse der Goldschmelzer, bis zu dem Hause der Tempeldiener und Gewürzkrämer,
gegenüber dem Aufsichtsthor und bis zu dem Obergemach der Ecke. *Zwischen dem Ober- 32
gemach der Ecke aber und dem Schafthor besserten aus die Goldschmelzer und Gewürzkrämer.

II. Sanballats und Tobia's Spott und Nehemia's Gebet (V. 33—38).

Da aber Sanballat hörte, daß wir die Mauer bauten, ward er zornig und sehr entrüstet, 33
und spottete über die Juden. *Und sprach vor seinen Brüdern und der Kriegsmacht Sama- 34
ria's: Was unternehmen die schwindsüchtigen Juden? Werden sie es ihnen überlassen, werden

[1]) Wahrscheinlich ist תַּחְתָּה statt תַּחְתָּרָה zu lesen, vgl. zu V. 20.

sie opfern, werden sie es des Tags vollenden? Werden sie die Steine aus den Schutthaufen
35 wiederbeleben, da sie doch verbrannt sind? *Und Tobia, der Ammoniter, stand neben ihm
und sprach: Ob sie auch bauen, wenn ein Fuchs hinaufsteigt, so macht er eine Lücke in ihrer
36 Steinmauer. *Höre, unser Gott, wie verachtet wir sind, und vergilt ihre Schmähung auf
37 ihr Haupt, und gib sie hin in Verachtung im Lande der Gefangenschaft. *Decke ihre Missethat
nicht zu, und ihre Sünde vertilge nicht vor dir, denn sie haben Unmuth erregt vor den Bau-
38 leuten. *Wir bauten aber die Mauer und es wurde die ganze Mauer verbunden, bis zu ihrer
halben Höhe, und das Volk gewann ein Herz zu handeln.

Topographische Vorerörterung.

Der Bericht Nehemia's von der Wiederherstellung der Stadtmauer ist für die Topographie des alten Jerusalem von der höchsten Bedeutung; gemeinsam mit den kurzen Andeutungen in Kap. 2, 13—15 und Kap. 12, 27—40 bildet er dafür die Hauptquelle und ist daher auch vielfach erörtert worden. Eine sehr umsichtige Zusammenstellung der neueren topographischen Untersuchungen gibt Arnold's Artikel: „Zion" in Herzog's Real-Encykl. XVIII, S. 620 ff. Der Artikel „Jerusalem" von Furrer in Schenkel's Bibellexikon leidet von vornherein an der haltlosen Vorstellung, daß Zion, die Davidsstadt, mit dem Südende des Tempelbergs identisch sei. Die Ergebnisse der Untersuchungen, welche der „Palaestine Exploration Fund" hat anstellen lassen, findet man in den Quaterly Statement's desselben vom Jahre 1871 ab, und daneben in den geordneteren Werken „The Recovery of Jerusalem by Capitain Wilson and Cap. Warren 1871" und „Our Work in Palaestine" 1873, mit Zeichnungen, Plänen und Karten. Besonders empfehlenswerth ist unter den Plänen vom alten Jerusalem der von C. W. M. van der Velde: Plan of the town and environs of Jerusalem, with Memoir by Dr. Tite Tobler, 1858, Gotha, Just. Perthes.

Indem die Männer und Familien, welche die Mauer mit ihren Thoren wiederherstellten, aufgezählt werden, wird fast durchgehends bemerkt, daß die einen zur Seite oder neben, oder nach den andern gearbeitet haben. Um so mehr ist anzunehmen, daß die Aufzählung dem Lauf der Mauer folgt, und daß sie die Thore und anderen Oertlichkeiten in derjenigen Ordnung nennt, in welcher sie sich wirklich aneinander reihten. Auch schließt dieselbe in V. 32 ebenda, von wo sie in V. 1 und 2 ausgeht, nämlich mit dem Schafthor. Gerade die Kenntniß des Mauerlaufs aber und der Thore setzt uns am ehesten in den Stand, uns eine Vorstellung von der Gestalt, ja von der allmählichen Entwicklung der Stadt zu machen. Die jetzige Mauer ist erst 1536—39 gebaut worden (vgl. Tobler, Topographie von Jerusalem I, S. 77; dritte Wanderung, S. 265), und es fragt sich, ob und wo die alte einen anderen Lauf als sie inne gehalten, und den Thoren eine andere Stelle, als die heutigen haben, gegeben hat.

Das Schafthor, von dem die Aufzählung in V. 1 ausgeht, lag nach Joh. 5, 2 in unmittelbarer Nähe des Teiches Bethesda, der sicher mit dem Birket Israin an dem Nordostende der Tempelarea identisch ist. Es darf also mit dem heutigen Stephansthor, durch welches man aus der sogenannten via dolorosa ins Thal Josaphat nach dem Oelberg hinausgeht, identifizirt werden. Seinen Namen hatte es wahrscheinlich davon, daß in der Nähe ein Markt war, auf welchem die Schafe für den Opfer- und gewöhnlichen Bedarf feil geboten wurden, dem folgenden Fischthor analog. Noch jetzt treiben die Beduinen die Schafe meistens durch das Stephansthor in die Stadt (Tobler, Topogr. I, S. 149). — Der Hundertthurm, מְגִדַּל חַמְּאָה, wird außer in V. 1 nur noch in Kap. 12, 39 erwähnt, aber so, daß es auch dort wahrscheinlich wird, daß er zwischen dem Schafthor und dem hier folgenden Thurm Hananeel gelegen hat. — Der Thurm Hananeel (V. 1) kommt Jer. 31, 37 und Sach. 14, 10 so vor, daß er als die eine Ecke der Stadt dem Eckthor als einer gegenübergelegnen Ecke entsprochen zu haben scheint. Wenn also das Eckthor an der Nordwestecke, d. i. da, wo die sogenannte zweite Mauer sich entschiedener nach Süden wendete, lag, so muß er seinerseits an der Nord-Ostecke gesucht werden.

Das Fischthor in V. 3, das seinen Namen nach Analogie des Schafthors von dem Fischmarkt hatte, auf welchem (vergl. Kap. 13, 16) die Tyrier Seefische feilboten (vgl. Kap. 12, 39; 2 Chr. 33, 14; Zeph. 1, 10), gehörte der Nordseite westlich vom Hananeelthurm an; wie weit es von letzterem entfernt war, läßt sich daraus, daß an der dazwischen liegenden Mauerstrecke nach V. 2 zwei Abtheilungen zu bauen hatten, nicht erschließen, da wir nicht wissen, aus wieviel Männern die Abtheilungen bestanden und wieviel vielleicht gerade hier zu thun war.

Was das Thor der Alten, שַׁעַר הַיְשָׁנָה, in V. 6 betrifft, so dürfte schon sein Name seine Stelle andeuten. Ergänzt man zu הַיְשָׁנָה mit Schultz (Jerus., S. 90), Thenius und Bertheau הָעִיר, so deutet sich das Thor eines Stadttheils an, welches im Unterschied von einem neueren als Altstadt bezeichnet wurde. Man muß dann unter der Altstadt das zunächst westlich vom Tempel im Zusammenhange mit der älteren Oberstadt entstandene Viertel, unter der Neustadt dagegen die etwas später nördlich vom Tempel angebaute Gegend verstehen. Daß es eine solche Neustadt schon in nehemianischer oder gar vornehemianischer Zeit gegeben hat, ist freilich nicht sicher zu erweisen; indeß spricht auch nichts Entscheidendes dagegen. Schon Ze-

phanja erwähnt in Kap. 1, 10 eine zweite oder andere Stadt, und bei Josephus ist die andere Stadt voran die Neustadt. Es ist immerhin bemerkenswerth, daß das Thor der Alten jedenfalls da seine Stelle hatte, wo wenigstens später Neu- und Altstadt, genauer Neu- und Vorstadt aneinander grenzten. Ergänzt man zu חֲרִשִׁנָה lieber חַחוֹמָה (mit Arnold und Hupfeld, D. M. Ztschr. XV, S. 231), so kann man mit Hupfeld unter der alten Mauer dasjenige Ende der Nordmauer verstehen, welches sich, als das westlichere Ende vom Ephraimsthor bis zum Eckthor (die hier bei Nehemia sogenannte breite Mauer) von dem Israeliterkönig Joas zerstört worden war (2 Kön. 14, 13), damals noch erhalten hatte. — Als ein weiter westlich gelegenes Thor lernen wir aus Kap. 8, 16 und Kap. 12, 39 das Ephraimsthor kennen, das nach allgemeiner Annahme mit dem Thore Benjamins (Jer. 37, 13; Kap. 38, 7; Sach. 14, 10) identisch ist und in der Mitte der damaligen Stadtmauer lag, also dem heutigen Damaskusthor in der jetzt nördlicher gelegenen Nordmauer entspricht. Vielleicht wird dasselbe in unserm Kapitel deshalb übergangen, weil es bei der Zerstörung Jerusalems stehen geblieben war und nicht ausgebessert zu werden brauchte. Allerdings aber dürfte gerade die Nordgegend den Angriffen und der Verwüstung der Feinde am meisten ausgesetzt gewesen sein. Berth. vermuthet daher, daß vor V. 8 einige Sätze, in denen unter andern auch das Ephraimsthor erwähnt wurde, ausgefallen seien, und sucht dies durch die Erwähnung der zweiten Strecke in V. 11 und 20, der unter den in unserm Text besprochenen keine erste zu korrespondiren scheint, wahrscheinlich zu machen; vgl. darüber zu V. 11. — Die breite Mauer in V. 8 lag nach Kap. 12, 38 westlich vom Ephraimsthor, also da, wo der israelitische König Joas nach 2 Kön. 14, 13 die Nordmauer vierhundert Ellen lang niederreißen ließ; vielleicht war sie nachher besonders breit und stark wieder aufgebaut (nach Josephus, Arch. IX, 10, 3 durch Usias) und eben deshalb dann die breite Mauer genannt worden. — Der Oefenthurm in V. 11 muß wohl dem westlichsten Theil derselben oder gar erst der Westmauer angehört haben; jedenfalls stand er zwischen dem Ephraimsthor und dem in V. 13 folgenden Thalthor; vielleicht hat er zum Eckthor Beziehung gehabt, bis zu welchem die breite Mauer nach 2 Kön. 14, 13 400 Ellen maß. Thenius und Keil suchen ihn in jener Nordwestecke der heutigen Stadt, wo jetzt die Trümmer des alten Kal'ât el Dschalud (Goliathsthurm) liegen, unter denen sich ein früherer Bau von großen fugenrändrigen Steinen, vielleicht ein Bruchstück der alt-jüdischen Mauer Jerusalems befand. Aber diese Meinung hängt mit der Vorstellung zusammen, daß die mit unserer nördlichen und nordwestlichen identische, sogenannte zweite Mauer bei Josephus, welche von der nördlich den Zion einschließenden ersten oder alten Mauer nordwärts ausging, um die Vorstadt bis zur Tempelburg, Antonia, zu umgeben, schon so ziemlich den Lauf der jetzigen Stadtmauer inne gehalten, also das Gebiet der heil. Grabeskirche bereits mit eingeschlossen hat, was doch noch keineswegs erwiesen, sondern durch einige neuere Auffindungen eher zweifelhaft gemacht ist, vgl. Vogué, Le temple de Jérusalem, p. 114 ff. Warren und Wilson stellten von Norden und Nordwesten her bei Kal'ât el Dschalud Nachgrabungen an, aber „there were no signs of any old foundations", vgl. the Recovery etc. p. 285 f. Auch Robinson freilich hat (Neue bibl. Forschungen S. 285) mit Berufung auf Wolcott und Tipping in dem Nordwestwinkel der jetzigen Mauer nahe dem lateinischen Kloster in den großen gehauenen Steinen und in den nahe dabei liegenden gewaltigen Blöcken, sowie weiter nach dem Damaskusthore zu Spuren von der zweiten Mauer erkannt, wie denn auch Dr. Wilson (Lands of the Bible I, p. 421) den Steinen der Nordmauer, eine ganze Strecke lang noch über dem Fundament, wegen ihrer Größe und Eigenthümlichkeit das hohe Alterthum der zweiten Mauer zugesteht, und Tobler (3. Wand. S. 399) zwischen Mauerresten östlich vom Damaskusthor und denen am Umfange des Tempelplatzes eine auffallende Aehnlichkeit findet. Indessen ist es vielleicht richtiger, die vermeintlichen Reste des Alterthums von der dritten, erst von Agrippa nördlich von der zweiten erbauten Mauer herzuleiten, vgl. Robinson. Pal. II, S. 115. — Wenn die zweite Mauer nicht so weit westlich lief, sondern das Gebiet der heiligen Grabeskirche ausschloß, so lag das Eckthor mit dem Oefenthurm dem Ephraimsthore näher und dem Hananeelthurm entschiedener gegenüber, wie es nach Jer. 31, 37 und Sach. 14, 10 der Fall gewesen zu sein scheint. Allerdings aber hat sie da, wo sie auf die erste oder alte Mauer stieß, noch den Hiskiateich mit umfaßt, der, wenn anders er mit dem in Jes. 22, 11 besprochenen Teich identisch ist, zwischen den beiden Mauern lag.

Das Thalthor in V. 13 können wir nur in der alten Mauer in der Gegend des heutigen Jaffathors, in der Einsenkung neben der jetzigen Citadelle, der früheren Burg, suchen, wo jedenfalls auch zur Zeit des Titus ein Thor war, durch welches man das Wasser in die Burg brachte (Joseph. de bello jud. V, 7, 3) und wo es jederzeit einen wichtigen, mit Thoren versehenen Zugang geben mußte (vergl. Tobler, Topogr. I, S. 163). Der Name Thalthor, שַׁעַר הַגַּיְא, führt umsomehr auf diese Gegend, als das Hinnomthal, in welches es hinausführt, stehend הַגַּיְא, das Kidronthal dagegen הַנַּחַל heißt. — Das Düngerthor, שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת, in V. 14 u. Kap. 2, 13 הָאַשְׁפּוֹת, das sich noch in V. 13 sofort anschließt, tausend Ellen vom vorigen entfernt, wie ausdrücklich angegeben wird, nach Süden zu gelegen, führte durch die Westmauer etwa auf die Gegend des jetzigen unteren Teiches, Birket es Sultan, hinaus. Die Stelle, welche Keil für das Düngerthor annimmt, am Südwestende des Zion, im Süden von Nebi Daud, wo noch

heute ein Weg in das Thal Hinnom nach Sur-Baher hinabführt, ist vom Jaffathor zu weit entfernt, nämlich, wie Keil selbst angibt, 2500 engl. Fuß. Schon die Südwestecke der heutigen Stadtmauer, die bei dem nördlichen Anfang des unteren Teiches quer über den Zion nach Osten abbiegt, ist in gräder Richtung vom Jaffathor 1400 engl. Fuß entfernt, vgl. Robinf. Pal. II, S. 30, und Tobler, Topogr. I, S. 75. Wollte man an das heutige Mist- oder Düngerthor, Bab el Moghâribeh, das zwischen Zion und Ofel aus der tiefen Einbiegung der Südmauer in die Stadt führt, denken, so würde man mit allem Vorhergehenden und Folgenden in die größte Verlegenheit gerathen. Vielmehr muß man annehmen, daß für die Düngerablagerung, nach welcher das Thor jedenfalls seinen Namen hatte, früher ein andrer Ort beliebt war als in neurer Zeit. Wahrscheinlich ist das Scherbenthor, Jer. 19, 2 daſſelbe, und wahrscheinlich auch das Thor der Essener, von dem Josephus (bell. jud. V, 4, 2) sagt, daß die westliche Mauer über den Platz Bethso (בֵּית צוֹאָה Düngerplatz) nach demselben gelaufen sei. Da nun die alte Stadtmauer zweifelsohne den ganzen Süden einschloß, also erst am Rande des Zionberges nach Osten abbog, wo man (Tobler, 3. Wand. S. 336 ff.) in dem theilweis jetzt abgedeckten Felsenabschnitt bei dem Bau des bischöflichen Schulhauses der Anglikaner zweihundert Schritt südwestlich von Nebi Daud zerstreut umherliegende geränderte Bausteine und merkwürdige künstliche Felswände traf, welche die älteste oder erste Stadtmauer getragen haben müssen: — so könnte man das folgende Thor, das Brunnenthor, שַׁעַר הָעַיִן, in V. 15 noch in der Westmauer südlich vom Düngerthor suchen und seinen Namen von der Drachenquelle, welche nach Kap. 2, 13 in jener Gegend war, herleiten. Indessen ist es fraglich, ob es dort eine wirkliche Quelle gegeben hat, ob nicht die sogenannte Drachenquelle eine bloße, etwa unterirdische, Wasserleitung gewesen ist. Der untere Teich (Jes. 22, 9), der wahrscheinlich mit dem jetzigen Birket es Sultan identisch ist, und der im Unterschied von dem oberen oder alten Teiche, Jes. 7, 3; 22, 11 (dem oberen Gihon in 2 Chron. 32, 30) der untere heißt, war ohne Zweifel nur ein Reservoir des von den Bergen herabfließenden und etwa auch durch eine Wasserleitung zugeführten Wassers. Zudem deutet auch das Verbum עָבַר in Kap. 2, 14 darauf hin, daß das Brunnenthor dem Düngerthor gegenüber, nicht mehr an der West-, sondern an der Südostseite des Zion lag, und wahrscheinlich hatte es seinen Namen von dem Siloahquell, zu welchem es hinausgeführt haben dürfte. Damit stimmt es, daß nach ihm sofort (noch in V. 15) die Mauer des Teiches Siloah beim Königsgarten erwähnt wird. Vielleicht ist es mit dem Thor zwischen den beiden Mauern, durch welches Zedekia und das Volk nach dem Kidronthal entflohen (2 Kön. 25, 4), identisch, wenn nicht dort noch besser an das hier in V. 26 folgende Wasserthor gedacht wird. Die Mauer des Teiches Siloah haben wir an der Südostseite des Zion zu suchen, wo sie allmählich nach Norden zu herumlief. Denn der Siloahteich, בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח, lag nach Josephus da, wo ihn noch heut die Tradition bezeichnet, dem südöstlichen Abhang des Zion gegenüber, am südlichen Ende des Ofelrückens, wo das Tyropoion in das Hinnom- und Kidronthal ausmündet. Neben demjenigen Teich aber, der noch heute dort als Siloah bezeichnet wird, und zwar südöstlich von ihm, hat sich in älterer Zeit ein noch größerer befunden, Birket el Hamra, der jetzt mit Erde ausgefüllt ist, so daß Gras und Bäume drin wachsen. Tobler nennt den jetzigen Siloahteich den oberen, diesen südöstlichen den unteren. Wahrscheinlich ist nun hier, wie auch Thenius annimmt, der untere gemeint; denn zu ihm stimmt am besten der Zusatz „am Königsgarten", indem sich an ihn nach Südosten hin der Königsgarten ohne Zweifel wirklich angeschlossen hat. Auch läßt sich der obere eher in V. 16 unter dem dort erwähnten „gemachten" oder „künstlichen" Teiche verstehen. Was den Namen betrifft, so heißt שֶׁלַח eigentlich der „abgelassene, entlassene" (daher oft s. v. a. Geschoß, Wurfspieß u. drgl.), weshalb sich denn auch dafür an den drei andern Schriftstellen, wo dies Wasser erwähnt wird (Jes. 8, 6; Luk. 13, 4 u. Joh. 9, 11), die Form שִׁלֹחַ einstellen konnte, im wesentlichen also soviel als „Wasserleitung, Kanal". Zunächst ist diese Benennung aus dem Umstand zu erklären, daß das Wasser des Teiches nicht aus einem eigentlichen Quell hervorsprudelte, sondern mittelst eines unterirdischen (1750' langen) Kanals, von der am östlichen Abhange des Ofel liegenden Quelle der Jungfrau, Ain siti Miriam, durch den Fels hergeführt wurde, vgl. Robinf. II, S. 148ff. Tobler, Die Siloahquelle und der Oelberg, S. 6 ff., und the Recovery etc. p. 238 ff. Weiterhin aber kam vielleicht auch die wenigstens heut herrschende Vorstellung mit in Betracht, daß das Wasser wie durch eine höhere Macht zeitweise angehalten, zeitweilig wieder losgelassen oder entsandt wurde, vgl. Hengstenberg zu Joh. 9. Zu der Annahme Ewald's, Gesch. III, S. 349, daß שֶׁלַח einfach „Sprudel, Strom" bedeute, und daß der alte Quell Siloah schon am südwestlichen Abhange des Zion seinen Ursprung genommen, und von dort in vielfachen Wasserleitungen offen fließend den Teich Siloah, auch Königsteich, sowie einen andern, „Kunstteich" genannt, gebildet, sich dann östlich, etwa dem Eingang der Käsemacherschlucht gegenüber, hinabgelassen und sich hier mit dem nördlichen Wasser in dem jetzt „Quell Siloam" genannten Becken begegnet habe, könnte allerdings der Umstand, daß man das Brunnenthor näher dem Düngerthor suchen möchte, könnten dann auch Stellen wie Ps. 46, 5, vielleicht auch Jes. 8, 6 veranlassen; indessen findet sich doch kein genügender Grund dafür. Ob der in Kap. 2, 14 erwähnte Königsteich mit dem Siloahteich am Königsgarten, wie Ewald annimmt,

identisch ist, müssen wir ebenfalls dahingestellt sein lassen. Es kann in dieser Gegend, die sich immer tiefer hinabsenkt und weiterhin noch den Rogel- oder Hiobsbrunnen hat, sehr wohl noch einen andern jetzt verschütteten Wasserbehälter gegeben haben.

Die folgenden Punkte, die Stufen, die von der Stadt Davids herabführen (V. 15), die Gräber Davids, der künstliche Teich und das Haus der Helden (V. 16), bestimmen sich uns durch unsere Annahme in Betreff der beiden besprochenen Teiche. Die Stufen, die von Davids Stadt herabführen, müssen zwischen dem unteren (älteren) und oberen (jetzigen) Siloahteiche, der als „künstlicher Teich" erst in V. 16 folgt, ins Hinnomthal hinabgeführt haben; wahrscheinlich waren die Königsgärten ihr nächster und gewöhnlicher Zielpunkt. Die Gräber Davids, der künstliche Teich und das Haus der Helden müssen, da sie in V. 16 alle drei zur Bestimmung ein und derselben Mauerstrecke herbeigezogen werden, nahe beieinander gelegen haben. Es hätte eigentlich genügt, blos den letzten dieser drei Punkte zu nennen. Sie werden wohl nur deshalb alle drei zugleich erwähnt, weil ein jeder von ihnen namhaft und hervorstechend war. Die Gräber Davids, worunter die des davidischen Hauses zu verstehen sind, waren ohne Zweifel in der Seite des östlichen Abhangs, an welchem hier die Mauer hinzog, ausgehauen, und der Zugang zu ihnen befand sich wahrscheinlich seitwärts von den Stiegen, die hier aus der Davidsstadt hinabführten, und zwar nicht unmittelbar an der Mauer, sondern, da der betreffende Mauertheil ihnen gegenüber endete, eine Strecke weiter unterhalb, vgl. Thenius in der Ztschrft. der D. M. G. XVI, S. 495 ff. Damit stimmt es, daß es von Hiskia, der in den älteren Gräbern nicht mehr Platz fand, heißt, er sei an dem Aufwege der Gräber Davids begraben worden, 2 Chron. 32, 33. — Der obere oder jetzige Siloahteich, der künstliche, eigentl. gemachte, עֲשׂוּיָה, mochte angelegt sein, weil sich der weiter unten mehr von der Natur selbst dargebotene nicht vollständig eignete, das Wasser aus dem unterirdischen Kanal in sich aufzunehmen; eben deshalb mochte man später letzteren allmählich eingehen lassen. Später hat man ein paar Fuß höher noch ein drittes, kleineres Becken in den Felsen gehauen, welches als die eigentliche Mündung des unterirdischen Kanals von der Quelle der Jungfrau her anzusehen ist, und welches das Wasser unter dem Felsen weg in das größere Becken fließen läßt. Von letzterem führt übrigens heutzutage ein in den felsigen Boden gehauener Kanal längs des Fußes des Ofel das Wasser einen Abhang von 40—50 Fuß hinab, um die Feigen- und sonstigen Obst- und Pflanzengärten zu bewässern, die sich terassenförmig bis in den Grund des Thales Josaphat erstrecken, vergl. Robinson I, S. 384. — Das Haus der Helden oder Reisigen, גִּבֹּרִים, d. i. der königlichen Leibwächter, der Krethi und Plethi (vgl. 2 Sam. 16, 6; 10, 7; 20, 7 und 1 Kön. 1, 8. 10), oder auch der vorzüglichsten unter denselben, die auch שָׁלִישִׁים hießen (2 Sam. 28, 8 ff., vgl. Ew. Gesch. III, S. 189 f.), lag ohne Zweifel auf der andern Seite der Mauer, auf der westlichen.

Erst in V. 19 wird dann wieder eine neue Oertlichkeit, das Rüsthaus, der Winkel, erwähnt; nachdem in V. 17 und 18 von drei andern Mauerstrecken die Rede gewesen ist, dient sie zur näheren Bestimmung einer vierten. Sie ist von entscheidender Wichtigkeit für die Bestimmung alles Folgenden, besonders auch für die des Königshauses in V. 25 und demnach für die Topographie Jerusalems überhaupt. Was zunächst den Namen betrifft, so kann נֶשֶׁק, da es mit dem Artikel versehen ist, nicht wohl st. constr. sein; vielmehr hieß der betreffende Punkt ebensowohl הַנֶּשֶׁק, als auch הַמִּקְצֹעַ, oder letzteres, der Winkel, wird als nähere Bestimmung zu ersterem hinzugesetzt. נֶשֶׁק ist nach der sonstigen Bedeutung des Wortes nicht eine Wehr zum Schutz des Winkels, etwa der Thurm des Usia (2 Chron. 26, 9), sondern kollektivisch eine Ansammlung von Rüstungen, sachlich also ein Rüsthaus. Den Ort selbst anlangend, so hindert uns schon der Umstand, daß er von V. 16 ab erst bei der vierten Strecke erwähnt wird, ihn mit Thenius und Keil fast unmittelbar nach den in V. 16 genannten Punkten anzusetzen, und dann noch all die bis zu Ende von V. 27 genannten Punkte auf dem kurzen Ende, das von der Ostseite des Zion bis zum Tempelberg hin übrig bleibt, unterzubringen. Auch läßt sich bei „dem Winkel", der schlechthin so heißt, nicht wohl an einen blos zufällig, blos durch willkürlichen Einbau entstandenen, leicht zu beseitigenden Winkel denken. Der Winkel muß wohl, zumal da er auch schon vor dem Exil unter diesem Namen existirt zu haben scheint (vergl. 2 Chron. 26, 9), durch die Terrainbeschaffenheit selbst gegeben und allbekannt gewesen sein, — ebensogut, wie es der in V. 24 erwähnte gewesen zu sein scheint. Wir müssen ihn da suchen, wo die Mauer, die nördliche Richtung verlassend, nach Osten, zum Tempelberg, quer durch das hier nur schmale Tyropoion hinüberbog, und müssen annehmen, daß sich dort auch die Häuserreihen mit nach Osten herumgezogen haben, nach der Mauer zu einen Winkel bildend, und daß in demselben das Rüsthaus aufgestiegen sei. Ein Beweis dafür ist schon dies, daß die beiden durch das Terrain selbst am meisten markirten Punkte Jerusalems, der Winkel des Tyropoion zwischen dem Zion und Moria und die Südspitze der Stadt auf dem Ofel, die bei jeder Andeutung der Stadt-Umrisse irgendwie bemerklich werden mußten, nur bei unsrer Auffassung deutlich und bestimmt hervortreten, hier durch „den Winkel", in V. 24 durch „den Winkel, die Ecke" und durch den „hervortretenden Thurm"; — dann aber spricht für uns auch, daß man nur von unsrer Annahme aus mit all den folgenden Andeutungen, mit dem „bergaufwärts" in V. 20, mit dem, was sich über die Woh-

nungen der Priester aus V. 22 und 28 ergibt, was über die Wohnungen der Nethinim in V. 27 bemerkt wird, mit dem Winkel und der Ecke in V. 24, mit dem Thurm, der hervortritt aus dem Hause des Königs, dem hohen, in V. 25. 26 u. 27, mit dem Roßthor in V. 28, dem Ost- u. Aufsichtsthor in V. 29 u. 31 in zwangloser Weise zurechtkommt. — הֶחָרָה, wie in V. 20 statt הֶהָרָה zu lesen ist (s. zu V. 20), auf den Berg hinauf, bergaufwärts, ist nur dann für die neue, vom Winkel ab folgende Strecke, recht bezeichnend, wenn dieselbe, infolge der Richtung nach Osten, aus dem (Tyropoion-) Thal, in welches die Mauer hinabgeführt sein mußte, wieder auf den (Tempel-) Berg hinaufstieg. Diese neue Strecke reichte bis an die Thür des Hauses des Hohenpriesters Eljaschib: wo hätte derselbe einen passenderen Platz haben können, als gleich südlich vom Tempel auf dem südlichen Tempelberg? — Die folgenden Strecken in V. 21 und 22, und wahrscheinlich auch in V. 23, bauten Priester; darin dürfte die Andeutung liegen, daß sich an das Haus des Hohenpriesters zunächst Priesterhäuser anschlossen, zumal da von denen in V. 23 ausdrücklich bemerkt wird, daß sie gegenüber oder neben ihrem Hause ausbesserten. Nach Thenius und Keil würden diese Priester, weil nördlicher, dem Tempel näher gewohnt haben als der Hohepriester, und zwar noch auf dem Zion; nach der hier vertretenen Auffassung hatten sie, weil nach Süden hin folgend, erst die zweite Stelle inne, was offenbar passender; zudem liegen ihre Wohnungen so denjenigen der in V. 28 nördlich vom Roßthor erwähnten Priester gerade gegenüber und machen es wahrscheinlich, daß die Priester den ganzen Strich südlich vom Hohenpriesterhause quer über den Tempelberg inne gehabt haben, — was ebenfalls wieder viel für sich hat. — In V. 24 folgt, wie wir es, wenn wir immer weiter nach Süden, also immer weiter vom Tempel abwärts vorrücken, nur natürlich finden können, eine Levitenfamilie, die des Binnui, des Sohnes Henadads, vergl. Esr. 3, 9. Der Winkel und die Ecke, bis zu denen sie baut, sowie auch der Thurm, der aus dem Königshause hervorspringt (V. 24—27), bildete das Südende Ofels oder vielmehr der Stadt auf dem Ofel (die südlichste Spitze Ofels war möglicherweise unbebaut). Der Winkel, der zugleich eine Ecke ist, der hervorspringende Thurm und was über beides gesagt wird, paßt ganz zu einer solchen Oertlichkeit. Es ist beachtenswerth 1) daß der Winkel hier nicht als der andere bezeichnet wird (es muß sich mit ihm wohl anders verhalten haben, als mit demjenigen in V. 19, wie das auch aus der Beifügung der Ecke erhellt), — 2) daß dieser Oertlichkeit gegenüber vergleichungsweise viele bauten, — in V. 24 Binnui, in V. 25 Palal und Pedaja, in V. 27 die von Thekoa; — dies führt darauf, daß die Oertlichkeit eine bedeutendere, größere war, und daß die Mauer in einiger Entfernung ihr auf eine längere Strecke gegenüber blieb, — 3) daß das nahe bei jenem Thurm gelegene Wasserthor (V. 26) bereits der Ostseite beigelegt wird, ähnlich wie auch in Kap. 12, 37 (nicht so in Kap. 8, 1); darin liegt die Andeutung, die bei der so scharf markirten Gestalt des Ofel so natürlich ist, die aber bei einer andern Auffassung nicht anerkannt werden kann, daß mit dem Wasserthor die Ostseite Ofels erreicht wurde. Das Königshaus in V. 25 lag nach dem ganzen Zusammenhang südlich von dem Strich, welchen die Priester und Leviten auf dem südlichen Tempelberg inne hatten, und nach Süden hin schloß sich daran der Wacht- oder Gefängniß-Vorhof mit dem hervorspringenden Thurm, doch so, daß zunächst noch, sowohl westlich (vergl. V. 23 u. 24), als besonders auch östlich (V. 27) andere Häuser Platz behielten. Der Thurm sprang nur aus dem Königshause in weiterm Sinn, eigentlich nur aus dem königlichen Gehöft hervor und stand nicht auf der Stadtmauer, sondern auf der Umfriedigung des Wachthofes, so daß die Stadtmauer ihn in einiger Entfernung umkreiste; denn nicht „bis zu ihm", sondern nur „ihm gegenüber" bauten die betreffenden Männer. Da הֶעָלִיּוֹן in V. 25 wahrscheinlich nicht auf בֵּית הַמֶּלֶךְ geht, womit es allerdings der Wortfolge nach leicht verbunden werden könnte, — es ist ja nicht abzusehen, in Vergleich womit das Königshaus als das hohe oder höchste bezeichnet sein sollte, — sondern auf den Thurm, auf den ja auch das unmittelbar folgende אֲשֶׁר לַחֲצַר הַמַּטָּרָה am besten bezogen wird, so ist anzunehmen, daß er sich, wie es für einen solchen Vorposten nur natürlich war, vor anderen seiner Art durch besondere Höhe auszeichnete. Wird er doch auch in V. 27 „der große" genannt. Vielleicht hat er sich bis in Christi Zeit erhalten. Möglicherweise erfahren wir in Luk. 13, 4, wo von dem Thurm in Siloah die Rede ist, seine Endgeschichte. — Das Wasserthor kann nicht weit von ihm entfernt gewesen sein. Denn der 26. Vers: „Die Nethinim wohnten auf dem Ofel bis gegenüber dem Wasserthor und dem hervorspringenden Thurm" kann unmöglich besagen: Die Nethinim wohnten von dem hervorspringenden Thurm (den man sich fälschlich an der Nordwestecke des Ofel denkt) bis zum Wasserthor (auf der Ostseite des Tempels), oder gar dem Thurm gegenüber, aber fern von ihm an der Ostseite des Tempels, wie Thenius, Berth. und Keil verstehen. Der Thurm steht zu eng mit dem Wasserthor zusammen und muß wesentlich dieselbe Gegend bezeichnen. Der Sinn kann nur sein: Die Nethinim wohnten auf dem Ofel, nämlich auf der Ostseite desselben, und zwar so weit südlich, daß sie im Süden das Wasserthor und westlich den hervorspringenden Thurm sich gegenüber hatten. Für diese südliche Lage des Wasserthors spricht auch Folgendes: 1) Nach der talmudischen Tradition hatte es seinen Namen davon, daß man das Wasser, welches man zur Libation am Laubhüttenfest aus dem gerade im Süden von der Ofelspitze gelegenen Siloahquell schöpfte, als auf dem kürzesten Wege hier hereinbrachte, daß dorthin auch die Wasser unter der Schwelle des

Tempels abflossen, vgl. Lightfoot I, S. 614. Das stimmt zu der hier angenommenen Lage in der Nähe Siloah's. 2) Ebenso paßt dazu auch der Umstand, daß bei der Einweihung der Stadtmauer der eine der beiden Dankchöre, der die südliche Mauer von Westen her umkreiste, nach dem Wasserthor kommt, während der die nördliche Mauer umziehende nach dem Schaf- und weiterhin nach dem südlich vom Tempel gelegenen Wachtthor gelangt, um gemeinsam mit dem ersteren zum Tempel zu prozessioniren. Nach Thenius, Berth., Arnold und Keil, nach denen das Wasserthor nördlicher, nämlich östlich vom Tempel gelegen hätte, müßten sich beide Züge erst gekreuzt haben, ehe sie sich zusammen im Tempel aufgestellt hätten, was doch höchst unwahrscheinlich ist, vergl. Kap. 12, 37. 39. Arnold meint, wenn Bertheau's und seine Annahme von dem aneinander Vorüberziehen der beiden Chöre gekünstelt erscheine, so bleibe nichts übrig, als das Wachtthor nördlicher zu plaziren und vom Wachthof zu trennen. Die Nothwendigkeit einer so unzulässigen Ausflucht beweist aber nur, wie falsch die Vorstellung vom Wasserthor ist. 3) Die Erwähnung des Platzes vor dem Wasserthor in Kap. 8, 1. 3. 16 läßt sich mit der von uns angenommenen Lage wenigstens eher vereinigen, als mit der von Thenius vertheidigten, an der Ostseite des Tempels. לְפָנַי bedeutet an den angef. Stellen natürlich nicht innerhalb, sondern außerhalb des Thores, ante portam (J. H. Mich.). Außerhalb aber öffnet sich vom Marienbrunnen ab südwärts das Kidronthal, und da, wo das Tyropoion 40—50 Fuß höher als das Bett des Kidron einmündet, ist unten ein ebner Grund, der jetzt als Gartenland bestellt ist und der sich zu den Königsgärten erweitert, wie denn auch die zum Tyropoion ansteigenden Terrassen Gärten tragen (Robinf. Pal. II, S. 36). Wahrscheinlich ist dieser Grund und Platz, über den man noch heut zu dem Hiobsbrunnen als einer beliebten Erholungsstätte hinabsteigt, und den Furrer eine liebliche, mitten in der allgemeinen Dürre frisch grünende Aue nennt (Wanderungen durch Pal. S. 56), auch 2 Chron. 29, 4 mit dem freien Platze des Ostens gemeint, vgl. Zöckler zu dieser St., vielleicht auch 2 Chron. 32, 6. Uebrigens aber mochte in der nachexilischen Zeit auch innerhalb des Wasserthores ziemlich viel leerer Raum sein. Vielleicht war das Königshaus verfallen und der Wachthof nicht mehr überall umfriedigt. Der 26. Vers selbst dürfte auf so etwas hindeuten. Die Bemerkung nämlich, die Nethinim waren wohnend auf dem Ofel, die wörtlich so Kap. 11, 21 wiederkehrt, hat wohl nicht blos und nicht zumeist den Zweck, anzugeben, wo die Nethinim wohnten; dann würde voran auch die Lage der Priester- und Levitenwohnungen bestimmt worden sein; sie deutet wohl an, warum man sich die Befestigung des Ofel, obwohl Königshaus und Wachthof nicht mehr wie früher gebraucht wurden, nicht ersparen konnte.

Ganz besonders hat die Ofelmauer, die erst in V. 27 erreicht wird, Thenius und Keil zu ihrer abweichenden Auffassung, als ob die südliche Fortsetzung des Tempelbergs erst hier erreicht würde, veranlaßt. Ofel steht hier aber, wie wahrscheinlich auch an den beiden andern Stellen, wo es vorkommt, 2 Chron. 27, 3 und 33, 14, besonders an der letzteren, wie ferner bei Josephus (bell. jud. V, 4, 2; VI, 6, 3) in etwas engerem Sinn, nämlich blos von der östlichen Seite des südlichen Rückens. „Ofelmauer" hieß, wahrscheinlich im Unterschied von der Tempelmauer, nur die Mauer auf der Ostseite des südlichen Rückens bis zur Südspitze hin; in ihr lag gleich am Südende das Wasserthor gegen Osten. Sie muß wohl gut erhalten gewesen sein, denn ohne daß von ihrer Ausbesserung die Rede ist, folgt in V. 28 eine neue Strecke vom Roßthor ab. Zwischen dem Wasserthor und Roßthor könnte man noch die Erwähnung des Wachtthores, שַׁעַר הַמַּטָּרָה erwarten, da es nach Kap. 12, 39 nicht fern von ersterem gelegen haben kann. Aber wahrscheinlich war dies gar nicht in der Mauer der Stadt, sondern in der Umfriedigung des Wachthofes. Mit Recht sucht es auch Keil irgendwo auf dem Ofel (nicht weit von der Südostecke der Tempelarea): aber weil er sich das Königshaus und den Wachthof auf dem Zion denkt, erklärt er sich den Namen Wachtthor sonderbarerweise „daraus, daß von diesem Thore eine Straße über den Ofel nach dem Gefängnißhofe bei dem Königshause auf dem Zion führte", was doch schon der ganzen Terrainbeschaffenheit nach gar nicht möglich war. — Das Roßthor in V. 28 hatte seinen Namen davon, daß dort die Rosse vom Königshause aus- und eingingen (vgl. 2 Kön. 11, 16; 23, 11; 2 Chr. 23, 15), wahrscheinlich weil sie nur von außen in ihre Stallungen, die mit den noch heut erhaltenen Substruktionen der Tempelarea identisch sein dürften, gelangen konnten. Unmöglich kann dasselbe im Tyropoion, da wo die Mauer erst nach dem Ofel übersetzte, seine Stelle gehabt haben (gegen Thenius und Keil); in Jer. 31, 40 wird es ausdrücklich, ähnlich wie bei Nehemia das Wasserthor, als östlich gelegen bezeichnet; ja nach dem Zusammenhang kommt es an dieser Stelle als ein möglichst weit östlich am Kidronthal gelegenes in Betracht. Sehr wahrscheinlich sind noch heut Ueberbleibsel von ihm vorhanden und zwar an dem südlichen Ende der Ostmauer des Haram, wo sie so hervorspringen, daß sie Gadow zuerst für den Bogenansatz einer ehemaligen Brücke (Ritter, Geogr. XVI, S. 333. 336) und de Saulcy (Voyage de Terre-S. I, S. 130) für den Rest eines Balkons hielt. Wir stehen hier etwa den in V. 22 u. 23 bezeichneten Strecken gegenüber, woraus es sich erklärt, daß hier wieder Priester ihre Wohnungen hatten. — Das Ostthor, als dessen Hüter Schemaja Ben Schekanja in V. 29 erwähnt wird, war ohne Zweifel ein Tempelthor; nur als solches konnte es einfach das Ostthor heißen; auch hatte es wohl nur als solches fest angestellte Hüter. Natürlich aber folgt nicht, daß Schemaja, weil er Hüter des Ostthores war, dem Ostthor des Tempels gegenüber ausbesserte; so

weit ist der Bericht noch nicht fortgeschritten. — Das Haus der Tempeldiener und Gewürzkrämer in V. 31 ist nicht als ein Wohnhaus zu denken, da ja die Tempeldiener nach V. 27 ihre Wohnungen südlicher auf dem Ofel, die Gewürzkrämer die ihrigen ohne Zweifel in der eigentlichen Stadt hatten; dies Haus war ihnen vielleicht nur eingeräumt, daß sie sich vorübergehend bei ihren Arbeiten für den Tempel darin aufhalten oder ihre Sachen, z. B. die Räucherwerke, die im Heiligthum gebraucht wurden, darin aufbewahren durften; eben deshalb konnte es beiden zugleich dienen. Die beiden andern Angaben, die noch hinzutreten, bis zum Aufsichts- (מִפְקָד) Thor und bis zum Obergemach der Ecke, deuten an, daß hier die Tempelgegend erreicht wird. Das Mifkadthor gehörte nicht, — das ist ziemlich sicher, der Stadtmauer an, — damit verträgt sich das in Beziehung auf dasselbe gebrauchte נָגַד nicht; zudem wird es in Kap. 12, 39 nicht, wie andernfalls wohl zu erwarten wäre, miterwähnt. Es war ein Tempel- oder Vorhofsthor und zwar — das folgt aus unserm Zusammenhang, — nach Süden hin. Wahrscheinlich bedeutet der Name „Aufsichts-", „Inspektionsthor"; Alex.: *τοῦ Μαφεκάδ*, Vulg.: contra portam judicialem, Luther: Rathsthor, Thenius: Musterungs- oder Strafthor. Nach Ez. 43, 21, wo מִפְקַד הַבַּיִת nicht ein bestimmter Ort des Tempels, sondern Aufsicht oder Inspektion des Tempels ist, darf man annehmen, daß in oder an diesem Thor die Aufsichtsbeamten des Tempels ihren Ort hatten. — עֲלִיַּת הַפִּנָּה war wohl das Obergemach, *ὑπερῷον* eines Eckthurms, und zwar nach der Folge des Ganzen an der Ecke, welche die Ofelmauer mit der hier beginnenden, äußern Umfassungsmauer des Tempelraumes bildete. Daß mit dem Hause der Tempeldiener und Gewürzkrämer zugleich auch dies Obergemach erreicht wurde, erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß die etwa dazwischen liegende kleine Strecke der Ausbesserung nicht bedürftig war. — In V. 32 endlich wird mit den Worten: „Zwischen dem Obergemach der Ecke und dem Schafthor" die ganze östliche Tempelmauer bezeichnet; wahrscheinlich gab es an derselben seit der Wiederherstellung des Tempels nur noch wenig zu thun.

Was gegen die Art, wie hier die Ortsangaben von V. 19 an gedeutet sind, bedenklich machen könnte, ist der Umstand, daß nach ihr das Königshaus (V. 25), bei welchem man, da es das Königshaus schlechthin heißt, da auch das Thor für die Rosse des Königs (V. 28) in der Nähe lag, an nichts geringeres als an die gewöhnliche königliche Residenz denken muß, nicht auf dem Zion, wo man dasselbe am ehesten vermuthen möchte, sondern auf dem gewöhnlich viel weniger beachteten südlichen Moria zu liegen kommt. Indeß findet sich doch die richtige Erkenntniß in dieser Beziehung auch sonst, und zwar schon in der ältesten und älteren Palästina-Literatur, in der anonymen Beschreibung der heiligen Stätten, die Tobler herausgegeben hat, beim Pilger von Bordeaux vom Jahr 333, bei Wilhelm von Tyrus vom Jahr 1283, bei Benjamin von Tudela vom Jahr 1163 und vielen andern (vgl. the Recovery p. 321 ff.), in neuster Zeit besonders bei Ewald, (Gesch. III, S. 339), Dieftel (Herzog's Real-Encykl. XIII, S. 335), Arnold, Caspari (Chron. geogr. Einl. in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869), und in the Recovery etc. p. 319 ff., einigermaßen auch bei Hupfeld (die topograph. Streitfragen über Jerus. in der Zeitschrift der D. M. G. XV, S. 231), nur daß letzterer statt der südlichen die nördliche Fortsetzung des Tempelbergs für den betreffenden Platz gehalten hat. Vor allem kommt in Betracht, daß die Gegend der königlichen Feste Zions, מְצוּדַת צִיּוֹן, welche von Davids Zeit ab Davidsstadt genannt wurde (2 Sam. 5, 7 ff.), keineswegs auch die Gegend der von Salomo erbauten Residenz war. Daß die Davidsstadt ihrerseits auf dem südwestlichen Berge lag, erhellt schon aus der Geschichte der Eroberung (2 Sam. 5, 7 ff.), und geht auch aus so mancher anderen Andeutung, wie z. B. aus der Erwähnung der aus der Davidsstadt herabführenden Stufen in unsr. Kapitel (V. 15) hervor (gegen Caspari, der Zion auf dem Ofel sucht, es mit Akra identifizirend, l. c. S. 236 ff.). Eben dort, nicht etwa nördlich von Zion, wie Grätz (Gesch. der Juden I, Note 1) will, muß daher auch הַמִּלּוֹא, die eigentliche Burg, gesucht werden. Denn in 2 Sam. 5, 9 wird die Benennung der Stadt als Davidsstadt dadurch begründet, daß er sie ausbaute; von dem Ausbau derselben aber heißt es: David baute ringsum vom Millo und innenwärts. Damit stimmt 1 Kön. 11, 27, wo zu dem: Salomo baute den Millo, hinzutritt: er verschloß die Bresche der Stadt Davids, und ebenso 2 Chron. 32, 5, wo es von Hiskia heißt: er besserte den Millo, die Stadt Davids aus, vgl. auch 2 Kön. 12, 21. Vielleicht hatte diese Citadelle schon wesentlich dieselbe Lage, wie das heutige Kastell, das bei den Franken noch immer Burg Davids, dessen alter nordwestlicher Thurm (wahrscheinlich der Hippicus bei Josephus) noch heute Thurm Davids heißt. Dort auf dem südwestlichen Berge (Zion) muß es auch gewesen sein, wo die tyrischen Bauleute, die Hiram sandte, aus Cedernholz David ein Haus bauten, 2 Sam. 5, 11. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden spricht gegen jede andere Lokalität, obwohl auch das Königshaus auf dem südlichen Moria Neh. 12, 7 Haus Davids heißt. — Daß dagegen die neue von Salomo erbaute Residenz irgendwo außerhalb der Davidsstadt lag, wird sogleich durch einige Bemerkungen in Salomo's Geschichte selbst bestimmt genug an die Hand gegeben. Nach 1 Kön. 3, 1 brachte Salomo seine Gemahlin, die Tochter Pharao's, in die Stadt Davids, bis er damit fertig geworden war, sein Haus und das Haus des Herrn und die Mauer Jerusalems zu bauen, und nach 1 Kön. 9, 24 zog die Tochter Pharao's aus der Stadt Davids in die neue Behausung hinauf. Man müßte die Stadt

Davids, welche die Tochter Pharao's verließ, um in dem neuen Palast zu wohnen, in dem engeren Sinn von Millo nehmen, wenn man den neuen Palast dennoch irgendwo auf Zion suchen wollte, aber dazu ist man nicht berechtigt. Keine Oertlichkeit empfiehlt sich für denselben so sehr, wie die südliche Fortsetzung des Tempelberges. Daß von der Uebersiedelung der Tochter Pharao's in 1 Kön. 9, 24 und 2 Chron. 8, 11 das Verb. עָלָה gebraucht ist, welches in Beziehung auf den niedrigeren Tempelberg nicht zu passen scheint, erklärt sich aus der hohen Bedeutung, welche dieser Berg durch den Tempel und durch die königliche Residenz erlangt hatte. Steht dies Verbum doch auch von der Reise nach niedrigeren Residenzstädten, wie z. B. 1 Mos. 46, 31, vgl. V. 29, oder von dem Gange zum Gericht, 4 Mos. 16, 12; Richt. 4, 5; Ruth 4, 1. Auch kommt in Betracht, daß man auf den Tempelberg, wenn man von Zion hinuntergestiegen war, erst wieder hinaufsteigen mußte. Schon in 2 Sam. 24, 18 spricht der Prophet Gad zu David: Gehe hinauf auf die Tenne Arafna's, und in V. 19 wird erzählt, daß er hinaufging. Von der Bundeslade aber, welche, als Salomo sie von der Stadt Davids nach dem Tempel bringen ließ, wesentlich denselben Weg zu machen hatte, wie die Tochter Pharao's, steht עָלָה ebenfalls, 1 Kön. 8, 1. 4; 2 Chr. 5, 2. 5. Und hätte der neue Palast da gelegen, wo man ihn gewöhnlich sucht, auf der Ostseite Zions, so hätte jenes עָלָה keinenfalls besser gepaßt. Der Art, wie עָלָה in diesen Zusammenhängen gebraucht ist, entspricht diejenige, wie das entgegengesetzte יָרַד in 2 Sam. 5, 17 von David, als er aus seinem Hause nach der Feste ging, vorkommt. Der Tempelberg war, wenn auch niedriger als Zion, immerhin eine Höhe, die erstiegen sein wollte, und die Feste war, wenn auch hochgelegen, immerhin niedriger als das Haus, das sich David wahrscheinlich südlicher, wo der Zion sich noch höher erhebt, erbaut hatte. — Daß aber in 1 Kön. 9, 24 auf die Erwähnung der Uebersiedelung der Königin sofort folgt: „Da baute er den Millo", darf auf keinen Fall gegen die obigen Zeugnisse für eine Identität der Oertlichkeit des neuen Palastes und Millo's verwerthet werden (gegen Grätz); es handelt sich nicht, wie Grätz meint und wie man im Fall der Identität erwarten müßte, um einen der Uebersiedelung vorhergehenden, sondern folgenden Bau. Der Anschluß dieses Baus erklärt sich vielmehr daraus, daß Salomo, sobald seine Gemahlin die Burg verließ, zu erweiternden Umbauten daselbst Platz bekam. — Ohne Zweifel galt der Nebenberg, den wir Moriah und Ofel nennen, sobald der Tempel dort erbaut wurde, für die bessere Gegend, und in der nächsten Nähe des Tempels wohnen zu dürfen, schien für Salomo ein hoher Vorzug zu sein. Dafür spricht positiv besonders Folgendes: 1) Die so sorgsam und mit großem Kostenaufwand (nach Pred. 2, 4—6 von Salomo) hergerichteten Wasserleitungen, welche einerseits von der südöstlichen Quelle Rogel, andrerseits vielleicht von dem alten Gihonteiche aus nicht nur den Tempel, sondern auch Ofel und südlich davon die Königsgärten mit Wasser versahen, ebenso die Königsgärten selber, beweisen jedenfalls, wie sehr diese Südostgegend schon frühzeitig ausgezeichnet wurde. 2) Salomo ließ sich eine מַעֲלָה, worunter schon die älteren jüdischen Ausleger einen Aufweg, einen Stufengang verstanden, anlegen, um darauf zum Tempel gelangen zu können, so kostbar, daß die Königin von Saba unter den andern Zeugnissen von Salomo's Reichthum besonders auch ihn anstaunte (1 Kön. 10, 5 und 2 Chron. 9, 4), und wir können uns denselben nicht wohl anderswo denken, als von Süden her zu dem höhern Tempelhof hinaufführend. Denn über das Tyropoion zwischen Zion und Tempel bedurfte es nicht einer מַעֲלָה, sondern einer Brücke. Eine bloße Treppe aber, auf der man zuletzt zum Tempelvorhof hinaufgestiegen wäre, kann deshalb nicht gemeint sein, weil dann wohl vor allem auch der Prachtbau des Tempels als Objekt der Bewunderung mit erwähnt wäre. Eher kann man in 2 Kön. 16, 18 an eine solche denken. — 3) Das Rossethor, das nach V. 28 in der Nähe des Tempels lag, und der Weg, da die Rosse in das Haus des Königs kommen, der nach 2 Kön. 11, 16 ebenfalls nahe beim Tempel war, lassen erkennen, daß das Haus des Königs wenigstens in der Nachbarschaft des Tempels stand. — 4) Ganz ausdrücklich wird uns der Ofel von zwei Propheten in der in Frage stehenden Beziehung bezeugt, von Jesaja, welcher in Kap. 32, 14, um das Letzte und Höchste zu drohen, Hügel und Warte, עֹפֶל וָבַחַן, als Stätten nennt, welche der Verwüstung verfallen sollen und mit בַּחַן „Warte, Wartthurm" neben Ofel wahrscheinlich den in uns. Kap. in V. 25. 26. 27 erwähnten großen Thurm Ofels meint, — dann von Micha, welcher in Kap. 4, 8 den Heerdenthurm, d. i. den zum Heerdenthurm gewordenen Königsthurm und den Ofel der Tochter Zion als die Stätten der Macht behandelt, zu denen dereinst die frühere Herrschaft zurückkehren soll. Unter dem Hügel oder Ofel der Tochter Zion hier den hohen Zion zu verstehen (mit Hengstenberg, Christol. I u. a.), trotzdem, daß einerseits soviel zusammentrifft, was auf den κατ' ἐξ. sogenannten Ofel hinweist, daß andrerseits der Zion sonst nie ein bloßer Hügel heißt, ist offenbar sehr verfehlt. Ist aber bei dem Heerdenthurm und der Warte Ofels an den Thurm bei Siloah (Luk. 13, 4) zu denken, so traf es sich, daß eben der durch Micha zum Repräsentanten der jüdäischen Macht gewordene Thurm in der römischen Zeit, als es mit Juda äußerlich immer mehr zu Ende ging (wahrscheinlich ziemlich gleichzeitig mit dem von Pilatus angerichteten Blutbade, welchem nach Luk. 13, 1 f. mehrere Galiläer beim Opfer erlagen), zusammenstürzte, 18 Menschen unter sich begrabend. — Thenius, Keil u. a. haben gegen den Ofel als Stätte der alten Residenz seine Terrainbeschaffenheit, besonders seine nur geringe Ausdehnung geltend gemacht.

Indessen ist der Raum, der sich auf ihm darbietet, mit entsprechenden modernen Stadttheilen verglichen, gar nicht so unbedeutend. Von der jetzigen Stadtmauer, die quer über ihn wegsetzt, bis nach seinem Südende, einer Klippe, die 40—50 Fuß über dem Teiche Siloah liegt, maß Robinson 1550 Fuß (II, S. 29); von der jetzigen Stadtmauer bis zur Area der Moscheen sind nach De Saulcy etwa noch 300 Fuß (90 Meter); die obere Terrasse ist 600 Fuß breit, die mittlere Breite beträgt nach Robins. 290 Fuß. Nach the Recovery etc. pag. 251 beträgt die Länge im ganzen sogar 2000 Fuß. Uebrigens muß man sich die Stätte des Tempels nach dem, was in the Recovery über die Bodenbeschaffenheit nachgewiesen ist (pag. 312 ff.), etwa in der Mitte des jetzigen Haram esch-Scherif denken; manches von dem, was wir südlich vom Tempel zu suchen haben, konnte also noch auf dem jetzigen Haram liegen, wie denn nach the Recovery auch noch Salomo's Palast selbst dort gelegen haben soll. — Außerdem beruft sich Keil gegen den Ofel auf Josephus, der von Salomo's Palast bezeuge, daß er den Tempel gegenüber gehabt und vom Hasmonäerpalast, der doch wahrscheinlich an der Stelle des alten Königspalastes erbaut worden sei, sage, daß er *ἐπάνω τοῦ Ξυστοῦ πρὸς τὸ πέραν τῆς ἄνω πόλεως*, also nicht südlich vom Tempel auf dem Ofel, sondern westlich auf dem Zion gelegen habe (bell. jud. II, 16, 3). Was aber das erstere betrifft, so unterscheidet Josephus bei der Besprechung von Salomo's Palast (Arch. VIII, 5, 2) mehrere Theile desselben (Häuser oder Hallen), und nur den einen Theil, in welchem Salomo zu Gericht saß und in welchem er daher seinen berühmten Thron hatte, bezeichnet er im Unterschied von den andern, besonders von der Wohnung seiner Gemahlin, als *ἄντικρυς ἔχων ναόν*, woraus gegen die Lage des Ganzen auf dem Ofel offenbar nichts folgt. Uebrigens ist es bekannt genug, daß in Betreff solcher Dinge auf Josephus nichts zu geben ist; es wäre leicht möglich, daß er sich den salomonischen Palast an einer falschen Stelle gedacht hätte. Was sodann die Hasmonäer betrifft, so ist die Voraussetzung, daß sie ihre Wohnung gerade an der Stelle des salom. Palastes gewählt haben werden, der zu ihrer Zeit wohl schon verfallen, vielleicht schon verschwunden war, völlig unberechtigt. Eher hätten sie, wenigstens zunächst, das Haus der Hohenpriester für sich in Beschlag nehmen können. Andere Zeiten haben andere Anschauungen und andere Bedürfnisse. Wenn es Salomo in seinen gesicherten Verhältnissen vor allem auf das Eine angekommen war, sein Haus auf demselben Hügel, auf dem der Tempel des Herrn lag, zu haben, obwohl sich derselbe allmählich absenkte, so daß er dort niedriger als Jehovah wohnen mußte, ja wenn ihm diese niedrigere Lage vielleicht gerade sehr angemessen geschienen hatte, so mußten die Hasmonäer in ihren Sturm- und Drangsalszeiten vor allem die obere, höher gelegene Stadt, die viel schwerer zu erobern war, wählen, wenn sie dann auch in ihr wieder eine dem Tempel möglichst nahe gelegene Stelle bevorzugten. Der Wunsch, der nachher bei Herodes so sehr hervorstach, als er seine Residenz ebenda herrichten ließ, alles, was auf dem Tempelplatz geschähe, übersehen zu können, mochte bei ihnen vielleicht auch schon mit im Spiele sein.

Wie sehr auch noch in den nachsalomonischen Zeiten die Rücksicht auf den Tempel die Entwicklung und Gestaltung der Stadt bestimmte, tritt uns überall entgegen. Es entstand allmählich neben der alten Davidsstadt, der oberen, eine zweite, eine Unterstädt, die schon bei Zephanja in Kap. 1, 10, dann in 2 Kön. 22, 14; 2 Chron. 34, 22 und Neh. 11, 9, besonders aber bei Josephus erwähnt wird. Dieselbe lag aber nicht, wie besonders Robinson darzuthun gesucht hat, wenigstens nicht zuerst und zumeist auf dem Berge nördlich von Zion, auf dessen Höhe jetzt die h. Grabeskirche steht; auch darf nicht hier die Burg, die Antiochus zur Bedrängniß des Tempels herstellte, die Akra, von der die Unterstadt den Namen Akra erhalten haben soll, gesucht werden. Denn 1) diese Höhe hinderte nicht, wie Josephus von der Akra sagt (de bello jud. V, 4, 1), die Aussicht auf den Tempel; denn die hinter ihr, d. i. westwärts von ihr liegende Gegend, ist höher als sie (Robins. II, S. 26; Furrer W., S. 23) und kam zudem wohl kaum in Betracht. 2) Sie ist noch heute nicht unbedeutend höher, als die Tempelarea; sie tritt noch immer, wenn man vom Hippicus aus Jerusalem überblickt, deutlich genug als ein besonderer Hügel hervor, während man die Kuppeln der Omars- und der Aksamoschee ziemlich in der Tiefe sieht (Furrer, l. c. S. 22); die Höhe des Akrahügels aber ließen die Hasmonäer durch eine dreijährige Arbeit des Volkes niedriger machen, damit der Tempel sie überragte (de bello jud. V, 4, 1). 3) Der Stadttheil auf dem Hügel der h. Grabeskirche konnte nicht Unterstadt heißen. 4) Es ist unerweislich, daß sich das Tyropoionthal, welches nach Josephus Zion und Akra trennte, ganz nach Westen herum gewendet und bis nach dem Jaffathor hin erstreckt hat (vergl. Tobler, Topogr. von Jeruf. I, S. 22). Vielmehr hat sich die Unterstadt zuerst und zumeist östlicher, nämlich unmittelbar um den Tempel herum gebildet, wie westlich von demselben, wo sie besonders den sich bis nach dem jetzigen Damaskusthor hinziehenden Wad einnahm, so auch nach Norden zu, wo der Hügel Bezetha immer weiterhin besetzt wurde. Das Targum erklärt die zweite Stadt Zeph. 1, 10 durch Ofla, was wohl im weitern Sinn von der Gegend des Tempelbergs gemeint ist. Erst in der christlichen Zeit ist es dann durch einen entsprechenden Einfluß geschehen, daß der Hügel der h. Grabeskirche die bewohnteste und belebteste Gegend wurde. Die syrische Akra aber muß, wenn anders sie wirklich an dem von Josephus bezeichneten Ort existirt hat und erst durch die Hasmonäer abgetragen worden ist, — nach der mit Josephus nicht stimmenden Darstellung in 1 Makk. 1 hatten sich die Syrer die Burg der Davidsstadt zur Akra gemacht, — etwa da gelegen haben, wo man aus dem Tyropoion in den Wad hinübergeht, und

wo Robinson eine schmale Bodenerhöhung bemerkte (II, S. 28), wie sie denn auch in the Recovery ganz richtig hier vermuthet ist, vgl. besonders p. 288 und den beigegebenen Plan. Möglicherweise ist die dortige Bodenerhebung früher bedeutender und umfangreicher gewesen, so daß sie für einen besondern Hügel gelten konnte. Jedenfalls entstanden gerade in dieser Gegend als in einer besonders bevorzugten in der Zeit der Hasmonäer und der Herodier sehr hervorragende und stattliche Gebäude, wie das Rathhaus (ἡ βουλή oder τὸ βουλευτήριον), das sich unmittelbar an die erste und älteste Mauer da anlehnte, wo dieselbe vom Xystus auf dem nordöstlichen Ende der Oberstadt zu dem Tempel hinüberlief (Jos., bell. jud. V, 4, 2), das Archiv (Urkundenhaus), der noch immer, wie es scheint, Akra genannte Häuserkomplex, und besonders der Palast der Adiabenischen Helena, der mitten in der Akra lag. Denn Josephus erzählt (de bello jud. VI, 6, 3), daß die römischen Soldaten, als die Unterredung, die Titus mit den Juden nach der Zerstörung des Tempels gehabt, zu keinem Resultat geführt hatte, ehe sie noch die Oberstadt eroberten, das Archiv, die Akra und das Rathhaus und den Ofla genannten Ort anzündeten und daß das Feuer bis zum Palast der Helena, der mitten in der Akra lag, vorschritt. Aber so wenig dehnte sich dieser Stadttheil im Westen des Tempels aus, und so wenig eignete er sich, für sich allein die zweite Stadt oder Unterstadt zu heißen, nicht blos in Nehemia's Zeit, wo man sich westlich mit der Mauer von ihm entfernte, indem man nach der breiten Mauer hinbaute (vgl. V. 8 in unsr. Kap.), sondern auch noch später, daß Josephus ihn als eine bloße Vorstadt (der Oberstadt), und vielmehr die nördlich vom Tempel liegende Gegend, die gewöhnlich Neustadt hieß, als die andere Stadt bezeichnet. Denn anders kann es nicht wohl verstanden werden, wenn er (Arch. XV, 11, 5) sagt, daß von den vier an der Westseite der Tempel-Area vorhandenen Thoren das eine über das Thal nach dem königlichen Palast (auf Zion), zwei in die Vorstadt (προάστειον), das vierte in die „andere Stadt", letzteres erst abwärts auf Stufen in das zwischenliegende Thal und dann bergauf, führten. Auch hatte Simon, der in der Zeit der römischen Belagerung in der Oberstadt Herr war, die Akragegend, als wenn sie wirklich ein bloßes προάστειον und Zubehör gewesen wäre, mit inne (bell. jud. V, 6, 1). Die Unterstadt im ganzen bestand aus der Neustadt, aus der Vorstadt, dem Tempel und der Ofelgegend. Nur so erklärt es sich, daß Josephus (bell. jud. V, 4, 1) beide Hügel, auch den der Unterstadt als von außen von tiefen Thälern umgeben und wegen der Abgründe auf beiden Seiten als schwer zugänglich bezeichnet; derjenige der Unterstadt war das nur, sofern seine Haupttheile der Tempelberg und Ofel waren.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1 u. 2. Das nördliche Ende der Ostmauer. Der Bericht der Ausführung des in Kap. 2, 18 gefaßten Beschlusses (vgl. וַיָּקֻמוּ hier und נָקוּם in Kap. 2, 18) beginnt mit der Thätigkeit des Hohenpriesters **Eljaschib** (s. zu Kap. 12, 10) und seiner Brüder, der Priester, d. i. der einfachen Priester, und zwar an der Ostseite, gleich nördlich vom Tempel, **am Schafthor**, dem heutigen Stephansthor. Es war ohne Zweifel die Nähe des Tempels, welche dem Hohenpriester und seinen Brüdern hier ihre Stelle anwies, vergl. übrigens die Heilsgesch. Ged. Vor den andern Erbauern hatten sie das voraus, daß sie, was sie bauten, auch alsbald **heiligten**, womit nur gemeint sein kann, daß sie es, als es fertig war, irgendwie weihten, vgl. zu קִדַּשׁ 1 Kön. 8, 46. Wahrscheinlich fanden sie es durch ihre amtliche Stellung indizirt, von der vollendeten Arbeit nicht wie die gewöhnlichen Arbeiter wegzugehen, ohne sie durch Dank und Bitte zu Gott in Beziehung gesetzt zu haben. Die eigentliche Einweihung aber (חֲנֻכָּה) wurde erst vollzogen, als die ganze Mauer vollendet war, Kap. 12, 27 ff. Uebrigens aber hat חָמָה keinen besonderen Nachdruck, als würden sie dadurch den übrigen entgegengestellt, vergl. V. 6 und a. Der Zusatz: **sie setzten ein seine Thüren** (vgl. V. 3. 6. 13. 14. 15) kann, da die eigentliche Einsetzung ebenfalls erst nach Vollendung des ganzen Baues erfolgte (vgl. Kap. 6, 1), nur andeuten, daß sie zugleich auch schon für die Herrichtung und Bereitstellung der Thüren sorgten. Das Folgende: **und bis zum Hundertthurm, sie heiligten ihn, bis zum Hananeelthurm**, besagt, daß sie den Hundertthurm, auf den das Suffixum von dem als Relativsatz zu nehmenden קִדְּשׁוּהוּ zu beziehen ist, weil er mitten in der von ihnen ausgebesserten Strecke lag, noch mitheiligten, während der Hananeelthurm davon ausgeschlossen blieb. Selbstverständlich ist zu dem zweimaligen „bis zum" u. s. w. ein: sie bauten, zu ergänzen. Die Thürme, die nicht zugleich als Objekt des Baues bezeichnet werden, waren in einem noch brauchbaren Zustand stehen geblieben. — עַל־יָדוֹ (V. 2) und עַל־יָדָם stehen in unserm Kap. adverbialiter im Sinne von: zur Seite oder daneben (vergl. V. 4. 8. 9), oder vielmehr das Sing.-Suff. von יָד erklärt sich daraus, daß statt an die Pluralität, auf die es geht, an den einen Anführer derselben gedacht ist, und das Plur.-Suff. von יָד daraus, daß der eine Mann, auf den es zu gehen scheint, in Wahrheit eine Pluralität war, nämlich Angehörige und Knechte unter sich hatte.

V. 3—5. Vom Fischthor bis zum Altstadtthor an der Nordseite. Die Söhne von Hassenaa heißen in Esr. 2, 35 und Neh. 7, 38 die Söhne von Senaa. Mit dem Bauen des Thors verbanden sie das Verbälken desselben, — קֹרָתָה, wie in V. 6 u. 28, — und mit der Aufrichtung der Thüren die Anbringung von מַנְעוּלִים, wahrscheinlich von Klammern, in welche Querriegel geschoben werden konnten, und von בְּרִיחִים, d. i. Querriegeln (vgl. 2 Mos. 25 u. Kap. 35), wie auch

die folgenden Arbeiter in V. 6. 13. 14. 15. Die meisten der von V. 4 ab aufgezählten Männer hatten blos auszubessern; denn nur dies kann חָזַק in diesem Zusammenhang bedeuten, vgl. Kap. 5, 16 und Ez. 27, 9. 27. Diese Ausbesserung machte nicht soviel Arbeit, daß der hier genannte Meremoth Ben Uria Ben Hakkoz nicht noch eine zweite Stelle auf der Westseite des Ofel hätte übernehmen können, vgl. V. 21. Ueber Meschullam Ben Berekja vgl. zu V. 30. Herzfeld (Gesch. Isr. I, S. 384) möchte diesen Meschullam für das damalige Haupt der Nachkommen Davids halten (vgl. 1 Chron. 3, 19), ihn aber zugleich auch mit dem in Kap. 6, 18 erwähnten identifiziren. — V. 5. **Die Bewohner von Thekoa,** die in Esr. 2 noch nicht mit erwähnt werden, die sich also erst nach Serubabel in Thekoa niedergelassen hatten, halfen, wie hier an der nördlichen Mauer, nach V. 27 auch an der südliche am Ofel. Der Zusatz: **Und ihre Edlen brachten** (beugten) **nicht ihren Hals in den Dienst ihrer Herren** (oder ihrer Herrschaft), vgl. Jer. 27, 11. 12, besagt wohl nicht, daß ihre Edlen im Unterschied von der Gemeinde im allgemeinen ihren Herren in Jerusalem, den Behörden oder dem Nehemia (Berth.) oder Gott dem Herrn selbst (als dessen Dienst der Mauerbau angesehen sein könnte, vgl. 4 Mos. 8, 11; Jos. 22, 27), den Dienst verweigert hätten, sondern im Gegentheil, daß sie sich durch ihre Herren nicht hindern ließen, das Werk mit anzugreifen. Nämlich die südlich in die Wüste hineinliegenden Ortschaften, wie Thekoa, waren wahrscheinlich von Menschen, wie Tobia dem Ammoniter und Geschem dem Araber, tributpflichtig gemacht, überhaupt geknechtet, und diese ihre Herren (vgl. Jes. 26, 13) versuchten sie ohne Zweifel von dem Mauerbau zurückzuhalten.

V. 6—12. Die nordwestliche Strecke vom Altstadtthor bis zum Thalthor. Am Altstadtthor besserten zwei Vorsteher gemeinsam aus, vel quod penitus disturbata a Chaldaeis, vel quod magnis sumptibus reparanda fuit, quos unus princeps ferre non potuit (Ramb.). Zu Melatja, dem Gibeoniten, und Jadon, dem Meronothiten in V. 7, treten in Apposition die Männer von Gibeon und Mizpa; um so sicherer ist es, daß jeder von ihnen eine Schaar Leute hinter sich hatte, Melatja eine aus Gibeon, Jadon eine aus Mizpa. Meronoth, das nur noch 1 Chron. 27, 30 vorkommt, war wahrscheinlich ein kleiner Ort nahe bei Mizpa. Mizpa ist das heutige Nebi Samwil, an der Straße nach Gibeon (Ed-Dschib), zwei kleine Stunden nordwestlich von Jerusalem gelegen. Zweifelhaften Sinnes sind die folgenden Worte: לְכִסֵּא עֵבֶר נַהֲר. Osiand., Cler., de Wette und Berth. haben כִּסֵּא im Sinn vom Amtsstuhl für Amtsbezirk genommen und demnach in unseren Worten eine nähere Bezeichnung der vorher genannten Männer gefunden, s. v. a. zugehörig zum Amtsbezirk u. s. w. Ungefähr bei Gibeon und Mizpa müsse wohl die Grenze des kleinen Gebietes der erneuerten jüdäischen Gemeinde gegen Eber Hannahar gewesen sein; einige Juden, die in jener Gegend gewohnt, hätten daher nicht dem Pecha von Jerusalem, sondern dem von Eber Hannahar unterstanden. Aber in V. 15 und 19 kommen noch einmal Männer von Mizpa vor, die unsere Näherbestimmung nicht bei sich haben. Daß der eine Theil von den Leuten Mizpa's unter dem fremden Pecha gestanden haben sollte, der andere nicht, ist, besonders bei der Kleinheit des Ortes, nicht wahrscheinlich. Zudem ist Mizpa Jerusalem allzunahe. Mit mehr Recht wird die Grenze da vermuthet, wo die Natur sie gezogen hatte, nämlich etwas weiter nördlich im Thal Suweinit und westlich davon. — Schon die Sept., viele ältere Erklärer, auch Ewald und Keil haben כִּסֵּא im Sinne von Amtssitz oder Gerichtsstätte für einen Platz oder ein Gebäude gehalten und demnach verstanden, bis zu oder gegen den Stuhl des Pecha hin. Es deute sich dadurch an, daß der Pecha von Eber Hannahar in Jerusalem und zwar an der nordwestlichen Mauer, sehr wahrscheinlich in der Nähe eines Thores eine Gerichtsstätte gehabt habe, und daß er zuweilen nach Jerusalem gekommen sei, um dort Entscheidungen zu treffen. Aber sehr wahrscheinlich ist auch diese Auffassung nicht; schon die Fassung des לְ vor כִּסֵּא ist bedenklich. — כִּסֵּא kann jedenfalls (vgl. Ps. 122, 5) Bezeichnung der den כִּסֵּא innehabenden Personen, hier des Pecha sein, und לְ kann im Sinne von „für" oder „im Namen" stehen (vgl. Ps. 16, 3 und Jes. 5, 1), so daß לְפַלְכוֹ in V. 17 genau entspricht. Unsere Worte deuten an, daß der Pecha von Eber Hannahar, bewogen durch die Briefe des Königs (vergl. Kap. 2, 9), sich nicht damit begnügte, Nehemia nach Jerusalem zu geleiten, daß er vielmehr auch einige Männer der jüdäischen Gemeinde auf seine Kosten mitbauen ließ. So erklärt es sich dann, daß Mizpa unverhältnißmäßig viele Vertreter hat (außer in unserm Vers noch in V. 15 u. 19); die in unserm Vers sind nur zufällig aus Mizpa und vertreten eben den Pecha, nicht ihre Ortsgemeinde. So erklärt es sich auch, warum an ihrer Spitze nicht einer aus ihrem Orte selber, sondern Jadon aus Meronoth steht. Jadon hatte sich für das Geld des Pecha Leute gedungen, wo er sie am ersten hatte haben können. Der Einwand, daß man über eine so bemerkenswerthe Thatsache, wie die Theilnahme des Pecha gewesen wäre, eine ausführlichere Angabe erwarten sollte, erledigt sich durch den summarischen Charakter unseres Kapitels, das eigentlich nur eine Liste enthält. — In V. 8 verhält es sich mit der Apposition צֹרְפִים (Schmelzer, Goldschmiede) ähnlich, wie mit der Apposition, die Männer Gibeons und Mizpa's im vorigen Verse; mit und unter Uziel, gleichsam in ihm arbeiteten Goldschmiede, deren Zunft er leitete. Hananja wird, wenn als Sohn, als Angehöriger der Salbenmischer bezeichnet; daß er ein Sohn Schelemja's war (vergl. V. 30), wird hier übergangen, weil er hier eben als Salbenmischer mitarbeitete, s. zu

V. 11. Es fragt sich nur, was die letzten Worte: **sie verließen Jerusalem bis zu der breiten Mauer,** bedeuten. Nach Berth. wäre der Sinn: Man hatte bei dem Neubau und bei der Neubefestigung der Stadt nach dem Exil denjenigen Stadttheil, der über die breite Mauer hinauslag, verlassen, d. h. nicht wieder aufgebaut und nicht wieder in die Befestigung hineingezogen. Aber dagegen spricht nicht blos, daß zu וַיַּעַזְבוּ am natürlichsten noch die Bauenden Subjekt sind, sondern auch der Umstand, daß man statt Jerusalems so im allgemeinen ein bestimmteres Objekt, und statt: „bis zu der breiten Mauer" den Ausdruck „außerhalb der breiten Mauer" erwarten müßte. Gegen die ältere Deutung aber, welche auch Hupfeld und Arnold billigen: die Chaldäer hatten Jerusalem, d. h. den betreffenden Stadttheil und dessen Mauer stehen gelassen, spricht, daß niemand darauf verfallen kann, sich hier die Chaldäer als Subjekt zu denken, daß עָזַב in Beziehung auf Städte eher das Gegentheil von „stehen lassen", nämlich „verwüsten" bedeutet (vgl. Jes. 6, 12), daß das Fut. mit ו conv. nicht wohl plusquamperfektisch genommen werden darf, und daß statt Jerusalems im allgemeinen durchaus der betreffende Theil der Mauer stehen müßte. Die Deutung Keil's endlich, die Bauenden haben Jerusalem bis zur breiten Mauer unberührt gelassen, weil diese Stelle (wie auch das anstoßende Ephraimsthor) keiner Erneuerung bedurfte, hat außer anderem das gegen sich, daß von den betreffenden Bauleuten ausdrücklich gesagt wird, daß sie neben ihren Vorgängern gebaut haben. Der Sinn der fraglichen Worte dürfte vielmehr sein: während sich die Bauenden mit der Mauer sonst in der Nähe der Häuser Jerusalems hielten, entfernten sie sich hier von denselben, indem sie in der Richtung auf die breite Mauer (also auch in der auf das Ephraimsthor, das sie zuerst erreichten) bauten, und zwar deshalb, weil dieselbe mit ihrem Thor ziemlich gut erhalten war. Wahrscheinlich war die Vorstadt, von welcher diese breite Mauer nordwestlich lag, weil den von Norden kommenden Feinden zuerst preisgegeben und durch das Terrain weniger geschützt, ziemlich vollständig zerstört, so daß an ihrer Stelle ein großer, leerer Platz von der Mauer umschlossen wurde. Damit stimmt die Notiz in Kap. 7, 4. Daß übrigens die breite Mauer einiger Ausbesserung doch auch ihrerseits bedurfte, erhellt daraus, daß sich die Arbeiten in V. 9—11 nur auf sie beziehen können. — **Refaja Ben Hur** in V. 9 heißt Oberster des halben Bezirks von Jerusalem, d. i. des halben zu Jerusalem gehörenden Landbezirks, vgl. V. 15, wo der Bezirk von Mizpa im Unterschied von Mizpa selber (V. 19) erwähnt wird. **Jedaja** in V. 10 baute zur Seite der Vorhergehenden und zwar vor seinem Hause. **Hattusch, der Sohn Haschabneja's,** könnte der in Esr. 8, 2 erwähnte Nachkomme Davids sein; aber nach 1 Chr. 3, 22 war der Davidide Hattusch ein Sohn Schemaja's, ein Enkel Schekanja's (vgl. zu Esr. 8, 2), also doch wohl von Hattusch hier zu unterscheiden; wahrscheinlich ist auch der Priester dieses Namens in Kap. 10, 5 ein anderer. — In V. 11: **Einen zweiten Theil besserten Malkijja, der Sohn Harims, und Haschschub, der Sohn Pachat Moabs aus, samt dem Oefenthurm,** macht der Ausdruck מִדָּה שֵׁנִית Schwierigkeit. Es kann damit ein zweiter Theil außer einem ersten, den derselbe Mann irgend wo anders ausbesserte (so Berth.), aber auch ein zweiter in der eben angedeuteten oder besprochenen Strecke (so Keil) gemeint sein. Für den ersteren Sinn spricht, daß in V. 19. 21. 24. 27. 30 der Ausdruck wirklich von Leuten vorkommt, die noch irgend wo anders entweder allein, oder mit andern gemeinsam thätig waren, vgl. zu V. 19 V. 15, zu V. 21 V. 4, zu V. 24 V. 18, zu V. 27 V. 5, zu V. 30 V. 8 und 13. Auch von den beiden in unserm Vers genannten Männern wird wenigstens der erstere noch an einer anderen Stelle, nämlich in V. 31 wieder erwähnt; denn daß der dortige Malkijja mit dem unsrigen identisch ist, ergibt sich aus dem Umstande, daß dort der Name des Vaters fehlt, der (außer in V. 7 u. 23, wo er wohl weniger nöthig ist) immer nur dann weggelassen wird, wenn er irgendwo anders vorkommt, vgl. V. 8 und 13 mit V. 30. Wahrscheinlich war Malkijja Ben Harim ein Priester (vgl. Esr. 2, 36) und nur nebenher auch (vgl. V. 31) ein Goldschmied. Der zweite in unserem Vers, Haschschub, könnte in V. 23 wiedergefunden werden, zumal auch dort der Vatername fehlt; nur läßt der Zusammenhang dort leicht an einen Priester denken, während der unsere als Sohn Pachath-Moabs (vgl. Esr. 2, 6) unpriesterlich war. Nur in V. 20 kommt מִדָּה שֵׁנִית bei einem Mann vor, der nicht noch an einer zweiten Stelle gefunden werden kann. Man könnte daher mit Berth. vermuthen, daß einige Verse ausgefallen sind, in denen das, was vermißt wird, gestanden hätte; durch Kap. 12, 38 und 39 könnte es wahrscheinlich werden, daß besonders einige Angaben in Beziehung auf das Ephraimsthor und seine Umgebung, die vor V. 8 gestanden haben müßten, verloren gegangen sind. Indessen schließt sich die zweite oben hervorgehobene Bedeutung: „ein zweiter Theil von der eben besprochenen Strecke", so leicht und natürlich an die erstere an, indem ja der zweite Theil, den ein und dieselben Arbeiter noch wo anders ausbesserten, der Natur der Sache nach nur ein kürzeres Ende sein konnte, sozusagen nur eine Fortsetzung oder ein Anhang der vorhergehenden Strecke, daß dieselbe leicht auch einmal von vornherein statthaben kann. — In V. 12. folgt der Oberste der andern Hälfte (vgl. V. 9) des jerusal. (Land-) Bezirks, und zwar **er und seine Töchter.** Seine Töchter sind hier ohne Zweifel nach bekanntem Sprachgebrauch seine Städte, Ortschaften, vgl. z. B. Kap. 11, 25. 27. Die seinigen sind sie, sofern er für seinen Bezirk steht.

V. 13 u. 14. Die Westseite vom Thalthor bis zum Düngerthor. Hanun und die Bewohner von Zanoah ist wohl s. v. a. Hanun

nicht blos mit den Seinigen im engeren Sinn, sondern auch mit den Bewohnern von Zanoah. Zanoah (vgl. Kap. 11, 30 und Jos. 15, 34) ist das jetzige Zanuah im Wadi Ismail (Ismain), drei Meilen westlich von Jerusalem. Malkijja ben Rekab darf für einen Rechabiten gehalten werden; denn das Verbot, ein Haus zu bauen (Jer. 35, 7), wird ihn nicht gehindert haben, sich an der Befestigung Jerusalems zu betheiligen. Doch kommt der Name Rekab auch sonst vor, vgl. 2 Sam. 4, 5. Beth-Hackerem, Weinbergshausen, sucht Hieronymus zu Jer. 6, 1 auf einem Berg zwischen Jerusalem und Thekoa, weil die Kinder Benjamin nach Jeremia daselbst ein Panier aufpflanzen sollen, indem sie zugleich in Thekoa in die Trompete stoßen; Pococke und andere denken dabei speziell an den isolirt und sehr kenntlich hervortretenden Frankenberg.

V. 15—19. Die östliche Seite der Davidsstadt, vom Brunenthor bis zum Winkel (dem Tempel gegenüber). Zu כָּל־חֹזֶה als Nom. pr. vergl. Kap. 11, 5, wo eine andere Linie dieses Vorfahren, wenn anders dort derselbe gemeint ist, unter den Bewohnern Jerusalems vorkommt. Schallun, der Oberste des Bezirks zu Mizpa, hatte nur den Landbezirk Mizpa's unter sich (vgl. V. 9 u. 12); denn der Oberste von Mizpa selbst folgt in V. 19. Statt חֵרָה ist hier צָלַל gebraucht, welches sonst nur im Aram. gebräuchlich ist, eigentlich „beschatten" (צֵל), dann „bedecken, überdachen"; die Sept. ἐστέγασεν. — In V. 16 steht, — wahrscheinlich blos der Abwechslung wegen, — אַחֲרָיו statt צַל־יָדוֹ und צַל־יָדָם, welche Ausdrücke nur noch in V. 17 u. 19 vorkommen. Beth-Zur (vgl. 2 Chron. 11, 7 und Jos. 15, 58), besonders aus der Makkabäergeschichte bekannt, ist das jetzige „Beitsur", wo noch die Reste eines sehr alten Thurmes stehen, drei deutsche Meilen südlich von Jerusalem, etwas westlich von der Straße nach Hebron, vergl. Robinson., N. Forsch. S. 362. — In V. 17: **nach ihm besserten aus die Leviten** u. s. w., gehört zu den Leviten nicht nur Rehum Ben Bani, sondern auch Haschabja; das Suff. von אֲחֵיהֶם in V. 18 kann sich nur auf beide als Leviten beziehen. Ein Rehum war schon unter Serubabel mit zurückgekehrt (Esr. 2, 2; Neh. 12, 3), Bani aber bezeichnet in Kap. 9, 4 wahrscheinlich eine levitische Familie. Haschabja war der Oberste des halben Bezirks von Keïla, dem heutigen Kila, welches östlich von Beit-Dschibrin in den Vorbergen nach Philistäa zu (vgl. Jos. 15, 44 und 1 Sam. 23, 1) liegt, vgl. Tobler 3. Wand. S. 151. Durch לְפִלְכּוֹ, „für seinen Bezirk" wird ausdrücklich hervorgehoben, daß er nicht sowohl als Levit, von Leviten unterstützt, sondern als Vorsteher seines (halben) Bezirks und im Namen, ohne Zweifel auch mit Hülfe desselben seine Strecke ausbesserte. Von dem levitischen Vorsteher des andern halben Bezirks Bavvai, in V. 18 ist dies dann selbstverständlich; vgl. übrigens zu V. 24. — V. 19. Von **Ezer, dem Obersten von Mizpa,** heißt es, daß er — sicher mit den Leuten von Mizpa, — eine zweite Strecke ausbesserte, eine zweite vielleicht, weil schon in V. 7, dazu auch in V. 15 Leute von Mizpa erwähnt sind, vgl. aber zu V. 11.

V. 20—26. Die Westseite des südlichen Tempelbergs bis zum Eckwinkel und bis zum hervorspringenden Thurm. V. 20. **Nach ihm besserte aus den Berg hinauf Baruch** u. s. w. הֶהָרָה haben manche als Prät. Hi. von חָרָה genommen, und zwar als stände es adverbialiter, nach Gesen. §. 142, 3, a, und zwar im Sinne von „wetteifernd". Aber diese Bedeutung ist durch Jer. 12, 5; Kap. 22, 15, wo zudem das Tiph. תַּחֲרֶה gebraucht ist, keineswegs zu begründen. In Wahrheit paßt dort die gewöhnliche Bedeutung „sich erhitzen, sich ereifern in Unmuth, oder Stolz oder sonst wie" besser, als die angenommene. Zudem wäre ein solcher Zusatz, wie „wetteifernd", der in unserm Kap. ohne alle Analogie stände, sehr auffällig. Mit Recht vermuthen Berth. u. a. einen Schreibfehler; statt הֶהָרָה ist הַהָרָה zu lesen: auf den Berg hinauf, wie denn schon die Vulg.: „in monte" hat. Ueber מִבֵּית שֵׁנִית vergl. zu V. 11. Statt Ben Zabbai (vergl. Esr. 10, 28) bietet das K'ri Ben Zakkai (nach Esr. 2, 9), wofür allenfalls das angeführt werden kann, daß mit Ben hier auch sonst Namen aus Esr. 2 vorkommen. Zu V. 21 vgl. V. 4. — In V. 22 schließen sich **die Priester an, die Männer der Jordansaue.** Im Jordanthale, etwa in der Gegend von Jericho, müssen damals also Priester gewohnt haben. Denn הַכִּכָּר, geographisch gebraucht, ist auch ohne הַיַּרְדֵּן (1 Mos. 13, 10) für die Jordansaue stehend, vergl. 1 Mos. 13, 12; 19, 17. 25. 28. 29; 5 Mos. 34, 3; 2 Sam. 18, 23. Dieselbe wird auch in Kap. 12, 28 zu verstehen sein. Zu V. 23 bemerkt Berth.: „Benjamin, Haschschub und Azarja waren vielleicht auch Priester, da in dieser Gegend, südlich unter der Tempelarea, wie wir aus unsern Versen lernen (wenigstens aus V. 28), Wohnungen der Priester waren", — und wahrscheinlich mit Recht. Die verschiedenen Ausdrücke: „gegenüber ihrem Hause", und „neben seinem Hause", führen auf eine verschiedene Lage der Häuser. — In V. 24 ist **Binnui Ben Henadad** ein Levit, eigentlich eine levitische Familie, von der natürlich voran das damalige Haupt in Betracht kommt, vgl. Kap. 10, 9 und Esr. 3, 9. Wahrscheinlich ist Binnui hier mit Bavvai Ben Henadad in V. 18, wo entweder eine falsche Lesart anzuerkennen oder das damalige Haupt der Familie zu verstehen ist, identisch, wofür das: „eine zweite Strecke" hier spricht. Wenn er als Oberster des halben Landbezirks von Keïla in V. 18 die erste Strecke baute, so hier als Ben Henadad, d. i. als Levit, die zweite.

V. 27—32. Die Ostseite Ofels und des Tempelberges. Zu V. 27 vergl. V. 5. — Der 28. V. **vom Roßthor an besserten die Priester aus,** könnte eine summarische Notiz enthalten, die im Folgenden weiter ausgeführt würde. Denn **Zadok,**

der Sohn Immers, in V. 29, ist einer von den Priestern (vergl. Esr. 2, 37); er war vielleicht das Haupt des Geschlechtes Immer in Nehemia's Zeit. אַחֲרָיו zu Anfang von V. 29 kann jedenfalls nur in loser Anknüpfung soviel heißen, als: nach seinem Vorgänger, nicht: nach ihnen, den Priestern. **Schemaja** freilich, der dann zunächst folgt, scheint, da er ein Hüter des Ostthores war, nicht sowohl ein Priester, als ein Levit (vgl. 1 Chron. 23, 4 f.), wenn auch ein angesehener (vergl. 2 Kön. 25, 18), gewesen zu sein; indessen könnte in den nachexilischen Zeiten auch wohl ein Priester Levitendienste verrichtet haben, s. zu Esr. 8, 15. In Kap. 10, 9 kommt ein Priester Schemaja in Nehemia's Zeit vor. Keinenfalls ist unser Schemaja Ben Schekanja mit dem Davididen dieses Namens 1 Chron. 3, 22 identisch, obwohl auch dessen Vater Schekanja hieß; auch ist er wohl nicht ein Nachkomme des Schemaja in 1 Chron. 26, 6 ff., der zu den Söhnen Obed-Edoms gehörte; denn letzteren lag die Wache an der Südseite des Tempels ob. Daß die drei in V. 30 folgenden: **Hananja, Hanun und Meschullam** Priester waren, läßt sich zwar nicht sicher erweisen, ist aber doch wahrscheinlich. Hananja ist wahrscheinlich derselbe, der in V. 8 als Salbenmischer erwähnt ist, und Hanun derselbe, der in V. 13 mit den Bürgern von Zanoah am Thalthor vorkommt. Außer der Namensgleichheit spricht dafür der Umstand, daß nur hier ihre Väter genannt werden (vgl. zu V. 11), und ebenso der andere, daß sie hier eine zweite Strecke bauen, was auf eine doppelte Zugehörigkeit und Verpflichtung hinweisen dürfte; wie der eine vorher als Salbenmischer, der andere als Bewohner von Zanoah in Betracht kam, so dürften hier beide als Priester stehen. Meschullam ist wohl deshalb für einen Priester zu halten, weil ihm eine Zelle, לִשְׁכָּה, beigelegt wird. נִשְׁכָּה kommt nur noch in Kap. 13, 7 und im Plural in Kap. 12, 44 vor, und zwar von Räumlichkeiten im Vorhof des Tempels, welche, weil sie zur Aufbewahrung von Tempelvorräthen, oder zu Aufenthaltsörtern für die Tempelbesucher dienten, der Aufsicht von Priestern unterstanden, oder ihnen auch zugehörten. Das verwandte, häufiger gebrauchte לִשְׁכָּה kommt außer von Tempelzellen nur von Samuels bei einem großen Opfer errichteten Halle (1 Sam. 9, 22) und von der Halle des Kanzlers in der königl. Residenz (Jer. 36, 12) vor. Wohl mit Recht sagt Berth.: „Die Zelle des Meschullam war vielleicht eine Schatzkammer (Septuag.) oder sonst eine für die Zwecke des heiligen Dienstes benutzte Räumlichkeit, die unter seiner Verwaltung stand." Der in V. 4 vorkommende Meschullam ist zwar auch ein Ben Berekja, scheint aber durch den Zusatz Ben Meschezabeel von dem unsrigen unterschieden zu sein. Dagegen ist wahrscheinlich der in Kap. 6, 8 erwähnte, der jedenfalls einer angesehenen Familie angehörte, mit dem unsrigen zu identifiziren. אַחֲרֵי ist hier und in V. 31 verschrieben für אַחֲרָיו, vielleicht infolge der script. def. אַחֲרָ. Hanun wird als der sechste Sohn Zalafs bezeichnet; — man sieht nicht, zu welchem Zweck; vielleicht waren die Ordinalzahlen bei den Söhnen des kinderreichen Zalaf zu stehenden Beinamen geworden. שֵׁנִי statt שְׁנִית ist hier wohl, da sonst immer שְׁנִית geschrieben ist, einfach als Schreibfehler anzusehen, also nicht daraus zu erklären, daß das ת der Endung יִת im Syrischen und Chaldäischen und vielleicht auch im spätern Hebräisch allmählich unhörbar wurde. So auch Esth. 2, 14. — Ueber **Malkijja** in V. 31 vergl. V. 11. בֶּן־הַצֹּרְפִי ist der Angehörige der Schmelzer oder der Goldschmiedinnung; denn צֹרְפִי ist wie schon der Artikel andeutet und wie besonders aus V. 32 erhellt, nicht Nom. pr., sondern apell., und bezeichnet, wenn es nicht für צֹרְפִים verschrieben ist, das zum צֹרֶף Gehörige. Malkijja wird so bezeichnet, damit der Zusammenhang mit V. 32 hervortrete. Ebensogut wie der Priester Hananja (s. V. 8) ein Salbenmischer war, konnte er seinerseits ein Goldschmied sein. Wahrscheinlich lagen diese beiden Künste deshalb den Priestern nahe, weil sie eben als Priester mit goldenen Kunstgeräthen und Gewürzen viel zu thun hatten, wie auch das hier erwähnte Haus der Tempeldiener und Gewürzkrämer andeutet. — Daß in V. 32 vor andern die Goldschmiede und Gewürzkrämer auf die Priester folgen, erklärt sich wohl theils aus der Beziehung ihrer Beschäftigung auf den Kultus, theils aus dem Umstand, daß ihre Innung zum guten Theil aus Priestern bestand. Daß aber die Goldschmiede doppelt erwähnt werden (vgl. V. 8), hängt vielleicht damit zusammen, daß es schon zwei Arten derselben gab, solche, die bereits gewöhnliche, und solche, die vorwiegend noch heilige Geräthschaften anfertigten.

V. 33—38. Wie in Kap. 2, 10 u. 19. 20, wirft Nehemia auch hier noch einen Blick auf seine Feinde, um ihrem Spotte sein Gebet entgegenzustellen. Als Sanballat Kunde von dem Bau erhielt, ward er zornig und gewaltig unwillig (das Kal כָּעַס findet sich erst in der spätern Sprache, von Ez. 16, 42 ab) und spottete öffentlich vor seinen Brüdern, d. i. vor seinen Genossen, den Vornehmen Samariens, ja auch vor seinen Untergebenen, der samaritanischen Kriegsmacht, — חֵיל wie 2 Kön. 18, 17 und Esth. 1, 3. Die Worte seines Spottes werden nur sehr abgerissen mitgetheilt und sind infolge dessen vieldeutig. Der erste Satz: **Was machen da diese schwindsüchtigen Juden**, besagt wohl nicht, sie unternehmen etwas Nichtiges, sondern etwas, was für sie viel zu groß ist. Die Frage dürfte wesentlich dieselbe sein, wie in Kap. 2, 19. Die intranf. Steigerungsform אֻמְלָל von אָמַל findet sich nur hier, sonst אָמְלָל, vergl. Ps. 6, 3, = verwelkend, hinschwindend, kraftlos. Der Sinn des zweiten und dritten Satzes: **werden sie es ihnen lassen, werden sie opfern,** ist von der Alex. und dem Syrer offenbar blos errathen. Die Alex. hat ganz farb- und saftlos: *ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι οὗτοι οἰκοδομοῦσι τὴν*

ἑαυτῶν πόλιν. Der Syrer übersetzt verworren. Die Vulg. hat: num dimittent eos gentes? Wie die Vulg. ergänzen die meisten Erklärer zu חִיצַּוְבוּ ein anderes Subjekt: werden die benachbarten Völker ihnen den Bau gestatten, oder auch: ihnen das Gebaute lassen? Aber vorzuziehen ist es jedenfalls, dasselbe Subjekt beizubehalten. Berth. erklärt daher: werden sie es anheim geben für sich (sich zu gute) Gotte, als dürfte עַל־אֱלֹהִים ergänzt und nach Ps. 10, 14 verstanden werden. Sanballat würde dann die Juden mit Beziehung auf ihre Frömmigkeit verspotten, und etwa meinen: etwas anderes, als das Werk Gott zu überlassen und ihm durch Opfer zu empfehlen, werden sie nicht vermögen. Aber עַל־אֱלֹהִים zu ergänzen, ist willkürlich. Keil erklärt: Werden sie es sich selber anheim geben, d. i. sich selber zutrauen, sie mit ihren schwachen Kräften? daran schließe sich dann passend die folgende Frage: oder werden sie opfern, s. v. a. sich Gottes Beistand erflehen. Aber עָזַב an sich heißt nicht zutrauen und זָבַח, opfern, heißt nicht ohne weiteres sich Gottes Beistand erflehen. Sanballat kann wohl nur fragen, wodurch sie ein so großes Werk zu Stande bringen wollen, ob etwa dadurch, daß sie es ihnen, nämlich den Bauenden und zum Baue Willigen, überlassen, oder gar dadurch, daß sie Opfer darbringen, und dahinter liegt ohne Zweifel der Gedanke, daß sie sich ernstlich zu einer so großen, schwierigen Arbeit nicht aufraffen werden. Die dritte Frage: **Werden sie es des Tages vollenden?** besagt dann: ihr Werk ist doch nicht so eine Kleinigkeit, daß sie in einem Tage damit fertig werden könnten. בַּיּוֹם heißt wie Spr. 12, 16 nicht: bei Tage, sondern: noch an demselben Tage, sogleich. Die letzte Frage: **Werden sie die Steine aus den Schutthaufen lebendig machen und sie sind doch verbrannt?** besagt schwerlich: werden sie die Steine so beleben, daß sie sich von selber aus den Schutthaufen aufmachen und zusammensetzen (Berth.), — es bliebe so zuviel zu ergänzen, sondern nur: werden sie das alte Baumaterial mit neuer Haltbarkeit und Kraft versehen und anwenden können? In Palästina, besonders auch in Jerusalem, wurde mit Kalksteinen gebaut, die durch Feuer mürbe und bröcklich wurden. Das Mask. חֻמָּה in Beziehung auf das Fem. שְׂרֵפוֹת erklärt sich daraus, daß das Genus bei dem Pronomen leicht vernachlässigt wird. — V. 35. Neben Sanballat stand der Ammoniter Tobia. אֶצְלוֹ, neben ihm, ist wohl ganz eigentlich zu nehmen; vor dem famar. Heere stand der eine neben dem andern. **Auch was sie bauen** ist s. v. a. was sie auch immer bauen. Dies steht als Nomin. abs. voran. Der Fuchs kommt als ein leichtes und leichtfüßiges Thier in Betracht. Der Sinn ist: Die leiseste Berührung wird in diese aus altem, schlechtem Material aufgerichtete Mauer Risse bringen. חוֹמַת אַבְנֵיהֶם ist ihre Steinmauer; das Suff. gehört wie gewöhnlich zum Hauptbegriff.

V. 36. Der unvermittelte Anschluß des Gebetes, welches Nehemia gegen seine Feinde hielt, mag wohl eine Folge seiner Lebendigkeit sein. Aber jedenfalls veranlaßt er dadurch den Leser auch, sein Gebet, statt es blos historisch zu vernehmen, gewissermaßen als ein eignes mitzubeten, wie denn die Gemeinde zu solchem Gebete immer wieder veranlaßt sein wird. Die Bitte: **übergib sie der Plünderung im Lande der Gefangenschaft,** gründet sich auf das jus tal.: weil sie die Juden im Lande der Gefangenschaft, denn das war ihnen auch die Heimat noch, ausplünderten, darum u. s. w. Wie שְׁבִי hat auch שִׁבְיָה zunächst die abstrakte Bedeutung: Gefangenschaft, vgl. Jer. 48, 46. — V. 37. **Bedecke ihre Missethat nicht,** s. v. a. laß keine bedeckende Sühnung zu (vergl. Ps. 85, 3); **und ihre Sünde wisch nicht weg vor deinem Angesicht,** s. v. a. mache sie nicht ungeschehen, wie durch Vergebung geschehen würde (vgl. Ps. 109, 14), also: übersieh sie nicht, sondern strafe sie. Zu dem: denn sie haben gereizt, mit Unmuth erfüllt vor den Bauenden, ist wohl Gott als Obj. zu ergänzen; auch in 2 Kön. 21, 6 steht הִכְעִיס so absol. vom Reizen Gottes; in 2 Chron. 33, 6 und 5 Mos. 31, 29 ist das Obj. ausdrücklich beigefügt. Indem sie das Volk Gottes verhöhnt haben, als würde es sein Unternehmen nicht hinauszuführen vermögen, haben sie Gott selbst gereizt, der den Seinigen Kraft genug gibt. — In V. 38 bemerkt Neh. noch, daß er so betend sein Unternehmen trotz der Feinde aufrecht erhalten habe. **Die ganze Mauer wurde verbunden bis zu ihrer Hälfte,** s. v. a. die Mauer in ihrem ganzen Umfang bis zur halben Höhe, wurde so wiederhergestellt, daß sie nicht mehr Lücken oder Risse zeigte. Die letzten Worte: **und es war ein Herz dem Volk zum machen** (arbeiten), werden zur Erklärung beigefügt und besagen: das Volk hatte Willigkeit und Lust zur Ausbesserung und darum gelang sie.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. 1. Daß sich die Gemeinde, trotz ihrer politischen Unselbständigkeit, bis zu einem gewissen Grade immer noch als politische Gemeinde bethätigen, sich gegen Feinde, die voran doch auch nationale, nicht blos religiöse Feinde waren, national abschließen und sich, so gut es anging, äußerlich sichern mußte, — war ein Ausfluß und Zeichen der eigenthümlichen Halbheit, in der sie sich in dieser Zeit des Uebergangs vom Alten zum Neuen Bunde in jeder Beziehung befand. Immerhin aber hatte das Aeußerliche, das sie zur Sicherung und Befestigung ihrer Existenz ausrichtete, volle Berechtigung, — es war einfach nothwendig; es hatte zudem auch ebensogut, wie das, was früher zur Sicherung und Befestigung des selbständigen Reiches geschehen war, eine höhere Weihe und Bedeutung. Es geschah schon ausdrücklicher zur Erhaltung und Förderung der Anbetung des wahren Gottes in Jerusalem, und war daher schon deutlicher ein Abbild und Typus von der Arbeit, welche die neu-

testamentliche Gemeinde zur Sicherung ihrer Existenz und zur Ausschließung der noch Unempfänglichen in höherer, geistlicher Weise ausrichten muß, eine Weißagung auf die Aufrichtung der Schranken, welche in christlicher Sitte und christlichem Bekenntniß liegen, und welche die Zugehörigen nur dann recht zusammenschließen können, wenn sie die Andersartigen auszuschließen wirklich geeignet sind. — 2. Was vor dem Exil zur Befestigung sei es der Stadt, sei es des Staates geschehen war, war durch einzelne Könige, wenigstens auf ihre Anordnung und unter ihrer Leitung unternommen worden. Nicht das Volk, sondern Salomo, Joas und Hiskias, oder wie sie sonst hießen, hatten die Mauern gebaut, nicht der Wille, sondern nur die Hände des Volks waren in Betracht gekommen. Jetzt dagegen stand es anders. Jetzt baute, obwohl Nehemia den Anstoß gegeben hatte, die ganze Gemeinde, der Hohepriester voran und die andern vermöge eines eigenen, freien Entschlusses hinterher. Und das war ein großer Fortschritt; das entsprach der Wahrheit, daß im Reiche Gottes zwar immerdar Häupter und Führer aufstehen müssen, von denen die Anregung zur Ausrichtung der nöthigen Werke ausgeht, daß aber nichtsdestoweniger jedes Haus, ja jeder Einzelne an seinem Theil frei mit an- und einzugreifen hat. Das war eine Andeutung des allgemeinen Priesterthums, vermöge dessen ein jeder an seinem Theile nicht blos ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, sondern auch gleiches Recht und gleiche Pflicht hat, das Leben, das ihm von Gott kommt, in freier Weise zu beweisen, zu bethätigen und zu entfalten. — 3. Weder die Priester im allgemeinen, noch auch der Hohepriester hielten sich für zu gut, sich bei dem Werk, das für die Sicherung der Gemeinde nöthig war, ob es auch niedere Arbeit erforderte, mitzubethätigen. Der Hohepriester seinerseits übernahm die Ausbesserung einer Strecke, welche zwar dem Tempel möglichst nah, aber doch nicht gerade vor demselben, die aber auch nicht vor seinem eigenen Hause lag. Es hätte sonst so aussehen können, als wenn er nur für den Tempel, oder nur für das Seinige, nicht aber für die Stadt im ganzen Interesse hätte. Sein Amt erhob ihn so hoch, daß er nicht blos da, wo es sich unmittelbar um die Sicherung des Gottesdienstes oder wohl gar um seine eigene Sicherheit handelte, sondern auch an anderen Stellen mit seiner Thätigkeit voranzugehen und diejenige der übrigen Gemeinde zu heiligen hatte. Die übrigen Priester wiederum bauten zum Theil vor ihren eigenen Häusern, oder doch vor denen andrer Priester (vgl. V. 21. 22. 28), indem es ja doch natürlich war, daß sie da, wo die Sicherheit der Ihrigen am unmittelbarsten in Frage kam, am sorgfältigsten und fleißigsten arbeiteten. Die Sorge der Priester für die Familie und für den Besitz darf zwar nie der Sorge für die Gemeinde Abbruch thun, ist aber, sofern sie sich mit derselben verträgt, durchaus gerechtfertigt. So manche Priester und Prediger schaden ihrer Amtsthätigkeit dadurch, daß sie zu eifrig blos auf das Wohl ihres Hauses, manche aber schaden ihr auch dadurch, daß sie auf dasselbe zu wenig bedacht sind. — Beda V.: Et hoc rationi congruere videtur, ut aedificatio civitatis a templo inciperet. Quia nimirum necesse est, ut constantiam fidei ac dilectionis in Deum ante omnia conservemus in nobis, ac deinde ea, quae ad proximi dilectionem pertineant, opera pietatis addamus; tertio autem, hoc est ultimo, loco, curam ponamus eorum, quae ad generalem vitae hujus provisionem respiciunt. ... Sed et hoc probabile potest videri, quod ex eo porta gregis sit dicta, quod per hanc pecora, quae in templo offerrentur, introduci solerent. Portam ergo gregis in primordio aedificandae civitatis Dei sacerdotes aedificant, cum sancti praedicatores auditores suos ante omnia fidei veritate, quae per dilectionem operetur, imbuunt, per quam victimas bonorum introducere et in altari sui cordis Deo offerre debeant.

Zu V. 8. 11 u. 31. 1. Einige Priester, die zugleich Goldschmiede oder Apotheker waren, die infolge dieser Doppelstellung wahrscheinlich auch einen doppelten Gewinn und Genuß hatten, scheinen infolge dessen auch bei der Wiederherstellung der Mauern eine doppelte Last getragen, nämlich zwei Strecken gebaut zu haben. So deutet dies ihr Verhalten in einer edlen und schönen Weise an, wodurch diejenigen, die durch Vermögen oder sonst wie vor andern bevorzugt sind, am allermeisten ihre Bevorzugung zu beweisen suchen sollen. — 2. Es war gewiß kein Fehler, daß die Priester, wenn sie bei treuer Verwaltung ihres Amtes Zeit genug übrig behielten, angemessene Nebenbeschäftigungen trieben. Abgesehen davon, daß sie ihre Zeit in dieser Weise gut benutzten, gaben sie der Kunst und Arbeit, die sie übten, eine gewisse Weihe, und zwar schon dadurch, daß sie dieselbe für sich als Priester nicht für zu gering hielten, noch mehr aber, wenn sie durch ihre Kunstfertigkeit die Ausstattung des Heiligthums vervollständigten. Diese Priester zeigten dann, daß sich die betreffenden Künste zum Gottesdienst in Beziehung setzen, ja wohl als Gottesdienst pflegen ließen; sie bewiesen thatsächlich den Zusammenhang, den die Künste mit dem Kultus haben, und das war etwas Großes. Es ist ein Hauptübel in unsrer Zeit, wodurch die soziale Frage sehr wesentlich erschwert wird, daß die Handwerker und Künstler ihre Beschäftigung nicht mehr dadurch, daß sie sie zu Gott in Beziehung setzen, weihen mögen, daß sie ihre Arbeit überhaupt nicht mehr richtig zu würdigen und zu schätzen wissen, daß sie dieselbe nur noch als ein ordinäres Erwerbsmittel betrachten.

Zu V. 33—38. 1. Der Hohn von Seiten der Welt, auf den die Gemeinde bei ihren Anstrengungen für die Förderung des Reiches Gottes immer zu rechnen hat, stellt das Werk der Gemeinde entweder als ein zu schweres dar, dem sie nicht gewachsen ist, — so der Hohn des Sanballat, oder als etwas Nichtiges, Halloses, Unnützes, das sie sich ersparen könnte, —

so etwa der des Tobia. Die Welt hat nun einmal nicht den richtigen Blick, der dazu gehört, die Werke der Frommen zu würdigen; nur der Glaube erhebt sich sowohl über die Schwierigkeiten des Großen, die nie unüberwindlich sein können, wenn anders nur der Herr mit uns ist, als auch über die Unscheinbarkeit des Kleinen, die uns deshalb nicht entmuthigen darf, weil das äußerlich Kleine oft das innerlich Bedeutsamste ist, und weil der Herr auf den Tag der kleinen Anfänge eine Zeit großer Entwickelungen folgen zu lassen liebt.

2. Nehemia beantwortet die Schmähung nicht mit Gegenschmähungen, er greift vielmehr zum Gebet, und sicher ist das Gebet eine viel wirksamere Waffe, wenn es darauf ankommt, sich gegen den Hohn der Welt zu stärken und trotz desselben seine Arbeiten für das Reich Gottes durchzuführen. Auch darf man Gott nicht blos um die Hebung der eigenen Kräfte, nicht blos um die Beseitigung der feindlichen Opposition, sondern auch um die Beseitigung der Feinde selber bitten, soweit es für den Bestand oder die Förderung der Sache Gottes nöthig ist. — Nehemia legt sein Gebet dem Leser selbst in den Mund. Und in der That wird der Gläubige immer wieder Veranlassung haben, den Herrn wenigstens in ähnlicher Weise anzuflehen. Ein Gegenstand der Verachtung und Schmähung von Seiten der Welt, und zwar besonders auf Grund ihrer Lebensäußerung und ihres Glaubens wird die Gemeinde mehr oder weniger immer sein. Und gerade dann, wenn sie am schwersten davon angefochten wird, wird sie am meisten Aufforderung fühlen, sich in die Geschichte unseres Buches lesend und betend zu versenken. Freilich ist die Art, wie Nehemia betet, in V. 36 um gerechte Vergeltung, in V. 37 um Nichtvergebung, durch den alttestamentlichen Standpunkt bedingt; aber jedenfalls ist sie auf diesem Standpunkt ethisch gerechtfertigt. Sein Gebet hat einen ähnlichen Inhalt und Ton, wie so manche Psalmen (vergl. Ps. 79, 12; 85, 3), und was die betreffenden Psalmisten rechtfertigt, kommt in Beziehung auf ihn besonders stark in Betracht. Er hat es nicht sowohl mit seinen, als vielmehr mit Gottes Feinden zu thun, jedenfalls mit Feinden der Gemeinde Gottes, die der Förderung und Sicherung derselben widerstreben, die dieselbe ihrer Eigenthümlichkeit, besonders des Besten, was sie hat, ihres Verhältnisses zum wahren Gott am liebsten berauben möchten. Obwohl der Gegensatz gegen den wahren Gott für sie nicht im Vordergrunde steht und ihre Feindschaft nicht ausgesprochenermaßen eine Feindschaft gegen die Gemeinde Gottes als solche ist, so geht ihre Richtung doch thatsächlich gegen das, was den Unterschied zwischen Welt und Reich Gottes am wesentlichsten ausmacht. Das Gebet des Nehemia geht also im Grunde nicht aus persönlichem Haß, auch nicht aus nationaler Feindschaft im gewöhnlichen Sinn, sondern aus heiligem Eifer für Gottes Sache und Verehrung hervor. Um Bekehrung der Feinde aber statt um Vergeltung, und um Begnadigung statt um Nichtvergebung, könnte er nur dann bitten, wenn, wie in unsern neutestamentlichen Verhältnissen, eine Bekehrung nicht so völlig undenkbar gewesen wäre, wenn es schon damals Mittel, die Herzen der Sünder zu rühren und die Augen der Verblendeten zu erleuchten, gegeben hätte. Mittel, die auch gegen solche Feinde, wie Sanballat und Tobia waren, stark genug gewesen wären, wie es das Wort von der Erlösung und Gnade in Christo ist. So lange dies Wort, das allein Löwen zu Lämmern macht, noch nicht da war, gab es zur Beseitigung der Feinde noch kein anderes wirksames Mittel als das Strafgericht; die energische Liebe zu Gott und seinem Reich konnte also nicht wohl zu etwas anderem als zu seiner energischen Heiligkeit Zuflucht nehmen. Die Unterscheidung zwischen den Gottlosen und der Gottlosigkeit, und die Forderung, die ersteren trotz ihrer Gottlosigkeit zu lieben, nur die letztere zu hassen, war noch nicht angebracht. Wir können nicht umhin, uns solchen Gebeten oder Seufzern gegenüber, wie wir sie hier haben, des Unterschiedes zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt bewußt zu werden; wir werden dabei auch an die sittliche Gefahr erinnert, die der alttestamentlichen Menschheit drohte, wenn sie ihr Menschliches nicht mehr vom Geiste Gottes bewältigen und reinigen ließ; aber immerhin sollten wir uns dadurch doch auch zu einer gleichen Energie der Feindschaft gegen alles gottlose Wesen und der Besorgtheit für Gottes Sache anregen lassen. Denn unsere Feindschaft und Besorgtheit selber darf nicht gegen die alttestamentliche zurückstehen; nur die Aeußerungsweise darf und muß eine andere sein.

Zu V. 38. Trotz des Hohnes, ja vielleicht gerade infolge desselben hatte das Volk Freudigkeit zu bauen. Wenn man gewürdigt wird, um des Werkes willen, das man zu Gottes Ehre treibt, Schmach zu leiden, so arbeitet es sich daran, wenn anders man nur nicht durch Untreue und Ungeschick, sondern vielmehr durch Opferwilligkeit Ursache zur Schmähung gibt, um so süßer. Die Schmach ist dann das Siegel dafür, daß wir wirklich wie im Gegensatz zur Welt, so im Dienste Gottes stehen und daß Gott mit uns ist. Das Leiden, das wir erdulden müssen, befestigt in uns das erhebende Gefühl, daß der Herr Wohlgefallen an uns hat. Es bewirkt, daß der Geist seiner Herrlichkeit auf uns ruht (1 Petr. 4, 14) und unsere Arbeit geht um so besser von statten.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1. Ueber die Wichtigkeit der Mauern Zions. 1) Zur Vereinigung der Gemeinde, — die Gemeinde muß sich abschließen und sichern können, um die ihr eigenthümlichen Güter zu bewahren, — 2) zur Absonderung der Welt, — die Welt muß, so lange sie nur darauf aus ist, die Gemeinde ihrer Güter zu berauben, ferne gehalten werden. — Ueber V. 1 und 2. Das Vorangehen des Hohenpriesters bei der Sicherung der Stadt Gottes:

1) Er baut vor allem selber; 2) er weiht dadurch die Thätigkeit der übrigen; 3) er ist eine Bürgschaft für das Gelingen des Werkes. — Die Pflicht, die Mauern Zions zu bauen: 1) Für die Oberen (wie Nehemia), — welche Priester und Volk zur Arbeit anzuregen und dabei zu unterstützen haben, — 2) für die Priester, — die über die gemeinsamen Obliegenheiten nicht erhaben sind, — 3) für das Volk, — dessen einzelne Glieder über die häuslichen und niederen Sorgen die höheren und allgemeineren nicht vergessen dürfen. — Beda V.: Qui portas et turres aedificant, per quas vel cives ingrediantur vel arceantur inimici, ipsi sunt prophetae, apostoli, evangelistae, per quos nobis forma et ordo fidei ac rectae operationis, per quam unitatem ecclesiae sanctae intrare debeamus, ministrata est, quorumque verbis, qualiter adversarios veritatis redarguamus ac repellamus, discimus. Qui vero reliquis verbis exstruunt, ipsi sunt pastores et doctores. — Starke: An dem Bau der Stadt Gottes sollen die geistlichen Personen zuerst Hand anlegen und den andern mit gutem Exempel vorgehen. Das Gedächtniß derer, die sich um die Kirche und das gemeine Wesen verdient gemacht, bleibt billig im Segen, Spr. 10, 7. Die gewaltigsten und reichsten Leute thun insgemein bei dem leiblichen und geistlichen Bau der Stadt Gottes am allerwenigsten. Wohl dem, der das leichte und sanfte Joch Christi bei dem Bau des geistlichen Jerusalem gern über sich nimmt.

Ueber V. 31. Die Ehre der Handwerker und Künstler. 1) Sie können und sollen zugleich Priester Gottes sein, — 2) ihre Erzeugnisse können und sollen zur Ehre Gottes gereichen, — 3) ihr Thun hat in sich selber Werth und Lohn.

Ueber V. 33—35. Warum die Welt unseren Anstrengungen für das Reich Gottes so leicht den Erfolg abspricht: 1) Weil wir in der That von uns selber großer Anstrengungen nicht fähig sind; — nur das Opfer und die Kraft Christi kann uns willig machen und Ausdauer verleihen; 2) weil das Werk in der That eigentlich immer für uns zu hoch und zu herrlich ist, — nur Christi Geist kann uns dazu heiligen; 3) weil die Welt nur auf das sieht, was vor Augen ist, — es gibt aber etwas Höheres. — Starke: Fleischlich gesinnte Gemüther halten das Vornehmen und die Werke der Kinder Gottes verächtlich und gering und messen sie nach ihrem Richtscheit, Weish. 5, 3; 2 Kön. 19, 10. Es gibt unterschiedliche Stufen unter den Gottlosen, was ihre Bosheit betrifft. Die Allerärgsten sind die, welche nicht allein selbst Böses thun, sondern auch nicht leiden können, daß andere Gutes thun, und dagegen ihren Grimm, sonderlich mit recht giftigen Spottreden, auslassen, Joh. 10, 32; Ps. 109, 4.

Ueber V. 36—38. Das Gebet die wichtigste Waffe gegen die Feinde. 1) Es sichert uns den besten Bundesgenossen; 2) es macht uns der Ohnmacht der Feinde gewiß, — wenn sie zugleich Gottes Feinde sind, so haben sie Gottes Heiligkeit gegen sich, vor der, was böse ist, nicht besteht; 3) es verbürgt uns den endlichen Sieg, — nur wenn sie sich bekehren, können sie dem Verderben entgehen. — Starke: Wenn wir in höchsten Nöthen sind, so ist Gott unser Hort, Fels, Kraft und Zuflucht, und zu dem sollen wir im Gebet fliehen, 2 Chr. 20, 12; Spr. 18, 10; Nah. 1, 3. — Ueber V. 38. Der Segen des Druckes, den der Hohn der Welt auf uns ausübt: 1) Wir arbeiten darunter leicht um so angestrengter, — wir wissen ja nicht, wie lange uns die Feinde arbeiten lassen; 2) die Freudigkeit zu arbeiten wächst, so gewiß, als es erhebend ist, die Schmach Christi zu tragen; 3) das Werk schreitet um so besser vorwärts. Starke: Im Werke des Herrn muß man alles Widerspruchs ungeachtet getrost fortfahren, 2 Tim. 4, 3—5. Lust zu einem Dinge macht alle Arbeit geringe, darum seid nicht träge, was ihr thun sollt, Röm. 12, 11; Spr. 6, 6. Wenn uns Gott einen glücklichen Fortgang in unserer Arbeit verliehen hat, so soll uns solches eine Anmahnung sein, daß wir in der Ausrichtung unseres Berufs desto tapfrer anhalten.

Zweiter Abschnitt.

Wie Nehemia alle Schwierigkeiten überwand (Kap. 4—6).

A. Die Schwierigkeiten von außen. Sanballat und seine Genossen drohen die Juden mit Heeresmacht zu überfallen. Nehemia ergreift dagegen verschiedene Maßregeln. (Kap. 4, 1—17.)

I. Nehemia stellt Wachtposten aus (V. 1—3).

Da aber Sanballat und Tobia und die Araber und Ammoniter und Asdoditer hörten, 1
daß den Mauern Jerusalems ein Verband angelegt sei, daß die Risse sich zu verschließen anfingen, wurden sie sehr zornig, *und verschworen sich alle zusammen, zu kommen und zu 2
streiten wider Jerusalem und ihm anzuthun einen Frevel. *Wir beteten aber zu unserem Gott 3
und stellten Wachtposten gegen sie auf, Tag und Nacht um ihretwillen.

II. Nehemia bewaffnet das Volk und unterbricht die Arbeit (V. 4—8).

Und Juda sprach: Hinfällig ist die Kraft der Lastträger und des Schuttes ist viel; und 4
wir sind nicht im Stande, an der Mauer zu bauen. *Unsere Widersacher aber sprachen: Sie 5
sollen es nicht wissen und sollen es nicht sehen, bis wir mitten unter sie kommen und sie erwürgen, und das Werk zu Ende bringen. *Und da die Juden, die neben ihnen wohnten, 6
herbeikamen und uns wohl zehnmal sagten: Wegen aller Orte [ist es noth], daß ihr zu uns

zurückkehret, nahm ich von den unteren Oertern her in dem Raum hinter der Mauer an
7 den offenen Plätzen Stellung und stellte das Volk geschlechterweise auf mit seinen Schwertern,
Spießen und Bogen. *Und ich sah und erhob mich und sprach zu den Edlen und zu den Vor-
8 stehern und zum übrigen Volke: Fürchtet euch nicht vor ihnen; des Herrn, des großen und zu
fürchtenden, gedenket und kämpfet für eure Brüder, Söhne und Töchter, Weiber und Häuser.

III. Nehemia läßt das Volk die Arbeit bewaffnet wieder aufnehmen (V. 9—17).

9 Da aber unsere Feinde hörten, daß es uns bekannt geworden war, und daß Gott ihren
Rath zunichte gemacht hatte, kehrten wir alle zur Mauer zurück, ein jeder an seine Arbeit.
10 *Und von diesem Tage ab war die eine Hälfte meiner Knappen an dem Werke thätig, die
andere Hälfte aber hielt die Spieße und Schilde und Bogen und Panzer, und die Obersten
11 standen hinter jedem Hause Juda's. *Die an der Mauer Bauenden und die die Lasten Weg-
schaffenden waren, wenn sie aufluden, mit ihrer einen Hand am Werk thätig, und die andere
12 hielt den Wurfspieß. *Die Bauenden aber waren ein jeder mit seinem Schwert umgürtet an
13 ihren Hüften, wenn sie bauten, — und der in die Trompete stieß, war mir zur Seite. *Und
ich sprach zu den Edlen und zu den Vorstehern und zu dem übrigen Volk: Das Werk ist groß
14 und weit, und wir sind zerstreut auf der Mauer, fern von einander. *An welchem Ort ihr
den Schall der Trompete hören werdet, dahin versammelt euch zu mir! Unser Gott wird für
15 uns streiten. *Wir aber waren am Werk beschäftigt und die Hälfte von ihnen hielt die Spieße
16 vom Aufgang der Morgenröthe bis die Sterne hervorkamen. *Auch zu dieser Zeit sprach ich
zum Volke: Ein jeglicher soll mit seinem Knechte innerhalb Jerusalems übernachten, daß sie
17 uns des Nachts eine Wache und am Tage Arbeiter seien[1]). *Und ich und meine Brüder und
meine Knappen und die Männer der Wache, die in meinem Gefolge waren, wir zogen unsere
Kleider nicht aus; ein jeder hatte seine Waffe zur Rechten[2]).

Exegetische Erläuterungen.

In Kap. 4—6 kommt Nehemia auf die verschiedenen Schwierigkeiten, die sich dem Werk entgegenstellten, zuerst auf die von außen drohenden. Die Feinde beabsichtigten, als sie erfuhren, daß die Arbeit doch Erfolg hatte, einen Ueberfall, Nehemia aber richtete dagegen zunächst einen Wachtdienst ein, V. 1—3. Neben **Sanballat und Tobia** kamen jetzt **die Araber**, d. i. Geschem und sein Anhang (vergl. Kap. 2, 19), **die Ammoniter**, die mit Tobia als ihrem Landsmann zusammenhielten, und **die Asdoditer**, die als Bewohner der nördlichsten Philisterstadt Nachbarn des Sanballat und der Samaritaner waren, in Betracht. **Sie hörten, daß Verband auf die Mauern kam, daß sich die Risse zu schließen anfingen.** עָלָה אַרוּכָה (vergl. Jer. 8, 22; 2 Chron. 24, 13, auch Jer. 30, 17; 33, 6) steht, indem die Mauern mit einem verwundeten Körper verglichen sind, wie sonst das Volk oder Staatswesen, Jes. 1, 5; 3, 7 u. a. Das zweite כִּי kann ein zweites „daß", kann aber auch „denn" sein; jedenfalls tritt der zweite Satz zur Erklärung hinzu. — V. 2. **Sie verschworen sich allzumal zum Kampfe wider Jerusalem und zu thun ihm einen Frevel.** לוֹ steht, nicht לָהּ, weil mehr an das Volk als an die Stadt gedacht ist. תּוֹעָה Irrung, ist das, was vom Wege (des Rechten) abirrt, das Normlose und zwar auch im besonders bösen Sinn, der Frevel, auch Jes. 32, 6. — V. 3. Wie sonst griff Nehemia auch hier zunächst zum Gebet, hier aber mit dem Volk gemeinsam. Und mit dem Beten verband sich zugleich das Wachen. עֲלֵיהֶם wider sie, um sie abzuhalten, מִפְּנֵיהֶם ihretwegen, aus Furcht vor ihnen, weil sie anzugreifen drohten. Mit מִשְׁמָר, Wache, dürften mehrere Wachtposten gemeint sein, obwohl hier nicht, wie in Kap. 7, 3 und 13, 30 der Plural gebraucht ist; ein einzelner Wachtposten konnte unmöglich die ganze Umgegend genügend überblicken.

V. 4—8. Indessen verbesserte sich die Lage durch die erste Maßregel noch nicht; im Gegentheil, die Noth steigerte sich noch. Infolge der Gefahr, die nicht gehoben, und der Arbeitslast, die vergrößert war, brach Juda in eine Klagerede aus; die Feinde aber blieben bei ihrer Drohrede, drohten trotz der Wachsamkeit der Juden mit einem unvorhergesehenen Ueberfall, und die Unruhe wurde allerorten immer größer. וַיֹּאמְרוּ in V. 4, וַיֹּאמֶר in V. 5 und וַיֹּאמְרוּ in V. 6 dienen so hintereinander einer ähnlichen lebendigen Schilderung, wie die verschiedenen וַיֵּשׁ אֲשֶׁר in Kap. 5, 2 ff. Es soll hervortreten, daß von allen Seiten Reden gehört wurden, welche Nehemia hätten ängstigen können. Dennoch ist וַיֹּאמְרוּ in V. 6 wohl mit zum Vordersatz zu ziehen: **als die Juden, die neben ihnen** (in der Nachbarschaft der Widersacher) **wohnten, kamen, und zehnmal zu uns sprachen.** „Zehnmal" ist s. v. a. vielfach. Was sie sprachen, folgt mit

[1]) Nach Megilla 20b למלאכה-למשמר.

[2]) Statt הַמַּיִם ist irgendwie anders zu lesen; siehe zu V. 14.

מִכָּל־הַמְּקֹמוֹת: **wegen aller Orte thut es noth, daß ihr zu uns zurückkehret.** Sie wenden sich damit, obwohl formell an alle, sachlich nur an die vom Lande nach Jerusalem Gekommenen, und was sie sagen wollen, ist jedenfalls: all die judäischen Orte, welche die jetzt in Jerusalem arbeitenden Männer verlassen hatten, sind in Gefahr, von den Widersachern ausgeplündert und verwüstet zu werden; lasset sie nicht länger eures Schutzes entbehren, kehret zurück. Wollte man mit Ewald (Gesch. IV, S. 201) יָשׁוּבוּ in יְשִׁיבוּ ändern oder gar רָשִׁיחוּ dafür setzen und dann erklären: sie sagten (wogegen schon der Gebrauch von אָמַר) uns zehnmal unter allen den Orten denjenigen, wo sie über uns sich kehren, uns plötzlich anfallen würden, oder wollte man mit Berth. u. Keil מִכָּל־הַמְּקֹמוֹת noch als eine nachträgliche Bestimmung zu בָּאוּ oder gar zu וַיֹּאמְרוּ ziehen, und das, was sie sagten, erst in אֲשֶׁר תָּשׁוּבוּ finden, — „möchtet ihr zurückkehren zu uns", — als stände אֲשֶׁר blos zur Einführung der direkten Rede, so hat das mehr gegen sich als die bei unserer Fassung nothwendige Ergänzung. אֲשֶׁר, wie Berth. und Keil es nehmen, hätte an אֲשֶׁר in 1 Sam. 15, 20 u. 2 Sam. 1, 4, wo eine Beziehung auf die vorhergehende Frage stattfindet, hätte auch an כִּי, das nur versichernd zu Anfang einer direkten Rede steht, keine wirkliche Analogie. Allerdings aber steht אֲשֶׁר, wie in unserem Buch so häufig, für כִּי, und es bleibt davor zu ergänzen: es ist Ursach, es thut noth. Allenfalls könnte man annehmen, daß der Text irgendwie mangelhaft geworden ist. Indeß führen die alten Versionen nicht darauf. Die Alex. hat frei ändernd ungefähr den Sinn getroffen: *καὶ εἴποσαν ἡμῖν ἀναβαίνουσιν ἐκ πάντων τῶν τόπων ἐφ' ἡμᾶς*; nach der Vulg., an die sich Luther im wesentlichen angeschlossen hat, ist alles, was sie sagten, hinzuzudenken: venientibus Judaeis, qui habitabant juxta eos, et dicentibus nobis per decem vices, ex omnibus locis, quibus venerant ad nos. שׁוּב mit עַל־, wie sonst mit אֶל־, macht keine Schwierigkeit, vgl. 2 Chron. 30, 9. — V. 7. So blieb denn Nehemia nichts anderes übrig, als das Volk in Kriegsbereitschaft zu versetzen und dabei (vgl. V. 9) die Arbeit zunächst zu unterbrechen. **Und ich stellte auf von den unteren Oertern her — — und ich stellte auf das Volk** u. s. w. Wahrscheinlich steht das erste אַעֲמִיד absolut im Sinn von „Stellung nehmen". הָעֱמִיד dürfte ein term. militaris gewesen sein, wie שִׂים Ps. 3, 7; Jes. 22, 7, שָׂרִים 1 Kön. 20, 12 und יָצָא 5 Mos. 20, 1; 1 Sam. 23, 15; 26, 20 u. a. Gegen Berth., der durch eine Aenderung des מִתַּחְתִּיּוֹת auch das erste אַעֲמִיד, mit einem Objekt versehen möchte, spricht, daß schon die Alex. von unserm Text ausgeht. מִתַּחְתִּיּוֹת kann nur heißen, von den unteren Oertern her, d. i. so daß das Volk in Vertiefungen stand, gegen die Geschosse, welche von außen her hereingeworfen wurden, gedeckt, wenn auch bis an die Höhe hinan und zur Abwehr eines etwaigen Sturmversuchs bereit. Daran schließt sich das Folgende: **in dem Raum hinter der Mauer an offenen Plätzen** (Stellen) eng an. Das לְ vor מָקוֹם faßt man am besten als das לְ der Zugehörigkeit, wie es z. B. auch Kap. 3, 15 steht, oder auch als Mittel loserer Unterordnung unter מִתַּחְתִּיּוֹת, indem nicht die Gegenden schlechthin, sondern nur einige untere Gegenden des Raumes hinter der Mauer gemeint sind. Statt des Singulars könnte man den Plur. „Oerter" erwarten, indeß sind nicht sowohl die einzelnen Oerter, sondern es ist der Raum an der Mauer entlang im ganzen gemeint. לַמְּקוֹם mit Berth. als Bezeichnung Jerusalems zu nehmen, hat alles gegen sich. צְחִיחִים von צְחִיחַ, Dürre, Trockenheit (K'tîb צְחִיתִיִּים von צְחִיחִי, dürrer, von der Sonne beschienener Ort) sind die unbedeckten Stellen, wo die Sonne durch die Mauer hindurchschien, wo es also noch Risse und Lücken in der Mauer gab. Zu vgl. ist עֲרֹוַת הָאָרֶץ z. B. 1 Mos. 42, 9. — Bei der Aufstellung sah Nehemia zugleich auf eine gewisse Ordnung und Vollständigkeit der Bewaffnung; auch fügte er — V. 8 — Ermuthigung und Ermahnung bei: **Und ich sahe, stand auf und sprach** u. s. w. Mit dem Sehen vor dem Aufstehen kann nicht das musternde (Berth.), sondern nur das unwillkürliche, das Wahrnehmen des Volks mit den Edlen u. s. w., die Nehemia sofort anredete, gemeint sein. Die Ermuthigung ist wesentlich dieselbe wie die, welche die Priester dem Volke vor der Schlacht zutheil werden lassen sollten (5 Mos. 20, 3 f.), wie sie aber auch Mose 5 Mos. 3, 22 f. und 31, 6 und Jesaja in Kap. 7, 4 aussprach. Das: **des Herrn, des großen und furchtbaren** (oder zu fürchtenden) **gedenket**, ist s. v. a. ihn fürchtet (Jes. 8, 13); gedenket seiner Erhabenheit, Macht, Heiligkeit, aber auch seiner Gerechtigkeit und Güte, vermöge welcher Eigenschaften er den Feinden schrecklich, euch aber ein Retter ist.

V. 9—17. Infolge dieser Kriegsbereitschaft wurde die Gefahr geringer und die Arbeit konnte wieder aufgenommen werden. Indeß mußte Nehemia sich und das Volk auch jetzt noch auf einen Angriff gefaßt halten und demnach neue Maßregeln anwenden. **Und da unsere Feinde hörten, daß es uns kundgeworden** (nämlich was sie vorhatten), **und daß Gott ihren Rath vereitelt hatte, kehrten wir zurück** u. s. w. Der Nachsatz beginnt nicht schon mit וַיָּפֶר, sondern erst mit וַנָּשׁוּב; daß Gott ihren Rath vereitelt hatte, das war noch ein Objekt ihres Hörens: denn es war mit den Maßregeln derer in Jerusalem, von denen sie hörten, wesentlich eins. — V. 10. Die neuen Maßregeln, die Nehemia ergriff, um dem Volk ein gewisses Gefühl von Sicherheit zu geben, die Feinde aber auch ferner in Furcht zu erhalten, waren folgende: **Zunächst** gab er seine Knaben oder Knappen, d. i. sein persönliches Gefolge (vergl. V. 17; Kap. 5, 10. 16),

welches ihm als Pecha zur Aufrechterhaltung der Ordnung, z. B. auch der Sabbathbeobachtung (Kap. 13, 19) zu Gebote stand, wahrscheinlich aus den Juden ausgewählt, dazu her, zur Hälfte an der Arbeit mitzuhelfen, zur Hälfte aber die Bauenden zu schützen. Hinter מַחֲזִיקִים haltend, müssen die folgenden Worte: **die Speere, die Schilde** u. s. w. angeben, was sie hielten; das Objekt hinter הֶחָזִיק kann mit und ohne בְּ folgen, vgl. V. 11, auch Jer. 6, 23; Jes. 41, 9. 13. Das וְ vor הָרְמָחִים ist also, wie auch Keil anerkennt, für einen Schreibfehler zu halten; statt vor diesem sollte dasselbe vor dem folgenden Worte stehen. Wahrscheinlich hielten sie einen Vorrath von Waffen bereit, damit sich die Bauenden, die nur eine, nur die nöthigste Waffe bei sich führten, nöthigenfalls schnell vollständiger ausrüsten konnten. Dabei waren die Fürsten hinter dem ganzen oder hinter jedem Hause Juda's, d. h. jeder hinter seiner bauenden Schaar, um ihre Lust zur Arbeit rege zu erhalten und bei einem Angriff sogleich zu ihrer Anführung bereit zu sein. — V. 11 u. 12. **Zum zweiten** ließ Nehemia die Bauenden selbst fortwährend nothdürftig bewaffnet sein. V. 11 ist nicht mit Berth. und Keil zu konstruiren: Was die an der Mauer Bauenden betrifft, so waren die die Last Wegschaffenden aufladend mit der einen Hand des am Werke Schaffenden, — diese Verbindung von עֹמְסֵי mit dem Folgenden ist nicht blos gegen die Accente, sondern auch äußerst hart; statt „mit der einen Hand des am Werke Schaffenden" hätte es einfach heißen müssen: mit ihrer einen Hand; das Suff. von יָדוֹ wäre unbegreiflich. Vielmehr ist die ganze erste Vershälfte als Nomin. abs. zu nehmen: **die an der Mauer Bauenden und die Last Wegschaffenden aufladend** (oder beim Aufladen) **betreffend, so war er** (= so war man) **mit seiner einen Hand schaffend am Werk und eine war haltend die Waffe.** Auch die Bauenden hatten mitunter eine Zeitlang aufzuladen, und in diesem Fall trugen sie ebenso wie die נֹשְׂאִים בַּסֶּבֶל (die Lastträger, die den Schutt wegzuschaffen und Baumaterial heranzubringen hatten) in der einen Hand den שֶׁלַח, womit hier nicht das Geschoß, sondern die Waffe, die man vorstreckt, auch wohl wirft, der Wurfspieß gemeint ist, vergl. Joel 2, 8; 2 Chron. 32, 5. Die Wahl der Waffe bestimmte sich nicht blos nach der Art der Arbeit — auch für die Aufladenden wäre ohne Zweifel ein Schwert bequemer gewesen, sondern auch nach der Art der Gefahr. Die Kärner, die mit dem Schutt eine Strecke hinausfahren, und die Bauenden, die mit ihnen draußen das Baumaterial aufladen mußten, bedurften einer Waffe, mit der sie sich schon aus einiger Entfernung vertheidigen konnten. Den Feind nahe heran kommen zu lassen, wäre für ihre kleine Zahl zu gefährlich gewesen. — Die Bauenden dagegen — V. 12 — d. h. die in größerer Zahl an der Mauer selbst Beschäftigten, mußten so gerüstet sein, daß sie mit dem Feinde wirklich handgemein werden konnten, also besonders mit dem Schwerte. Freilich hätten sicher auch sie noch Wurfspieße gebrauchen können; aber nicht das etwa Brauchbare, sondern nur das Nöthigste konnten sie bei der Arbeit bei sich haben. **Die Bauenden waren** u. s. w. Eigentlich geht auch hier wieder ein Nomin. abs. voran. Was die Bauenden betrifft, so waren sie ein jeder mit seinem Schwert umbunden auf seinen Hüften und bauend. חָרְבּוֹ ist Akkus. der nähern Bestimmung, wie אֵזוֹר bei אָזַר 2 Kön. 1, 8. עַל־מָתְנָיו hat das Sing. Suff., obwohl mit אֲסוּרִים bereits zum Plur. zurückgekehrt ist, indem sich hier das: jeder im einzelnen, von neuem geltend macht. הַבֹּנִים ist s. v. a. „beim Bauen". — Die letzten Worte dieses Verses: **und der in die Trompete Stoßende war an meiner Seite** — nämlich wenn ich als Aufseher beim Bau zugegen war, — leiten bereits zur dritten Maßregel über, die in V. 13 folgt. **Das Dritte** war: Nehemia wandte sich an die Edlen und Vorsteher, dieselben, die in V. 10 חֹשְׁרִים heißen, und durch sie an das übrige Volk (vgl. Kap. 2, 16), und hob zunächst das Zertheiltsein des Volkes hervor: **Das Werk ist viel und weit.** חֹרֶבָה, der Infin. adv., steht hier neben dem Femin. gewissermaßen neutrisch, ebenso neben dem Plur. Pred. 5, 6; 12, 12. Dann verlangt er, — V. 14 — was bei der Zerstreuung nöthig war, zu jeder Zeit und überall auf das Sammelsignal zu hören. Der stat. constr. מְקוֹם steht hier vor אֲשֶׁר, wie nicht selten, indem der Relativsatz das Nom. reg. vertritt.

In V. 15—17 fügt Nehemia noch bei, durch welche Maßregel er sowohl die Arbeit beschleunigt als auch die Arbeiter in Jerusalem zusammengehalten hat. V. 15. Was er in V. 10 seinen Knappen aufgetragen hatte, ließ er sie vom frühsten Morgen bis zum späten Abend thun; die einen mußten den Judäern gewissermaßen vorarbeiten, die andern mußten für sie die Waffen immerdar bereit halten. So wäre es höchst unbillig gewesen, wenn die Judäer nicht auch selber von früh bis spät hätten zur Stelle sein wollen. Mit וַאֲנַחְנוּ redet Nehemia von sich und seinen Knappen im Unterschied von den übrigen Judäern. חֶצְיָם, ihre Hälfte, ist der Knappen andere Hälfte, vgl. V. 10. Was er hier aber von sich und seinen Knappen aussagt, kommt als Grundlage für V. 16 in Betracht. Er verlangte — V. 16 — **auch in dieser Zeit,** d. i. auch jetzt, wo die Gefahr nicht mehr ganz so groß war, wo also die in Jerusalem nicht Wohnenden des Abends nach ihren Dörfern hinauszugehen leicht hätten versucht sein können, daß sie, der Mann und sein Knecht, innerhalb Jerusalems übernachteten, und „des Nachts eine Wache und des Tags eine Werkausrichtung wären". Die Abstr aktastehen für die Konkreta, Wächter und Schaffner oder Arbeiter. Auch an dem letzteren hätte es fehlen müssen, indem sie, wenn sie Abends hinausgegangen wären, nicht zur rechten Zeit, öfter auch wohl gar nicht zu-

rückgekommen sein würden. Uebrigens erhellt, daß die Judäer von außerhalb wenigstens mehrfach Knechte bei sich hatten, die an der Mauer mitarbeiten mußten. — In V. 17 scheint Nehemia noch andeuten zu wollen, daß es die Auswärtigen infolge seiner Verordnung nicht etwa schlimmer hatten als er und die Seinigen, daß er und die Seinigen vielmehr in der Abweisung der Bequemlichkeiten, die das Haus bietet, mit gutem Beispiel vorangingen. Er selbst und seine Brüder, d. h. die Angehörigen seiner Familie und seines Geschlechts, und seine Knappen und Wachtmänner, welche ihm nachfolgten, sein Gefolge bildeten (vergl. zu Kap. 2, 9), blieben auch des Nachts in ihren Kleidern, um sogleich zum Kampf bereit zu sein. Die letzten Worte, die von der Alex. ganz übergangen sind, geben, so wie wir sie lesen, אִישׁ שִׁלְחוֹ הַמָּיִם, keinen erträglichen Sinn. Ewald (Gesch. IV, S. 202) und Berth. erklären, indem sie שִׁלְחוֹ als Infin. mit dem Suff. nehmen: eines jeden Kleidabziehen war zum Wasser, d. h. zum Wasser lassen, seine Nothdurft zu verrichten, nicht etwa, um sich zur Ruhe zu begeben. Aber das ist geschmacklos; zu solchem Zweck legte man auch schwerlich die Kleider ab. Besser wäre da die Deutung der Vulg.: unusquisque tantum nudebatur ad baptismum. Rambach, der שִׁלְחוֹ als Nomen nimmt, versteht: eines jeden Waffe war das Wasser, d. i. loco lavacri arma tenebamus, aber zu gesucht, und Cler. u. a. bringen den Sinn heraus: ein jeder hatte seine Waffe und das (nöthige) Wasser, damit er nicht um zu trinken seinen Posten zu verlassen brauchte, aber durch zuviel Ergänzungen. Der Verdacht, daß der Text beschädigt ist, liegt sehr nahe. Rödiger in Gesen. Thes. s. v. שָׁלַח liest בְּיָדוֹ statt הַמָּיִם, versteht also, jeder behielt seine Waffe in seiner Hand; Böttcher, dem auch Keil folgt, liest, um möglichst wenig zu ändern, חֲמִשׁ statt הַמָּיִם nach 2 Sam. 14, 19: jeder hatte seine Waffe zur Rechten, s. v. a. zur Seite (N. kritische Aehrenl. III, S. 219). Der Sinn wird wohl in dieser Weise getroffen sein.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—3. Die enge Verbindung von Arbeit und Kampf, die uns in diesem Kap. wie kaum anderswo in der Geschichte der alttestamentlichen Gemeinde entgegentritt, ist für die ecclesia militans aller Zeiten charakteristisch. Der Gegensatz, die Feindschaft, der Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt ist uralt, ist älter als die Menschenwelt, hat in der Menschheit schon mit Kain und Abel angehoben, und je eifriger sich die Gemeinde bemüht hat, sich äußerlich oder innerlich zu verbessern und auf einen neuen, höhern Standpunkt zu erheben, desto heftiger ist der Streit entbrannt. Der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und besonders ist seine Zeit diejenige, wo es irgendwie einen neuen Anfang im Reiche Gottes gibt. Immerdar muß daher die Gemeinde bereit sein, nicht blos ihre Arbeit zu thun, sondern auch zu wachen und zu beten, und zugleich sich auf den Kampf zu rüsten. Nur darf sie nicht bei den Rüstungen und Uebungen, auch nicht beim Kampfe selbst stehen bleiben; sobald es irgend angeht, muß sie die Arbeit mit Freuden wieder aufnehmen. Sie muß beides zugleich thun und zwar nicht sowohl so, daß sie sich theilt, und daß der eine Theil den Kampf, der andere die Arbeit übernimmt, was sich nicht durchführen läßt, sondern so, daß die Arbeiter selbst mit der einen Hand die Arbeit thun, mit der andern das Schwert führen. Die Aufgabe der Gemeinde ist also groß und schwer, um so schwerer, als die Welt so oft in den eigenen Herzen der Streiter Gottes einen Bundesgenossen findet. Es kann ihren Gliedern wohl zuweilen so vorkommen, als ob die Last, die sie zu tragen hätten, sogar zu groß sei. Aber täuschen wir uns nicht; in Wahrheit ist die Last, die der Welt aufliegt, doch noch weit schwerer. Von der Geschichte der Welt sagt Rotteck mit Recht, daß sie Täuschung, Kampf und Danaiden-Mühe sei. Von der Geschichte der Gemeinde und Kirche Gottes darf das Gegentheil behauptet werden; wenn es Täuschungen gibt, d. h. wenn es anders kommt, als wir dachten, so werden die Hoffnungen nur um so herrlicher erfüllt, der Kampf führt zu Sieg und Frieden und die Mühe hat ihren herrlichen Lohn. — Beda V. seinerseits deutet auf eine Theilung zwischen Arbeit und Kampf hin: Dispertiti sunt gradus fidelium, et alii bonis operibus intus ornantes ecclesiam aedificant; alii armis sanctae lectionis muniti, contra impugnantes eandem ecclesiam haereticos invigilant. Hi religiosa devotione proximos in fidei veritate confortant, illi adversus diaboli vel vitiorum tela, quibus eandem fidem expugnare laborant, necessarium certamen exercent, atque ab ovili dominico insidiantes lupos pastorali sollicitudine repellunt. Beda setzt aber selbst bald hinzu: Et iidem ipsi, qui faciebant opus, juvenes gladio erant accincti. Tanta namque versutia hostis antiqui, tantus est furor militiae ejus contra ecclesiam dimicantis, ut non solum praedicatores veritatis, sed et ipse Dei populus semper... vigilare et velut in acie debeant stare.

Zu V. 4—6. Wenn die Zeit der Prüfung anhebt und die Arbeit nicht Lohn, sondern Kampf, Gefahr und Leiden in Aussicht stellt oder wohl gar bringt, dann werden so manche von denen, die bis dahin Lust zur Arbeit zeigten, unlustig, kleingläubig und muthlos. Sie hätten länger Lust gehabt, mitzuarbeiten, wenn blos Gewinn, nicht auch Nachtheil in Aussicht gestanden hätte, wenn zu arbeiten blos schön und rühmlich, nicht auch bedenklich gewesen wäre. So aber erscheint ihnen die Kraft sowohl in andern als auch in ihnen selbst plötzlich zu gering und die Arbeit zu schwer. Der Widerspruch, den sie sich gegen sich selber zu schulden kommen lassen, ist so groß, daß er unerklärlich sein müßte, wenn nicht die Verzagtheit des natürlichen Herzens

bekannt genug wäre. Natürlich werden die Feinde, wird vor allem der alte große Hauptfeind solcher Kleingläubigkeit gegenüber desto zuversichtlicher; sie glauben gewonnenes Spiel zu haben, triumphiren im voraus und schüchtern die Verzagten durch ihre Keckheit noch mehr ein, vgl. V. 5. Es dauert dann gar nicht lange, so lassen sich Stimmen hören, die von der Arbeit abmahnen, die sie für unausführbar und zudem auch für zwecklos erklären, die vor allem geltend machen, es sei nicht werth, sich um ihretwillen so vielen Gefahren auszusetzen und sich einen so schweren Kampf zuzuziehen, die die Arbeiter einladen, dem mächtigen Zuge ihres Herzens Folge zu geben, nämlich nach Hause zu kommen, d. h. ins alte Gewohnheitsleben zurückzukehren, vergl. V. 6. So ging es nicht blos in Nehemia's Zeit. Mit diesen wenigen Zügen dürften die Anfechtungen und Versuchungen gezeichnet sein, die der Arbeit im Reiche Gottes immer aufs neue, besonders auch wieder in unserer so ähnlichen Zeit, wo die Welt fast mehr denn je nach dem Vorbilde Sanballats darauf aus ist, die Gemeinde des Herrn weltförmig zu machen, Gefahr bereiten. Eben deshalb aber, weil es so viele schwache Seelen gibt, die dem Rohre gleichen, das der Wind hin- und herwehet, müssen die Stärkeren desto mehr auf ihrer Hut sein, daß sie sich nicht mit berücken lassen, besonders aber Gott danken, wenn er ihnen einen Anführer schenkt, welcher wie Nehemia die Welt nicht mit dem Auge des Fleisches, sondern des Geistes betrachtet, und sich gern von ihm auf dem Wege des Glaubens und der Kraft leiten lassen. Besonders traurig steht es um die Gemeinde, wenn in solchen Zeiten, wo die Welt triumphirt und droht, selbst diejenigen, die ihr Führer sein sollten, schwach genug sind, falsche Nachgiebigkeit und Ablassen von der Arbeit zu verlangen, ja wohl gar mit Sophismen zu rechtfertigen, und diejenigen, die nicht weichen wollen, als Friedensstörer zu unterdrücken.

Zu V. 7 u. 8. Diejenigen, welche Gott zu Führern bestellt hat und welche die übrigen im Glauben stärken sollen, dürfen die ihnen und der Gemeinde drohenden Gefahren nicht leichtfertig verkennen, dürfen sie auch nicht gegen die Wahrheit verkleinern. Sie müssen vielmehr die ganze Größe derselben ohne Scheu ins Auge fassen und alles, was irgend möglich ist, thun, sich gegen dieselben zu sichern. Sie müssen wissen, daß der Kampf ebensogut wie die Arbeit eine Aufgabe der Gemeinde ist, und müssen demnach, wenn es nöthig ist, die Arbeiter in ein Streiterheer zu verwandeln bereit sein. Aber wie sie vor allem für ihr eigen Theil davon durchdrungen sein müssen, daß der einzige, wahre Feind der Unglaube ist, müssen sie auch die Gemeinde immermehr davon zu überführen suchen, daß allein zu fürchten der Herr ist, daß seiner zu gedenken und sich vor der Welt zu fürchten unvereinbare Dinge sind, daß ihm keine Gefahr und Noth zu groß ist, daß man mit ihm über Mauern zu springen vermag.

Zu V. 9—17. Den Führern der Gemeinde bereitet nicht blos die Feindschaft der Welt, die sich natürlich gegen sie besonders stark herausmacht, sondern auch der Kleinglaube so vieler Gemeindeglieder Schwierigkeiten und Ungemach. Ja gerade dann, wenn die Wogen der Weltfeindschaft höher gehen und ihnen davor angst und bange werden könnte, häufen sich die Erschwerungen von Seiten der nächsten Umgebung leicht am meisten, so daß sie, wenn sie keine höhere Hülfe hätten, wohl verzweifeln müßten. Wenn es ihnen aber auch mit Gottes Hülfe gelingt, die Treue der Genossen zu befestigen und einen allgemeinern Widerstand zu Stande zu bringen, dürfen sie nicht etwa ein Ende ihrer Plagen erwarten. Auf die Anfechtung folgt dann die Arbeit und Entbehrung. Sie müssen dann, was sie irgend übrig haben, in den Dienst des allgemeinen Wohls stellen (wie Nehemia seine Knappen), müssen überall Aufsicht führen, müssen, sobald es noth thut, zum Kampfe rufen. Kurz auf Ruhe und Bequemlichkeit müssen die, welche Führer zu sein berufen sind, mehr denn andere verzichten; ihr Lohn ist nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft, ist für die wenigsten schon auf Erden, für die meisten erst im Himmel.

Zu V. 15—17. Die Gefahren und Prüfungen sind ganz geeignet, die Blicke nach oben richten, glauben und beten zu lehren; dazu schützt die Nothwendigkeit, sich auf den Kampf gefaßt zu machen, vor Erschlaffung und Verweichlichung. Gilt dies von der Gemeinde im ganzen und allen ihren Gliedern, so ganz besonders von ihren Führern. Indem aber Nehemia Gefahr und Prüfung so auf sich wirken läßt, daß er wirklich im Gebete inbrünstiger (vgl. V. 3 u. 8), und was seine Bequemlichkeit betrifft, entsagender wird, wird er zu einem nachahmungswürdigen Muster aller rechten Vorsteher und Häupter.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—17. Unsere bleibenden Aufgaben. 1) Von der Arbeit zum Kampf (V. 1—8), a. wegen der trotzigen Feinde außer und in uns, b. trotz der verzagten Freunde, c. im Glauben an den Herrn. 2) Vom Kampf zur Arbeit (V. 9—17); a. die Arbeit bleibt die eigentliche Aufgabe; b. sie kann und muß auch während der Kampfesbereitschaft gefördert werden; die Kampfesbereitschaft hindert nicht, sondern macht uns rüstig, eifrig, stark; c. der Trägheit und Bequemlichkeit muß mit Selbstverleugnung entsagt werden. Starke: Wir müssen uns auf allen Seiten wohl verwahren, daß uns der Teufel nicht Abbruch thue; denn er gehet um uns herum, wie ein brüllender Löwe, 1 Petr. 5, 8. In dem allgemeinen Streite wider den Satan und seinen Schwarm müssen wir einander beistehn und Hülfe leisten. Rechtschaffene Baumeister der christlichen Kirche müssen nicht nur fleißig bauen, d. i. lehren und predigen, sondern auch fleißig wehren und sich den gewaltigen Anläufen des Teufels und allem gottlosen Wesen mit Ernst widersetzen, Tit. 1, 9. In der streitenden Kirche muß man immer gewappnet arbeiten und das Schwert des Geistes bei der Hand haben, damit wir den Versuchungen gewachsen sein mögen, Eph. 6, 16. 17. Gott kann

die listigen Anschläge der Feinde seines Volks gar leicht zu nicht machen, Hiob 5, 12 f.

Ueber V. 1—8. Die Anfechtungen des Volkes Gottes. 1) Wie sie ihm entstehn, a. durch die Feinde, die ihm seine Arbeit zu nicht zu machen drohen, b. durch die schwachen Freunde, welche trotz oder auch wegen Wachens und Betens unmuthig werden und von der Arbeit abmahnen. 2) Wie sie überwunden werden: a. durch Kampfbereitschaft, b. durch Vertrauen auf den großen allein zu fürchtenden Gott, der für die Seinigen kämpft. Beda V.: Plane haec ira haereticorum, haec verba eorum sunt, qui se Samaritanos, hoc est, custodes legis Dei frustra cognominant, cum sint maxime Deo contrarii ac legibus ejus, utpote jamdudum a domo David, hoc est, ab unitate Christi et ecclesiae per haereses aut schismata aut mala opera segregati; qui ne sua forte impugnetur atque excludatur impietas, muros fidei aedificari metuunt ... Tales solent imbecilles appellare Judaeos, hoc est, confessores fidei, et facile a gentibus superandos, dum in quotidiano animarum certamine plus amant vitia quam virtutis victoriae palmam obtinere. Starke: Beten und gute Wacht halten sind zur Zeit der Gefahr die besten Mittel, Eph. 6, 18. Das ist die Art vieler Menschen, sie machen zwar im Werke des Herrn einen guten Anfang, aber wenn's ihnen sauer wird, ziehen sie die Hand ab und wollen sich keine Mühe geben, Matth. 13, 20. 21. Rechtschaffene Seelen sollen sich durch sie nicht abschrecken lassen. Nichts kann im Kriege beherzter machen, als wenn man gewiß versichert ist, daß Gott mit uns ist und für uns streitet, Röm. 8, 31; Ps. 27, 1 f. Oder: Unsere Aufgabe in der Zeit der Anfechtung: 1) den trotzigen Feinden gegenüber — zu beten und zu wachen, d. i. kampfbereit zu sein, (V. 1—3); 2) den verzagten Freunden gegenüber, die den Trotz der Feinde nur noch erhöhen, — sie im Glauben an den, der allein zu fürchten ist, zu befestigen und ihnen das Bewußtsein von der Pflicht des Kampfes zu schärfen (V. 8). — Oder: Welche Anfechtungen über die Knechte des Herrn (wie Nehemia) bei der Arbeit zur Ehre Gottes ergehen: 1) durch die Gefahren von Seiten trotziger Feinde, welche den Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und der Welt nicht leiden mögen; 2) durch den Unmuth, die Verzagtheit und Thorheit auf Seiten der schwachen Freunde, die leicht das Werk aufhalten, ja rückgängig machen, 3) durch die Lücken in den Mauern Jerusalems, welche die Vertheidigung der Stadt erschweren. — Oder: Unsere Pflicht zu wachen und zu beten, 1) ihr Grund, — die Bosheit der Feinde, ihre Macht, ihre Absicht, ihre ganze Herzensstellung dem Reiche Gottes gegenüber; 2) ihre Folge, — ihre Erfüllung fällt manchem schwer, jedenfalls regt sich a. der Kleinglaube, b. der gesteigerte Trotz der Feinde, c. die Abmahnung von der Arbeit von Seiten schwacher Freunde; im Gegensatz dazu ist a) die Wachsamkeit, b. die Kriegsbereitschaft und c. das Vertrauen auf den Herrn zu erhöhen. Beda V.: Hoc est unicum adversus hostes universos ecclesiae suffugium, oratio videlicet ad Deum, et industria doctorum, qui die noctuque in lege ejus meditantes corda fidelium contra insidias diaboli ac militum ejus praedicando, consolando, exhortando praemuniant.

Ueber V. 9—17. Wozu verpflichtet uns die Feindschaft der Welt beim Bau des Reiches Gottes? 1) den Bau trotz der Gefahren nach Kräften zu fördern, V. 9 und 10; 2) auch bei der Arbeit gerüstet zu sein, V. 11 und 12; 3) auf das Zeichen des Führers zu achten, wenn er zum Kampfe ruft, V. 13 und 14; 4) in der Kriegsbereitschaft Ausdauer (V. 15), bei der Arbeit opferfreudigen Eifer, (V. 16), in allen Lagen Härte gegen uns selbst, besonders gegen unsere Bequemlichkeitsliebe und Trägheit (V. 17) zu beweisen. Starke: Es bedarf die Kirche immerdar solche angesehene Leute, welche die Schwachen im Glauben und Kleinmüthigen trösten und zu der Hülfe Gottes ihnen eine gewisse Hoffnung machen, 1 Thess. 5, 14. An Nehemia sehen die Regenten der Polizei und Vorsteher der Kirche ein Muster der Gottseligkeit in dem Vertrauen auf Gott, der Vorsichtigkeit und fleißiger Wachsamkeit in der Besorgung dieses wichtigen Werks und Aufrichtung einer so guten Ordnung und Kriegsdisziplin, auch des Muthes und der Tapferkeit in dem bewiesenen Heldenmuthe unter so großer Furcht, Gefahr und Schwierigkeit, mit welchen er von allen Seiten her in diesem schweren Werk umringet war. — Auch im geistlichen Streite lieget es Lehrern und Wächtern der Kirche vor der Gemeinde ob, daß sie in der Wachsamkeit und Wahrnehmung des gemeinen Besten es allen andern zuvor thun und sich keine Mühe verdrießen lassen, Offb. 16, 15; Luk. 12, 35.

Ueber V. 11 und 12. Die Kriegsbereitschaft des Christen. 1) Weshalb sie nöthig ist, — der Christ hat zu bauen; sein Bauen ist ein Angriff auf die Welt, die dadurch zum Kampf gereizt wird. 2) Worin sie besteht, — der Christ führt auch bei der Arbeit die rechten Waffen. 3) Worauf sie abzielt, — wir sollen und wollen die Fortsetzung unsrer Arbeit sichern und das Gefühl der Freudigkeit und Sicherheit pflegen; Gott will uns zugleich in Enthaltsamkeit, Selbstverleugnung und Rüstigkeit üben.

Ueber V. 18—21. Die Stimme unseres Feldherrn im Angesicht der Feinde: 1) was sie voraussetzt, — daß wir kampfbereit sind auch bei der Arbeit; 2) woran sie erinnert, — an die Größe des Werkes, das uns als Bau des Reiches Gottes in andern und besonders in uns selber obliegt, und an die Menge der damit verbundenen Gefahren; 3) was sie verlangt, — daß wir auf das Zeichen zum Streite achten und uns mit allen Treuen zum Kampfe zusammen thun; — 4) was sie verheißt, — Gott wird für uns streiten und unser Werk zuletzt doch gelingen lassen.

B. Die Schwierigkeiten von innen. Die Armen klagen über Unterdrückung von Seiten der Reichen. Nehemia beseitigt den Wucher und wirkt durch das Beispiel seiner Uneigennützigkeit (Kap. 5, 1—19).

I. Die Klage der Armen (V. 1—5).

1 Es ward aber das Geschrei der Menge und ihrer Weiber wider ihre Brüder, die Juden,
2 groß. *Und etliche waren, die sprachen: Unsere Söhne und Töchter, unserer sind viel; wir
3 möchten Getreide empfangen und essen, daß wir leben. *Und etliche waren, die sprachen: Unsere Aecker und Weinberge und Häuser sind wir im Begriff zu verpfänden, und wir möchten
4 Getreide empfangen für den Hunger. *Und etliche waren, die da sprachen: Wir haben Geld
5 geliehen zur Abgabe an den König auf unsere Aecker und Weinberge. *Und nun, wie das Fleisch unserer Brüder, ist auch unser Fleisch, wie ihre Söhne sind auch unsere Söhne, und siehe, wir sind im Begriff, ins Joch zu geben unsere Söhne und unsere Töchter als Gesinde, und es sind von unseren Töchtern welche ins Joch gegeben, und unsere Hand hat keine Gottesmacht, unsere Aecker und Weinberge gehören anderen.

II. Die Beseitigung des Wuchers (V. 6—13).

6 Ich wurde aber sehr zornig, sobald ich ihr Geschrei und solche Worte hörte. *Und mein
7 Herz ward Raths in mir, daß ich die Edlen und die Vorsteher ausschalt und zu ihnen sprach: Leihgeschäft treibet ihr einer mit dem andern. Und ich brachte gegen sie eine große Gemeinde-
8 versammlung zu Stande. *Und ich sprach zu ihnen: Wir zwar haben unsere Brüder, die Juden, die den Heiden verkauft waren, wie es häufig genug bei uns vorkommt, losgekauft, ihr aber verkaufet eure Brüder und sie werden uns verkauft. Sie schwiegen aber und fanden
9 nicht Antwort. *Und ich sprach: Es ist nicht gut, was ihr da thut; wollet ihr nicht in der
10 Furcht unseres Gottes wandeln wegen der Schmähung der Heiden, unserer Feinde? *Auch ich, meine Brüder und meine Knappen, haben Geld und Getreide bei ihnen auszustehen; wir
11 wollen doch dieses Darlehn erlassen. *Gebet ihnen doch am heutigen Tage zurück ihre Aecker, Weinberge, Oelgärten und Häuser, und den Zins des Geldes und Getreides, des Mostes und
12 Oeles, welches ihr bei ihnen auszustehen habt. *Da sprachen sie: Wir wollen es zurückgeben, und von ihnen nicht mehr fordern; so wollen wir thun, wie du eben sprichst. Und ich rief
13 die Priester und ließ sie schwören, daß sie demgemäß thäten. *Auch schüttelte ich mein Gewand aus und sprach: So schüttle Gott jeden Mann aus, der dieses Wort nicht gelten läßt, aus seinem Hause und seinem Erwerbe, und so sei er ausgeschüttelt und leer. Und die ganze Gemeinde sprach: Amen! und lobte den Herrn, und das Volk that demgemäß.

III. Nehemia's Uneigennützigkeit (V. 14—19).

14 Auch von dem Tage an, da ich den Auftrag erhielt, Landpfleger im Lande Juda zu sein, vom zwanzigsten bis zum zweiunddreißigsten Jahre des Königs Artasasta zwölf Jahre
15 lang, nahmen ich und meine Brüder die Kost des Landpflegers nicht in Anspruch. *Die früheren Landpfleger dagegen, welche vor mir gewesen waren, hatten das Volk beschwert, und von ihnen für Brod und Wein über vierzig Seckel Silbers genommen. Auch hatten ihre
16 Knappen über das Volk geschaltet; ich aber that so nicht um der Furcht Gottes willen. *Und auch diese Arbeit an der Mauer griff ich mit an, einen Acker dagegen erwarben wir nicht, und
17 alle meine Knappen waren da zur Arbeit versammelt. *Die Juden aber, sowohl die Vorsteher als auch die hundertundfünfzig Mann, welche gekommen zu uns von den Völkern, die rings um
18 uns her, hatte ich an meinem Tisch. *Und was zubereitet wurde für einen Tag: ein Ochs, sechs fette Schafe und Geflügel wurden mir zubereitet, und innerhalb zehn Tagen allerlei Wein in Menge. Und dabei verlangte ich die Kost des Landpflegers nicht, denn die Arbeit lastete schwer
19 auf diesem Volke. *Gedenke mir, mein Gott, zum Guten alles, was ich an diesem Volk gethan habe.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—5. Zu den Gefahren von außen, die im vorigen Kap. berücksichtigt sind, kamen Schwierigkeiten von innen. So manche von denen, die zum Mauerbau herangezogen wurden, waren arm, viele waren verschuldet; ihre Lage wurde jetzt während

der Bauarbeit, wo sie die Zinsen, die von ihnen gefordert wurden, nicht aufbringen konnten, besonders drückend. Wenn sie sich dem Mauerbau nicht entziehen sollten, mußte Nehemia die Reicheren bewegen, Milde gegen sie walten zu lassen, ja von ihren Schuldforderungen abzustehen. Das war sicher nicht leicht; dennoch aber drang er durch. Besonders viel trug dazu ohne Zweifel das Beispiel der großen Uneigennützigkeit bei, mit welchem er selbst während seiner ganzen Amtszeit voranging. — Daß wir hier noch in der Zeit des Mauerbaus stehn, ist gewissermaßen selbstverständlich, erhellt aber auch sehr bestimmt aus V. 16 und 18 und aus dem Anschluß von Kap. 6. Herzfeld (II, 1 S. 130) beruft sich dafür, daß sich unser Kap. auf eine etwas spätere Zeit bezieht, daß dasselbe vom Chronisten nur aus Mißverständniß hier eingerückt sei, 1) auf das Prät. קָנִינוּ in V. 8, als ob dasselbe von einem Thun Nehemia's in Jerusalem verstanden werden müßte; 2) auf die Thatsache in V. 10, daß Neh. an die Judäer bereits Geld verborgt hatte; aber darum konnte er leicht sofort beim Beginn des Mauerbaus angegangen werden, — und 3) auch auf den Umstand, daß der Mauerbau zu schnell vollendet worden sei, als daß er die hier beklagten Uebelstände habe erzeugen können; wahrscheinlich waren aber diese Uebelstände schon vorher vorhanden; jetzt wurden sie nur gesteigert, und die Armen hielten die Zeit für günstig, ihre Klage vorzubringen. — Nehemia geht von der Klage der Aermeren über ihre Brüder, nämlich über die Reicheren, nach V. 7 besonders auch über die Vorsteher, aus; sie war schon immer, wie sich denken läßt, irgendwie laut geworden, aber jetzt wurde sie groß, und zwar kam sie (V. 2—4) von drei Arten von Nothleidenden, von denen die einen immer noch schlimmer als die anderen daran waren. Durch die dreimalige Widerholung von יֵשׁ **und etliche waren**, will Nehemia lebendig veranschaulichen, wie zu den einen immer noch andere mit einer womöglich noch schwereren Klage dazu kamen. Die Ersten in V. 2, die da sagen: **unsere Söhne und Töchter, wir sind viel**, s. v. a.: wir haben und sind zahlreiche Familien, leiden nur Noth, weil sie zu viele zu versorgen haben, für die sie und mit denen sie tüchtig auf ihren Aeckern hätten thätig sein müssen. Sie haben wohl noch einige Nahrungsmittel, aber sie reichen damit nicht aus. Mit dem Folgenden wollen sie nicht drohend sagen: wir werden Getreide nehmen, mit Gewalt, — dann hätten sie wohl nicht erst geklagt, sondern nur den Wunsch oder die Forderung aussprechen: wir möchten Getreide empfangen, oder laßt uns empfangen; es mag uns Getreide geliefert werden — welche Forderung, wenn sie für das öffentliche Wohl arbeiteten, einigermaßen berechtigt ist. — Die Zweiten in V. 3, die da klagen: **unsere Aecker und Weinberge und Häuser sind wir im Begriff zu verpfänden**, deuten an, daß ihre Vorräthe bereits völlig zu Ende sind, daß sie zudem auch des Geldes entbehren, daß ihnen also nichts übrig bleibt, als Schulden zu machen, — und sie verlangen daher ebenfalls öffentliche Lieferungen. בָּרָעָב heißt hier wohl nicht: in der Theurung, als wäre Mißwachs und Vertheurung der Nahrungsmittel mit im Spiele gewesen, sondern: für, oder: gegen den Hunger. — Die Dritten in V. 4, welche anführen: **wir haben Geld geliehen zur Königsabgabe**, — vergl. zu מִדָּה Esr. 4, 13. 20; 6, 8; 7, 24, — **auf unsere Aecker und Weinberge**, — sind, weil sie ihre Abgaben nicht zu bezahlen vermochten, bereits in Schulden gerathen und haben sich schon ihres Besitzes entäußert. לָוָה leihen — sonst mit einem Objekt nicht gebräuchlich, — ist hier mit doppeltem Akkus. verbunden. Da es eigentlich nicht borgen, sondern anhängig sein bedeutet, so ist wahrscheinlich zu verstehn: wir haben uns anhängig gemacht in Beziehung auf (für) Geld auf unsere Aecker und Weinberge hin. — Es bleibt diesen Dritten (V. 5) nur, ihre Kinder auszuthun. Aber: **wie das Fleisch unserer Brüder ist unser Fleisch** ꝛc., d. i. non sumus deterioris conditionis, quam tribules nostri divites (Ramb). Dies schicken sie voran, damit ihre alsbald folgende Klage desto bitterer klinge: **und siehe, wir sind im Begriff zu untergeben unsere Söhne und Töchter als Gesinde.** Das Gesetz sicherte den hebräischen Knechten eine bessere Behandlung, als sie den gewöhnlichen Knechten (Sklaven) zutheil wurde, und im siebenten Jahre nach der Knechtung oder schon im Jobeljahr, wenn dies früher fiel, Freilassung zu, 2 Mos. 22, 2 ff.; 3 Mos. 25, 39—41; 5 Mos. 15, 7 ff.; Jer. 34, 8 bis 22. Dennoch empfinden die Armen hier ihr Geschick als ein sehr hartes, zumal da sie dagegen nicht aufzukommen vermögen. **Nicht ist zu Gott unsere Hand**; d. h. unsere Kraft ist keine göttliche, unsere Macht keine Allmacht, daß sie die Verhältnisse zu ändern vermöchte, vergl. 1 Mos. 30, 2; 31, 29; 5 Mos. 28, 32 u. a. Warum nicht, deuten sie noch einmal an durch den Zusatz: **und unsere Aecker** u. s. w., s. v. a., da unsere Aecker bereits versetzt sind und uns außer unseren Kindern nichts anderes übrig bleibt.

V. 6—13. Nehemia tritt im Folgenden für eine Getreidelieferung von Seiten der Gemeinde nicht ein, sondern kämpft nur gegen das Nehmen von Unterpfändern und Zinsen. Aber wenn er dadurch den Nothstand der Zweiten und Dritten beseitigte, so milderte er in dieser Weise auch wohl den Mangel der Ersten; wenn die verpfändeten Aecker an ihre früheren Besitzer zurückkamen, und wenn diejenigen, die eben verpfändet werden sollten, bei ihren Besitzern verblieben, indem Geld ohne Pfand und Zins geliehen wurde, so läßt sich denken, daß das Getreide wieder billiger abgelassen wurde. Nehemia gerieth vor allem (V. 6) in Zorn, weil die Noth der Klagenden ihren Grund in der Hartherzigkeit ihrer Mitbrüder, und zwar grade derjenigen, die mit gutem Beispiele hätten vorangehen sollen, hatte. An der Trauer, die wir bei ihm voran erwarten sollten, wird es nicht gefehlt haben: dieselbe gestaltete sich aber, indem sich sofort der Gegensatz und

die Reaction in ihm regte, zum Zorn. — V. 7. **Und es berieth sich mein Herz bei mir.** מָלַךְ steht hier in seiner Grundbedeutung, die im Chald., vgl. das Nom. מַלְכִּי (Dan. 4, 24) gewöhnlich ist. עָלַי „bei mir" steht wie so häufig in solchen Verbindungen, wo die Seele und das Herz von dem eigentlichen „Ich" oder Mittelpunkt der Person unterschieden werden. **Und ich haderte mit den Edlen und Vorstehern.** רִיב wird mit verschiedenen Präpos., aber auch mit dem bloßen Akkus. verbunden. Die Edlen und Vornehmen sah Nehemia am leichtesten und ehesten vor sich. Sicher waren unter ihnen manche der Reicheren, die sich das Wuchern zu Schulden kommen ließen; jedenfalls verschuldeten sie sich dadurch, daß sie das Wuchern nicht verhinderten. **Leihgeschäft treibt ihr einer mit dem andern.** מַשָּׁא ist nicht die Pfandforderung für ein Darlehn, als wäre der Sinn: um Pfandforderung leihet ihr, wie man mit Berth. verstehen möchte, weil sonst kein Vorwurf zu Stande zu kommen scheint, sondern ebenso, wie מַשָּׂאָה und מַשֶּׁה ist es das Darlehn selbst, das man jemandem borgt, und auszustehen hat, auch in Kap. 10, 32, und נָשָׁא מַשָּׁא heißt demnach eigentlich nur: ein Darlehn austhun an jemand, vergl. 5 Mos. 24, 10. Indessen hat doch נָשָׁא, ebenso wie נָשָׂה leicht die bestimmtere Bedeutung: auf Zins, also wuchernd (vergl. 2 Mos. 22, 24), oder auch bei Verpfändung von Besitz, besonders von Vieh, Hausgeräth, Grundstücken oder gar Kindern (vergl. 2 Kön. 4, 1; Hiob 22, 6; 24, 3. 7. 8. 9) ein Kapital austhun. (Die Verpfändung kam wohl wesentlich auf ein Zinsnehmen hinaus; sie hatte zweifelsohne nicht blos den Zweck, den Gläubiger zu sichern, sondern ihm auch einen Nutzen und Ersatz zu schaffen). מַשָּׁא ist demnach das auf Wucher gewährte Darlehn. Das Gesetz hatte nur von Nichtisraeliten Zinsen zu nehmen erlaubt, 2 Mos. 22, 24; 3 Mos. 25, 36; 5 Mos. 23, 20 f., und die Uebertretung desselben mußte, wie vielfach sie auch vorkommen mochte, als Sünde anerkannt werden. Den Vorwurf machte ihnen Nehemia übrigens wohl nur, um anzudeuten, was er vorhatte und weshalb er durch sie eine Volksversammlung berief. מַקְהֵלָה, das sich nur noch 5 Mos. 33, 4 findet, ist dasselbe wie מָקָהָל. — V. 8. In der Volksversammlung selbst bekämpfte Nehemia dann vor allem den Verkauf der Kinder der Mitbürger, zu welchem es infolge des Wuchers kam; — das Strafwürdige des Wuchers wurde grade durch ihn recht fühlbar, und deutete an, daß das, was man als ein rechtliches Mitglied der Gemeinde thun sollte, das grade Gegentheil davon sei. **Wir unsererseits haben losgekauft, — und ihr u. s. w.** Nehemia redet von sich und gleichgesinnten Juden in Persien; sie hatten, wo sich ihnen Gelegenheit bot, Mitisraeliten, die, etwa Schulden halber, an die Heiden verkauft waren, was im Lande des Exils öfter der Fall sein mochte, losgekauft. כִּדֵּי בנו übersetzt die Vulg., indem sie es mit כְּנִרְנוּ verbindet, secundum possibilitatem nostram, und Ramb. und die meisten Neueren, auch Keil erklären: secundum sufficientiam vel facultatem, quae in nobis est. Dazu hat aber דַּי an sich zu allgemeine und abstrakte Bedeutung. „Nach dem Genüge dessen, was bei uns", kann wohl nur heißen: nachdem was häufig genug bei uns vorkommt, und so verbinden sich diese Worte besser mit den unmittelbar vorhergehenden „die den Heiden verkauft waren". Aehnlich Berth.: gemäß der Vollständigkeit derer, die unter uns waren, nämlich Verkaufte, d. i. so oft ein Verkauf der Art unter uns vorkam. Statt zu sagen: ihr dagegen zwingt die Eltern, ihre Kinder zu verkaufen, drückt er sich so aus: **ihr dagegen verkauft eure Brüder,** damit das Gesetzwidrige recht stark hervortrete; denn die Brüder zu verkaufen, war sehr ausdrücklich verboten, 3 Mos. 25, 42. **Und sie verkauften sich uns** ist s. v. a.: sie wurden gezwungen, sich uns zu verkaufen; das Niph. נִמְכַּר wie 3 Mos. 25, 42. 47. — V. 9. Da die Reichen ihr Verhalten nicht rechtfertigen konnten, durfte Nehemia dasselbe ausdrücklich verurtheilen und dafür ein anderes empfehlen. וַיֹּאמֶר ist sicher ein Schreibfehler für וָאֹמַר; vielleicht rührt derselbe aber schon vom letzten Verfasser her, der wie in Kap. 8 ff. leicht auch hier schon von Nehemia in der dritten Person redete, statt ihn in der ersten von sich reden zu lassen, vergl. Kap. 7, 3. **Wollet ihr nicht in der Furcht unseres Gottes wandeln, wegen der Schmähung der Heiden, unserer Feinde?** Die Heiden schmähten an Israel voran wohl die Hartherzigkeit selbst, welche Nehemia hier bekämpft (Ramb. und Keil); denn daß sich Volksangehörige gegenseitig selber zu Grunde richteten, war sicher auch in ihren Augen sehr unrecht und schimpflich; zugleich aber schmähten sie auch die Folge der Hartherzigkeit, den elenden Zustand des Volks, der noch gewöhnlicher Objekt ihrer Schmähung war; vgl. Kap. 3, 36; Esr. 9, 7 u. a., während Wohlstand und Macht ihm zur Ehre gereichte. (In 2 Sam. 12, 14 sind die lästernden Feinde des Herrn wohl in Israel selbst zu suchen.) — V. 10. Nehemia wollte aber von ihnen nicht eine Selbstverleugnung verlangen, die er nicht ebenfalls übte. **Und auch ich, meine Brüder und meine Knappen haben auszustehn bei ihnen Geld und Getreide.** נָשָׁא steht hier wohl im unschuldigen Sinn, oder er hat vorzüglich seine Brüder, d. i. seine Verwandten und Knappen im Sinn. Die Forderung: **wir wollen doch dieses Darlehn nachlassen,** besagt nicht: wir wollen nicht mehr Zins fordern (Berth.), sondern, da מַשָּׁא das auf Zins ausgeliehene Darlehn selber ist, wir wollen uns der Macht, das Darlehn zurückzuerlangen, oder uns dafür schadlos zu halten, begeben, indem wir die Pfänder, nämlich die Aecker u. s. w. wieder herausgeben. — Daher Nehemia auch (V. 11) erklärend fortfährt: **Gebet ihnen doch heutiges Tags ihre Aecker u. s. w. zurück.** Hätte er hier eine neue, höhere Forderung beigefügt (Berth.), so

hätte er sich wohl eines „auch", oder wenigstens eines „und" bedient. בַּהַיּוֹם „um den heutigen Tag" ist s. v. a. „noch heute", 1 Sam. 9, 13. Zu dem Folgenden: **Und den Hundertsten des Geldes und Getreides, des Mostes und Oeles, welches ihr bei ihnen auszustehen habt,** kann תְּשִׁיבוּ nicht wohl in der modifizirten Bedeutung „ferner nicht mehr fordern" (Berth., Keil), sondern nur in der gewöhnlichen von „zurückgeben" ergänzt werden. Daß die Reichen in V. 12 versprechen, nicht blos zurückzugeben, sondern auch nicht mehr zu fordern, erklärt sich auch ohnedem, da ja das Zurückgeben des Hundertsten und überhaupt die Nachlassung des Darlehns, den forthinnigen Verzicht auf die Forderung von selbst involvirt. Allerdings wird nicht gemeint sein, daß sie all die Hundertsten, die sie je empfangen hatten, zurückgeben sollten; Nehemia meint wohl nur die letzten Hundertsten, durch welche die Nothleidenden in den Stand gesetzt wurden, das für die nächste Zeit Nöthigste zu beschaffen, bis sie von den wiedererlangten Aeckern ihre Bedürfnisse würden bestreiten können. Der Hundertste ist die centesima, der Zins; dieser hundertste Theil von dem Ausgeliehenen wurde im Alterthum, z. B. bei den Römern, oft allmonatlich verlangt und war dann eine schwere Abgabe, wurde aber besonders dann drückend, wenn das Getreide, der Wein u. s. w. schlecht geriethen und sehr theuer waren. Möglicherweise bedangen sich harte Gläubiger auch von Geld einen Zins in Naturalien aus. Doch bezieht sich אֲשֶׁר אַתֶּם נֹשִׁים nicht auf den Zins, sondern auf das ausgeliehene Geld und Getreide, von welchem נָשָׁה wie unser „austhun" oder „auszustehen haben" allein vorkommt, so daß es klar ist, daß sie nicht blos Geld, sondern auch Getreide u. s. w. ausgethan hatten, vergl. V. 10. — V. 12. So groß und schwer auch der Entschluß war, den Nehemia von den Reicheren verlangte, so kam er doch bei dem damaligen Aufschwung des nationalen Bewußtseins und bei der höheren Richtung, die das Streben bei der Sorge für das Allgemeine genommen hatte, zu Stande. Als Objekt ist zu dem: **Wir wollen von ihnen nicht mehr verlangen** nicht blos der Zins, sondern auch das Unterpfand hinzuzudenken, ebensosehr wie bei dem unmittelbar Vorhergehenden: „wir wollen zurückgeben". Je größer aber dieser ihr Entschluß war, desto mehr Ursache hatte Nehemia, ihn durch die Zuziehung der Priester, die sie schwören ließen, fest und rechtskräftig zu machen. Desto motivirter war es auch, daß er sie (V. 13) durch eine symbolische Handlung in ihrer Willigkeit noch mehr bestärkte. **Auch schüttelte ich mein Gewand aus** u. s. w. — חֹצֶן (nur noch Jes. 49, 22) ist die Krümmung des Leibes oder auch des Gewandes, der Schooß oder Busen, in oder an welchem man etwas trägt (besonders was man lieb hat). Nehemia thut also, als trüge er etwas in seinem Gewande, und als schüttele er es von sich; er will die völlige Verwerfung desselben zu erkennen geben. Er geht davon aus, daß Gott, den er abbildet, die Menschen, so lange er sie in ihrem Hause und Erwerbe beläßt, gleichsam in seinem Schooße, an seinem Herzen trägt. Sie abschütteln heißt also von seiner Seite: sie seiner Liebe und Fürsorge, überhaupt seiner Gemeinschaft berauben, und sie dem Elende preisgeben. — Die ganze Gemeinde, die nun dazu ihr Amen sprach, bestand sicher zum großen Theil aus Nothleidenden. Aber nicht blos sie werden Ursache gefunden haben, den Herrn zu loben, sondern auch die Reichen selber konnten sich gehoben und beglückt fühlen, nachdem ihr Herz erst wieder einmal milder gestimmt und mit Theilnahme erfüllt war. Jedenfalls mußte sie, wenn anders sie noch für ein anderes Gefühl zugänglich waren, schon das sehr freuen, daß der Riß beseitigt war, der die Gemeinde immer mehr zu verderben drohte, daß es nun wieder Einheit und Frieden gab.

V. 14—19. Diejenigen, welche Opfer bringen sollen, sind geneigt, demjenigen, der sie von ihnen verlangt, nachzusagen, daß er Selbstverleugnung wohl andern auflege, aber keineswegs selber übe, — um sich damit über sein Ansinnen hinwegzusetzen. Die Forderung aber, für das Wohl und die Einheit des Ganzen Opfer zu bringen, stellte Nehemia dadurch, daß er sie in seiner Schrift verzeichnete, gewissermaßen auch noch an alle folgenden Zeiten. Und um so motivirter war es, daß er es hier zugleich öffentlich und glaubwürdig für alle bezeugte, daß er seinerseits sogar noch mehr gethan, als er von andern verlangt hatte. **Auch seit dem Tage, da er mir geboten hatte, ihr Landpfleger zu sein im Lande Juda.** Durch גַּם verbindet sich das hier Folgende als eine zweite Probe von Selbstverleugnung mit jener ersten, die in V. 10 angedeutet ist. Subj. zu צִוָּה ist der nicht fragliche „er", der dies allein gebieten konnte, also Artaxerxes. „Ihr Pecha im Lande Juda" ist s. v. a. der Pecha derer, denen dort ein Pecha zu setzen war. **Vom zwanzigsten bis zum dreiunddreißigsten Jahre des Artaxerxes,** = 445—433 vor Chr. Im zwanzigsten Jahr kam er nach Jerusalem (vgl. Kap. 2, 1); im zweiunddreißigsten begab er sich an den Hof des Königs zurück (vgl. Kap. 13, 6); er kam dann aber noch einmal und setzte seine Thätigkeit für das Gemeindewohl weiter fort. **Zwölf Jahre haben ich und meine Brüder das Brod des Statthalters nicht gegessen,** s. v. a. habe ich die für den Tafelaufwand des Pecha von der Gemeinde aufzubringende Summe (vergl. V. 15) nicht bezogen. V. 15. Diese uneigennützige Verzichtleistung war um so weniger zu erwarten, mußte aber der Gemeinde um so wohler thun, als die früheren Statthalter ganz anders gehandelt hatten. Ob dieselben, wie Serubabel Juden gewesen waren, wissen wir nicht. **Die hatten schwer gemacht über das Volk,** nämlich: das Joch (vgl. Jes. 47, 6; 1 Kön. 12, 10), d. h. sie hatten ihnen große Abgabenlast aufgelegt, wie sofort zur Erklärung folgt, **und hatten genommen für Brod und Wein über 40 Seckel.** אַחַר בֶּסֶף haben die Septuag. ἔσχατον ἀργύριον über-

setzt, was nur insofern in Betracht kommt, als daraus erhellt, daß auch sie schon אַחַר gelesen haben. Die Vulg. hat quotidie, woraus auf אֶחָד (auf einen Tag) für אַחַר geschlossen werden könnte. Der Syr. läßt das Wort aus. Die meisten Ausleger, auch Ewald noch (Lehrb. § 217, i) deuten אַחַר hier „außer", als wäre der Sinn: sie nahmen für Brod und Wein eine bestimmte Summe außer 40 Seckeln (als eigentlichem Tagesgehalt). Keil erklärt: hinterdrein, nämlich nachdem sie eine Zeitlang ihre Bedürfnisse befriedigt hatten, wenn über ihr Verzehrtes Rechnung gemacht wurde, nahmen sie. Aber einfacher ist es mit Berth. zu verstehen: eine Summe, die nach 40 Seckeln folgt, d. i. eine größere, so daß אַחַר wesentlich = „über". Diese Bedeutung von אַחַר ist zwar nicht nachweisbar, aber denkbar; sie kann auf einer im gewöhnlichen Leben üblich gewordenen Ausdrucksweise beruhen. Nach dem, was in V. 18 über die Größe des Aufwandes angegeben wird, handelt es sich jedenfalls um die Forderung, welche die Landpfleger pro Tag stellten. Der vervollständigende Zusatz: **Auch ihre Knappen schalteten über das Volk,** meint, wie der Zusammenhang und die Präposition עַל (für בְּ Pred. 2, 19; 8, 9) lehrt, ein willkürliches Schalten. — V. 16. Was Nehemia's Uneigennützigkeit in ein noch helleres Licht stellt, ist dies, daß er, auf eigene Rechnung lebend, am Mauerbau mit thätig war, auch all seine Knappen daran mitarbeiten ließ, ja sogar die jüdischen Vorsteher und die, welche aus den Nachbarvölkern gekommen waren, beständig bei sich bewirthete, wozu doch ein nicht unbedeutender Aufwand gehörte. **Und auch das Werk dieser Mauer griff ich mit an.** חָזַק heißt hier nicht, wie in Kap. 3, ausbessern, sondern mit בְּ verbunden: angreifen, mit angreifen, wie חָזַק בְּיָד die Hand jemandes ergreifen, jemand an die Hand fassen (vgl. 1 Mos. 19, 16 u. a.), während חָזַק יָד die Hand jemandes stärken, vgl. 1 Mos. 21, 18. Der Zusatz: **Und Aecker erwarben wir nicht** besagt: obwohl wir keinen Grundbesitz erwarben, also auch keine Verpflichtungen wie Angesessene hatten. Es deutet sich dadurch an, was auch schon an sich nahe liegt, daß es besonders die Angesessenheit war, was zur Theilnahme am Mauerbau verpflichtete. Wenn die Worte blos im allgemeinen besagten, daß Nehemia nicht selbstsüchtig Aecker in Pfand genommen und dadurch an sich gebracht habe (vergl. V. 10), so hätten sie nicht genug Zusammenhang mit dem Mauerbau, auf den sich doch noch das Folgende bezieht: **Und all meine Knappen waren versammelt dort zu dem Werke,** wozu Kap. 4, 10. 15. 17 zu vergleichen ist. — V. 17. **Und die Juden, sowohl die Vorsteher, 150 Mann,** u. s. w. Die Vorsteher, d. h. die Häupter der Vaterhäuser oder Familien (vergl. Kap. 2, 16), deren wohl 150 waren, können den Juden nicht co- sondern nur subordinirt sein; das doppelte וְ ist also = sowohl — als auch. **Als auch die, welche zu uns gekommen von den Völkern, welche rings um uns, waren an meinem Tisch:** damit sind solche gemeint, die außerhalb des kleinen Gemeindegebietes inmitten heidnischer Bevölkerung lebten, sich aber von der Unreinigkeit derselben absonderten und ein Verhältniß zur jerusalemischen Gemeinde suchten (vgl. Esr. 6, 21), — diese alle waren Nehemia's Tischgäste. — V. 18. Wieviel zur Bewirthung einer solchen Menge gehörte, erhellt aus dem, was für einen, d. h. für jeden einzelnen Tag nöthig war, ein Stier, sechs ausgesuchte (fette) Schafe und Geflügel. **Die wurden mir** (auf meine Anordnung und Kosten) **zugerichtet.** Vom Wein scheint Neh. nicht sagen zu können, daß er ihm für je einen Tag zugerichtet oder besorgt wurde, weil er immer nur in etwa zehn Tagen eine Lieferung bekam, daher: **Und binnen zehn Tagen an allerlei Wein in Menge.** Jedenfalls muß בְּתוֹךְ־עֲשֶׂרֶת heißen: innerhalb, binnen. Das בְּ vor כָּל־הַיָּיִן steht ähnlich, wie in 1 Mos. 7, 21; 8, 17 u. a. לְחַרְבָּה ist in der spätern Sprache s. v. a. das bloße חָרְבָּה, vgl. 2 Chr. 11, 12; Kap. 16, 8. Die letzten Worte: **Und bei diesem,** d. h. ungeachtet dieses großen Aufwandes, **verlangte ich nicht das Brod des Pecha** (die Tafelgelder), setzen diese letzten Verse (V. 16—18) zu V. 14 in ausdrückliche Beziehung, besagen, daß das, was er da von seiner Verzichtleistung erwähnt habe, trotz des großen Aufwandes, den er machen mußte, gilt. Die Begründung: **Denn schwer lag der Dienst auf diesem Volk,** welche Nehemia's Verzichtleistung aus seinem Mitleid herleitet, ist nicht mit Rambach auf die persische Dienstbarkeit zu beziehen, die sonst nicht so bezeichnet und auch nirgends so in Betracht gezogen wird, sondern auf den Dienst, den die Gemeinde bei dem Mauerbau leisten mußte, der sonst zwar milder מְלָאכָה, hier aber, weil er immerhin etwas sehr Belastendes hatte, עֲבֹדָה heißt, vergl. Kap. 4, 4. — V. 19. Nehemia's Uneigennützigkeit zu Gunsten des allgemeinen Wohls war so groß, daß er, wenn an irgend etwas, an ihr eine Grundlage zu haben glaubte, auf welche hin er Gottes Güte für sich in Anspruch nehmen durfte; so lange er aber noch lebte, wußte er sich von Gottes Güte abhängig, hielt er es also nicht für überflüssig, sich auch hier in seinem Buche bittend an sie zu wenden: **Gedenke mir mein Gott zum Guten** u. s. w. Solche unvermittelte Einreihung eines kurzen Gebets ist ihm auch sonst eigen (vergl. Kap. 3, 36); an Gottes vergeltende Güte wendet er sich gerade so in Kap. 13, 31 und ähnlich in Kap. 3, 14. עָשָׂה mit עַל steht hier im guten Sinne, wie sonst mit לְ, und wie auch sonst, wenn es s. v. a. wohlthun ist, vgl. Ps. 22, 31; 37, 5; Jes. 44, 23.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—5. 1) Nicht genug, daß die Feinde von außen Nehemia's Werk bedrohten und erschwerten, es traten ihm auch die Zustände in der Gemeinde selbst hindernd in den Weg. Wenn wir ganz genug Noth zu haben glauben, legt der Herr

oft noch mehr auf, um uns zu zeigen, daß wir in seiner Kraft immer noch mehr zu überwinden vermögen, und es kommt nur darauf an, daß wir ihm stille halten. Der Glaube wird dann um so herrlicher gekrönt. Nehemia beabsichtigte zunächst nur, durch die Aufrichtung der Mauer der Gemeinde äußerlich zu helfen. Indem er aber unverzagt daran ging, auch die neuen Schwierigkeiten zu überwinden, wurde es ihm gegeben, die Gemeinde auch innerlich emporzubringen, ja ihr eine neue, höchst wichtige Einheit zu verschaffen. — 2) Selbst eine solche Gemeinde, die sich zu einer so großen patriotischen That, wie der Mauerbau war, begeistern ließ, wurde — und das in der Zeit der Begeisterung und des Aufschwungs selber, von schweren Bedrängnissen heimgesucht. Das Kreuz ist nun einmal das Kennzeichen der Kinder Gottes. Es muß sich doch zeigen, ob die Begeisterung echt ist und der Patriotismus edel und stark. Nur zu oft ist die eine wie der andere Strohfeuer; nur wenn sie auch in der Noth aushalten, haben sie den Stempel, der ihren Werth sicher stellt. — 3) Die Bedrückung der Armen von Seiten der Reichen war ein Beweis, daß die alte Sünde auch in der neuen Gemeinde noch lebte und herrschte, zwar nicht mehr in der Gestalt des groben, aber dafür in der des feinen Götzendienstes, nicht als Anbetung des Baal, aber als Kultus des Mammon, und im Grunde immer noch als Herrschaft des Fleisches über den Geist, als Lieblosigkeit, Hartherzigkeit, Egoismus. Aber man wird nicht von jüdischem Wuchergeist reden dürfen. Die reicheren Juden thaten nichts andres, als was auch die reicheren Christen zu thun pflegen. Was sie thaten, hatte in den Augen der Welt gewiß nicht das Ansehen von entehrendem Unrecht. Zins zu nehmen war zwar verboten, aber durch das Pfandnehmen, das dem Buchstaben des Gesetzes nicht geradezu widersprach, konnte man sich leicht schadlos halten, und so schlich sich auch das Zinsnehmen selbst leicht mit ein. Bei alledem widersprach dasselbe als Lieblosigkeit dem heiligen Gotteswillen und war von Gottes Wort bestimmt genug verurtheilt.

Zu V. 1—11. Beachtenswerth ist es, daß die Klagenden nicht direkt und ausdrücklich über die Reichen Klage führen, daß sie nur die Noth darlegen, in der sie sich befinden, und auf die traurigen Schritte hinweisen, zu denen sie sich genöthigt sehen. Indem sie es sich versagen, das Verhalten der Reichen anzugreifen, lassen sie die Möglichkeit einer Ausgleichung mit denselben offen. Beachtenswerth ist es ebenso auch, daß Nehemia, obwohl er von heiligem Zorn ergriffen wird, milde genug verfährt, nicht mit Gewaltmaßregeln, die er nach dem Gesetze etwa in Anwendung hätte bringen können, sondern mit Unterweisungen und kräftigen Beweggründen. Man siehet, sagt Starke, an Nehemia eine sonderbare Vorsichtigkeit, der dergleichen Unterdrückungen nicht leidet, sondern denselben widersteht, doch nicht mit Gewalt, sondern mit guten Unterweisungen und kräftigen Bewegungsgründen, die die Wucherer selbst erkennen müssen. Er ist ein Beweis dafür, daß sich Energie und Eifer auch ohne gewaltsames Eingreifen in einer mehr innerlichen Weise hinlänglich bethätigen können. Und aus dem Erfolge erhellt, daß zuweilen auf dem Wege der Ueberredung ein viel schöneres Resultat erzielt werden kann als auf dem Wege des Zwanges. —

Zu V. 6—11. Gegen Nehemia's Verfahren hätten sich vom politisch-sozialen Standpunkt aus wahrscheinlich ernste Bedenken geltend machen lassen. Wenn die Reicheren kein Pfand und keinen Zins nehmen, wenn sie das Ihrige ohne Sicherheit und Entschädigung verborgen sollen, wer wird dann noch etwas verleihen wollen? Und welcher Schuldner wird dann zu seiner Zeit das ihm Geborgte zurückgeben? Handel und Wandel müssen dann wohl eine bedeutende Schädigung erleiden; die Frechheit und Anmaßung der Nothleidenden, die Faulheit derer, die herunter gekommen sind, wird stark befördert werden u. s. w. Aber höher als solche Rücksichten der Klugheit steht für Nehemia die Ueberzeugung, daß der Hartherzigkeit entgegengearbeitet und daß die dadurch entstandene Drangsal und Zerrüttung in der Gemeinde beseitigt werden muß. Und immer wieder wird es Verhältnisse geben, wo diese Ueberzeugung vor allen andern Rücksichten durchschlagen muß. In der Gemeinde Gottes ist zuletzt überhaupt nicht die Blüte jenes materiellen Wohlstandes die Hauptsache, an dem ein Volk zuletzt doch nur zu Grunde geht, jene Anhäufung des Kapitals bei wenigen Reichen, infolge deren viel ausgerichtet, aber auch die Noth unzählig vieler bis aufs äußerste gesteigert wird, sondern das Gedeihen der Liebe und der Wohlthätigkeit, bei welcher nur einfachere soziale Verhältnisse möglich sind, aber immer wieder die rechte Ausgleichung herbeigeführt wird, welche die Armen am sichersten vor Revolution und Untergang und die Reichen vor einem bösen Gewissen und vor Verhärtung bewahrt.

Zu V. 12. 1) Heil, dreimal Heil der Gemeinde und dem Volk, in welchem die Reichen den Armen ihre Noth also tragen helfen, daß die Noth nicht mehr Noth bleibt, daß vielmehr ein erträgliches Leben für alle möglich wird. Ja, wenn das noch in der Christenheit geschähe, in ihr noch möglich wäre! Der lebendige, sich kräftig darstellende Erweis der Liebe, welches Zeugniß würde er der Christenheit geben, welche Macht würde er ihr verleihen! Die Welt würde nicht umhin können, immer von neuem auszurufen: Sehet, wie haben sie sich so lieb! und würde sich zu ihnen bekehren. Diese Liebe wäre der höchste Ruhm der Gemeinde, wie das Gegentheil nun wieder ähnlich wie in Nehemia's Zeit die Schmähreden der Welt hervorruft. Und warum fehlt es an ihr, warum ist sie nicht möglich? Darum, weil Christen und Nichtchristen schon lange viel zu ungeschieden unter einander leben, weil es keine Krisis, keinen Ausschluß mehr gibt, weil alles chaotisch durcheinander geht. Daß die Welt so tief eingedrungen ist in die christliche Kirche und nun unter dem Namen der christlichen in ihr sich breit

machen darf, das ist der schlimmste und gefährlichste Uebelstand für das Volk Gottes, das macht es lahm und bindet es wie mit schweren Fesseln. Könnten wir Gemeinden schaffen, in denen wieder das Bekenntniß zu Christo ein allgemeines wäre, so würde auch wieder die Scham darüber, daß man seinen Glauben durch Lieblosigkeit verleugnet, allgemeiner werden, und hätten wir bestimmter mit solchen zu thun, die desselben Glaubens an den einen Heiland sind, die Liebe würde wie von selber ungehemmter, mächtiger hervorbrechen, würde inniger, wärmer sein. — 2) Wie leicht, wie glücklich fühlen sich Schuldner, wie steigt ihr Lebensmuth und ihr Unternehmungsgeist, wenn sie sich von ihrer Drangsal freifühlen und wenn sie auf ein nicht mehr von Sorgen gequältes Dasein rechnen dürfen. Und doch, was ist alle zeitliche Drangsal gegen das ewige Elend! Wie groß die Gnade der Vergebung ist, drängt sich immer aufs neue auf, wenn wir einmal wieder so recht die Hölle haben fühlen müssen, in welche uns die Sünde, die Störung unserer Gemeinschaft mit Gott und des seligen Friedens, der bei ihm allein ist, wirft. Für jene ist es, als ob ihnen ein neuer Anfang gewährt würde. Wir aber dürfen noch viel freudiger ausrufen: Das Alte ist vergangen: siehe, es ist alles neu worden. Aber sollten wir denn da nicht willig sein, jenen Erlaß der zeitlichen Schuld, der nur ein so schwacher Abglanz von dem Erlaß der ewigen Schuld ist, nun auch unsererseits zu gewähren? O daß doch Jeder an den Schalksknecht im Evangelio und an die 10,000 Pfund und 100 Groschen gedächte!

Zu V. 12 und 13. Nehemia läßt die Bürger seiner Zeit einen Eid darauf schwören, daß sie einander nicht mehr drängen wollen, und ruft dann Gottes Zorn und Gericht über den herab, der den Eid nicht halten würde. Uns verpflichtet alle der allerheiligste Eid zu Güte und Liebe; wir haben ihn geschworen, als wir uns dem gelobten, der aus Liebe sein Leben für uns gelassen hat. Wir stehen nicht unter dem Fluch, den ein Mensch über die Lieblosen ausgerufen hat, sondern unter des Heilandes eignem heiligen Wort, das da lautet: „Also wird euch mein himmlischer Vater auch thun, so ihr nicht vergebet von eurem Herzen, ein jeglicher seinem Bruder seine Fehler", Matth. 18, 35. Von der damaligen Gemeinde heißt es, daß sie in Nehemia's verwünschendes Wort mit Amen einstimmte, und daß sie Gott pries. Das ganze Christenleben sollte ein Amen auf Christi Liebes-Wort und Werk und ein Preis zu Gottes Ehre sein, Gottes Liebe am herrlichsten verkündend durch die Liebe zu den Brüdern.

Zu V. 14—19. 1) Daß Nehemia eine so tief greifende Erneuerung der Gemeindeverhältnisse zu Stande zu bringen vermochte, erklärt sich nicht aus dem Ansehen, das er als Statthalter, nicht aus der Bewegung, die er durch den Mauerbau hervorgerufen hatte: der erste Erklärungsgrund ist sein uneigennütziges, selbstloses Verhalten. Die wesentlichsten Forderungen der Gemeinde sind so immer von dem Verhalten, vom Leben ihrer Häupter ausgegangen. Möchten die Prediger nicht durch ihr Verhalten so oft selber zu der Vorstellung Veranlassung geben, als ob die Gemälde, die sie in ihren Predigten entwerfen, hohe Ideale seien, deren Verwirklichung der Macht der Verhältnisse und dem herrschenden Ton gegenüber nicht ganz möglich sei! Möchten sie das Ideal, das sie der Welt verkünden, statt es immer wieder aus dem Semitischen ins Japhetitische zu übersetzen, durch Buße, durch Glauben und Hingebung zur Darstellung bringen, — so würde ihre Verkündigung, die so oft vergeblich scheint, wirksam werden. — 2) Es klingt fast ruhmredneriſch, wenn Nehemia so großen Eifer in Kap. 4 und so hohe Uneigennützigkeit, oder vielmehr Opferwilligkeit in Kap. 5 von sich selbst berichtet, ja es klingt fast pharisäisch, wenn er seinen Bericht in das Gebet auslaufen läßt: Gedenke mir Gott zum Guten alles, was ich an diesem Volk gethan habe. Der Christ ist sich zu sehr der Mängel und Gebrechen bewußt, die auch dem Besten, was er thut, anhaften, als daß er so beten könnte; er weiß, daß auch das Höchste, was er zu leisten vermag, seine Schuldigkeit ist, und daß immer noch manches fehlt, bis er seine Pflicht ganz und in vollkommener Weise ausgerichtet hat. In der That deutet sich hier ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Leben im Alten und dem im Neuen Bunde an, und zugleich auch eine Gefahr, der die alttestamentlichen Frommen, zumal in Zeiten der Veräußerlichung, leicht erliegen konnten, wo denn freilich das grade Gegentheil von dem eigentlichen Ziel der alttestamentlichen Entwickelung, nämlich Selbstüberschätzung und Pharisäismus, zu Stande kam. Es ist aber eben schon das Leben des Alten Bundes selbst, nicht erst dasjenige des späteren Judenthums, welches sich hier äußert, wenn auch das mit im Spiele sein mag, daß Nehemia schon der Uebergangszeit angehört. Begegnet uns doch auch in so vielen Psalmen eine Berufung auf Gerechtigkeit, die unserm christlichen Standpunkt fremdartig ist, die von uns nicht angeeignet werden kann, obwohl sich ja der Psalmist nicht an sich selber, sondern nur als Mitglied des erwählten und mit dem Gesetz begnadigten Volkes, als Sohn der von Gott geliebten Väter, als Bürger des von Gott legitimirten davidischen Reiches, u. s. w. gerecht weiß. Indem die alttestamentliche Gesetzesökonomie nach Gottes wohlbedachtem Rathe die hohe Aufgabe hatte, mehr und mehr in Selbst- und Sünden-Erkenntniß einzuführen, mußte sie voran das Gegentheil der Sünde, die Erfüllung des göttlichen Willens verlangen und diese Erfüllung für das göttliche Wohlgefallen, für Hülfe und Heil zur unumgänglichen Bedingung machen, dieselbe überhaupt in einer Weise betonen, wie wir es auf neutestamentlichem Standpunkt bei der Hervorhebung der Gnade nicht mehr können. Was aber die Gesetzesökonomie selber so hoch veranschlagte, mußten, — das war eine selbstverständliche Folge, — die Frommen des

des Alten Bundes ebenfalls gar werth halten und vor Gott, je mehr sie sich unter seine Heiligkeit beugten, desto ernster in Betracht ziehen. Wie für uns, die wir durchweg zu Buße und Glauben angeleitet werden, das Verdienst Jesu Christi alles das in sich befaßt, worauf es ankommt, so für sie, die voran zur Gesetzeserfüllung angeleitet werden sollten, eigener Gehorsam und eigene Gerechtigkeit. Aber daraus folgt nicht, daß es für sie ein mächtigeres Motiv gab, Gutes zu thun, als für uns. Der mächtigste Reiz, gegen den kein anderer aufkommt, ist immer die Liebe zu Gott in Jesu Christo. Diese Liebe zu Gott ist allein im Stande, die in unsern Herzen so mächtige Liebe zur Sünde zu überwinden und uns zum Guten wahrhaft willig zu machen. Zudem aber gilt es ja auch noch für den Christen, daß er des göttlichen Wohlgefallens nicht durch irgend welchen andern, sondern nur durch denjenigen Glauben, der die Erfüllung des göttlichen Willens involvirt, nicht durch ein äußerliches Verhältniß zum Heiland, sondern nur durch die volle Aneignung seiner Person theilhaftig wird, indem ja Jakobus zu der Werthung der Werke in Kap. 2, 14 ff. auch sein Recht hat.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—13. Die schwersten Hemmnisse der Gemeindeentwickelung, 1) welches sie sind: Zerwürfnisse und Zertrennungen, besonders auch Klagen der Aermeren über die Reicheren; 2) woher sie stammen: aus Mangel an Liebe; 3) wohin sie weisen: sie fordern zu einer kräftigeren Bethätigung der Liebe auf und führen, wenn dieselbe eintritt, zu einem neuen Aufschwung des Gemeindelebens, besonders auch zu einem neuen gemeinsamen Preise des Herrn. — Oder: Die alte und stets neue Noth, 1) worin sie besteht, — immer wieder ist Mangel, Armuth und Elend in der Gemeinde Gottes; 2) woher sie stammt, — a) aus der Sünde, aus der fremden, aber auch aus der eignen, aus Trägheit, Unzufriedenheit, Undankbarkeit u. s. w., b) aus Gottes weiser Absicht, — er kennt die Sünden und will sie beseitigen; er will den Reichen Gelegenheit geben, Liebe zu üben, und den Armen, gegen ihre Unzufriedenheit zu kämpfen; 3) wie sie beseitigt wird: nicht durch allerlei neue soziale Einrichtungen oder Gesetze, auch nicht durch Vereine der innern Mission, sofern ihre Werke von den Armen kaum als Liebeserweise empfunden, sondern leicht als eine schuldige Hülfeleistung angesehen werden, sondern durch Erweckung der Herzen zur Bethätigung wahrer Liebe und Wohlthätigkeit, wie sie der Herr immer von neuem ermöglicht. Starke: Gott stäupet nicht nur mit einfacher, sondern auch zuweilen mit doppelter Ruthe und schicket ein Kreuz und Unglück über das andere, Hiob 10, 17. Doch haben die Frommen großen Trost und Verheißung dagegen, Ps. 33, 19; Ps. 37, 19. 25. Wucher gegen die armen Mitbrüder ist verboten 3 Mos. 25, 36; Ps. 15, 5; Ez. 18, 13; Kap. 22, 12. Denn wer sein Haus bauet mit anderer Leute Gut, der sammelt Steine ihm zum Grabe, Sir. 21, 9. Es stehet sehr übel, wenn man sich gegen seinen Nebenchristen also bezeiget, daß er über uns schreien und zu Gott seufzen muß. 1 Mos. 18, 21; Sir. 4, 6.

Ueber V. 7—13. Was macht die Ermahnung, Liebe zu üben, wirksam? 1) Gelindigkeit im Vorgehen; 2) die Bereitwilligkeit des Predigers und der Seinigen, mit dem Beispiel der Liebe voranzugehen (V. 10); 3) die Gewißheit, daß Gott den Lieblosen aus seiner Gemeinschaft verstößt und ihn seiner Segnungen beraubt (V. 13). Starke: Amtszorn ist zwar nicht verboten, doch soll man also zürnen, daß man nicht sündige, Ps. 4, 5, auch sich gebührend mäßige, Sirach 30, 26. Wie die stürmischen Platzregen die Aehren zur Erden niederschlagen, die sanften Tropfen aber dieselben erfrischen und reifend machen, so hält es sich auch mit der Rede. Eine freundliche richtet mehr aus, als eine harte Rede, insonderheit bei zornigen und vornehmen Leuten, welche einen harten Verweis nicht vertragen können.

Ueber V. 7—19. Wie wichtig, aber wie schwer es auch ist, mit dem Beispiel rechter Liebesbethätigung voranzugehen. 1) Wie wichtig (V. 7—13): a. Wenn man die Hartherzigkeit verurtheilt, aber selbst hartherzig ist, so beweist man, daß man es mit der Verurtheilung nicht ernst meint; b. wenn man den Gott der Liebe gegen die Lieblosen in Anspruch nimmt, aber selbst lieblos ist, so zeigt man, daß man Gottesfurcht und Glauben nicht wirklich hat, sondern zu haben heuchelt; c. diejenigen, welche ihr Wort durch ihr Verhalten unterstützten, haben noch immer den tiefsten Eindruck gemacht. 2) Wie schwer (V. 14—19): Es genügt nicht, in dem einen Stücke Liebe zu üben, in welchem man Liebeserweise verlangt; vielmehr muß Liebe, Selbstverleugnung, Opferwilligkeit in jeder Beziehung (V. 14) bewiesen werden und zwar über die gewöhnlichen Verpflichtungen hinaus (V. 15), trotz der besonderen Leistungen, durch die man zu Forderungen berechtigt sein könnte (V. 16), trotz der großen Opfer, welche die Opferwilligkeit auferlegt (V. 17 und 18). Schluß: Das Beispiel rechter Liebesbethätigung ist (V. 19) besonders auch deshalb so wichtig, weil es uns die Gewißheit, ja das freudige Gefühl von der Liebe und Fürsorge Gottes gibt, ist aber immerhin deshalb so schwierig, weil uns mit der Sünde auch immer noch Lieblosigkeit anklebt, so daß wir Christen das Gebet des Nehemia (V. 19) nur noch in Christi Munde gerechtfertigt finden, und uns nur um Christi willen Gottes Fürsorge und Liebe zu erbitten wagen dürfen. Starke: Wenn es die Noth oder andere erhebliche Ursachen erfordern, soll man sich auch gern dessen begeben, was man sonst mit gutem Fug fordern und nehmen kann, Matth. 10, 10; 1 Kor. 9, 18; 1 Tim. 5, 18. Der regieret niemals wohl, der nicht alles thut, was er kann. — Gott will gute Werke belohnen, doch nicht nach Würdigkeit des Verdienstes, sondern aus Gnaden, Luk. 17, 18.

C. Die Schwierigkeiten, die sich, von außen erregt, im Innern der Stadt erhoben (Kap. 6).

I. Als Sanballat den Nehemia nicht zu einer Unterredung verlocken konnte, verbreitete er die Meinung, daß derselbe im Verdacht eines Empörers stände (V. 1—9).

1 Und da dem Sanballat und Tobia und Geschem, dem Araber, und unsern übrigen Fein-
den kund wurde, daß ich die Mauer baute und kein Riß in ihr übrig gelassen wurde, — doch
2 hatte ich bis auf diese Zeit noch nicht Thüren eingesetzt in den Thoren, — *schickten San-
ballat und Geschem zu mir die Botschaft: Komm, laß uns zusammentreffen auf den Dörfern
3 in der Ebene Ono. Sie gedachten aber, mir Böses zu thun. *Ich sandte aber Boten zu ihnen
mit der Meldung: Ich habe ein großes Werk auszurichten und kann nicht hinabkommen,
4 warum sollte das Werk liegen bleiben, wenn ich es liegen ließe und zu euch hinabkäme? *Sie
sandten aber zu mir auf diese Weise vier Male und ich antwortete ihnen auf dieselbe Weise.
5 *Da sandte Sanballat ebenso zu mir zum fünften Mal seinen Knappen, der einen offenen
6 Brief in seiner Hand hatte; *darin war geschrieben: Unter den Völkern ist es kund geworden
und Gaschmu sagt es, du und die Juden, ihr sinnet auf Abfall, darum baueſt du die Mauer,
7 und bist ihnen zum König, diesen Dingen gemäß. *Dazu hast Du auch Propheten bestellt,
die über Dich in Jerusalem ausrufen sollen: Ein König in Juda. Nunmehr aber wird diesen
Dingen gemäß dem König berichtet werden. So komm nun und laß uns zusammen berathen.
8 *Ich schickte aber zu ihm und ließ ihm sagen: Nicht ist dergleichen geschehen, wie du sagst; son-
9 dern aus Deinem Herzen lügst Du es. *Denn sie alle wollten uns furchtsam machen, indem
sie gedachten, ihre Hände werden ablassen von dem Werke, und es wird nicht ausgerichtet wer-
den. Nun aber stärke meine Hände!

II. Auch der Prophet Schemaja versuchte im Solde Sanballats, Nehemia muthlos zu machen, und Tobia's Genossen trieben sogar noch nach Vollendung des Mauerbaus Zwischenträgerei (V. 10—19).

10 Und ich kam in das Haus Schemaja's, des Sohnes Delaja's, des Sohnes Mehetabeels,
und er hatte sich eingeschlossen und sprach: Wir wollen zusammen in das Haus Gottes gehen,
ins Innere des Tempels und wollen verschließen die Thüren des Tempels; denn sie kommen
11 dich zu erwürgen, bei Nacht kommen sie, dich zu erwürgen; *ich sprach aber: ein Mann wie
ich sollte fliehen? und wer ist wie ich, der da in den Tempel käme und lebendig bliebe? ich
12 will nicht hineingehen. *Ich erkannte aber, daß Gott ihn nicht gesandt hatte. Denn die
13 Weißagung redete er über mich, indem Tobia und Sanballat ihn gedungen hatten, *damit
er ein Söldling wäre, damit ich mich fürchtete und also thäte und sündigte, und es ihnen zu
14 einem bösen Gerücht wäre, damit sie mich schmähten. *Gedenke mein Gott dem Tobia und
Sanballat nach diesen ihren Werken, und auch der Prophetin Noadja und den übrigen Pro-
15 pheten, welche darauf aus waren, mich furchtsam zu machen. *Es ward aber die Mauer fer-
16 tig am fünfundzwanzigsten Tage des Elul in zweiundfünfzig Tagen. *Und da es all unsere
Feinde hörten, fürchteten sich alle Völker, welche rings um uns waren, und sie erschienen
17 sich schwächer und erkannten, daß von unserem Gott dies Werk ausgerichtet war. *Auch in
diesen Tagen noch schickten die Edlen Juda's viele Briefe, solche, die an Tobia gingen, —
18 und solche, welche von Tobia waren, kamen an sie. *Denn viele in Juda waren ihm
Schwurgenossen, denn ein Schwiegersohn war er dem Schekanja, dem Sohne Arah's, und
Johanan, sein Sohn, hatte die Tochter Meschullams, des Sohnes Berekja's, genommen.
19 *Auch redeten sie, was von ihm Gutes gesagt werden konnte, vor mir und brachten meine
Worte aus zu ihm. Briefe aber hatte Tobia geschickt, mich furchtsam zu machen.

Exegetische Erläuterungen.

Das sechste Kap. kommt auf Sanballat und die andern auswärtigen Feinde zurück und berichtet, daß sie ihre Hinderungsversuche auch jetzt noch fortsetzten, aber mehr mittel- als unmittelbar. Der erste Theil (V. 1—9) läuft darauf hinaus, daß sie, als sie sich öfter vergeblich angestrengt hatten, den Nehemia zu einer Unterredung zu verlocken, bei der sie ihn etwa aufzuheben gedachten, die Gemeinde und auch wohl ihn selbst durch das Gerücht, als werde er allgemein für einen Empörer gehalten, schrecken und muthlos machen wollten. Der zweite Theil (V. 10—19) fügt dann bei, daß sie in der Gemeinde wirklich insoweit Erfolg hatten, daß ihnen einige Glieder derselben, und zwar sogar angesehenere, ihre Unterstützung zutheil werden ließen. — V. 1. Erst als dem Sanballat und Tobia

u. s. w. zu hören gegeben wurde — so das Niph. נִשְׁמַע mit dem Dativ; der Gebrauch dieses Passivs wird erst im spätern Hebräisch häufiger (vgl. Kap. 13, 27; Esth. 1, 20 u. s. w.), — daß die Mauer gebaut und kein Riß — פֶּרֶץ wie Kap. 1, 3; 2, 13 — mehr übrig sei, luden sie Nehemia zu Besprechungen ein. Bis dahin hatten sie wohl die Hoffnung noch nicht fahren lassen, eine gewaltsame Hinderung zu bewerkstelligen. Ueber Sanballat u. s. w. vergl. zu Kap. 2, 19. Mit den übrigen Feinden sind nach Kap. 4, 1 die Asdoditer und vielleicht noch andere Nachbarn gemeint. Sie werden alle miterwähnt, weil sie bei dem, was Sanballat und Geschem (V. 2) thaten, mitthätig, wenigstens mitinteressirt waren. **Doch hatte ich bis auf diese Zeit noch nicht eingesetzt** u. s. w., s. v. a., es war noch etwas übrig zu thun, so daß die Feinde immer noch gefährlich waren und noch störend eingreifen konnten. Mit der Ausbesserung der Mauern und Thore war das Einsetzen der Thüren, welche die in Kap. 3 genannten Männer geliefert hatten, noch nicht sofort verbunden gewesen, vergl. zu Kap. 3, 3. גַּם entspricht in solchem Zusammenhang unserem „obwohl" oder „doch" (vgl. Ps. 95, 9), wie auch וְגַם, Jer. 36, 25 und das häufige גַּם כִּי; es leitet hier einen parenthetischen Zwischensatz ein. — V. 2. **Auf, wir wollen zusammenkommen auf den Dörfern,** — nämlich um miteinander zu berathen (wie denn in V. 7 kurzweg נִוָּעֲצָה gesagt ist), was zur Widerlegung des weitverbreiteten, bösen Gerüchts über dich zu thun ist. Wahrscheinlich ließen sie schon jetzt etwas von dem bösen Gerücht, das sie nach V. 5 zu verbreiten bemüht waren, laut werden, forderten ihn nun aber nicht etwa zur Rechenschaftslegung vor, wozu sie kein Recht gehabt hätten, sondern thaten so, als ob sie nur auf seine Reinigung bedacht wären. Für כְּפִירִים darf die Form כְּפִיר (neben כְּפָר 1 Chr. 27, 25 und כֹּפֶר 1 Sam. 6, 18) nach dem Nom. pr. כְּפִירָה statuirt werden. Wenn בַּכְּפִירִים unbestimmt „auf den Dörfern" heißt, so überließen sie es dem Nehemia, den Ort der Zusammenkunft genauer zu bezeichnen, — ohne Zweifel, um nicht anmaßend zu erscheinen. Dürfen wir aber הַכְּפִירִים als Nom. pr. nehmen und mit כְּפִירָה, Esr. 2, 25, dem heutigen Kafir, identifiziren, so könnte dies ein Grenzort des damaligen judäischen Gebiets gewesen sein. Die Ruinenstelle Kafir liegt nach Robinson (N. Bibl. Forsch. S. 190) und van der Velde (Memoir p. 303 f.) 3 Stunden westwärts von Gibeon und 1 Stunde ostwärts von Yalo. Kefira, Beeroth und Kirjath Jearim gehörten nach Jos. 9, 16 den Gibeoniten. Unter der Ebene Ono ist dann wahrscheinlich die Ebene von Ajjalon oder derjenige Theil derselben zu verstehn, der bis an Kefir stößt. Nach 1 Chr. 8, 12; Esr. 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35 scheint Ono mit Lod (Lydda) enger zusammen gehört zu haben. Es deshalb aber mit Kefr Ana (Anna) 1¾ St. nördlich von Ludd zu identifiziren (mit van der Velde und Berth.), empfiehlt sich nicht; diese Gegend liegt viel zu sehr aus der Richtung. Rödiger (Hall. Lit. Z. 1842, S. 665), Arnold (Herz's Encykl.) und Keil denken an Beit-Unia, nordwestlich von Jerusalem, nicht weit von Beitin oder Bethel; doch ist dies wieder zu weit von Ludd entfernt. — **Aber sie gedachten mir Böses zu thun;** — wahrscheinlich wollten sie ihn als einen, der im Verdachte der Empörung gegen den König stand, gefangen nehmen und umbringen lassen. — V. 3. Nehemia gab offen den Mauerbau als Hinderungsgrund an, und bezeichnete denselben, wohl mit einer gewissen Ironie, als ein großes Werk. Hinter dem: **warum soll ruhen das Werk,** ist zu ergänzen: wie geschehen würde, woran sich dann das folgende: sobald ich es liegen lasse, anschließt. — V. 4. Wenn sie ihrerseits nicht müde wurden, denselben Versuch immer noch einmal zu machen, so ließ Nehemia seinerseits nicht ab, ihnen immer wieder dieselbe Antwort zu geben. כַּדָּבָר הַזֶּה ist s. v. a. auf dieselbe Weise, vergl. 2 Sam. 15, 6. — V. 5. Zuletzt wandte Sanballat noch ein neues Mittel an; er gab seinen Boten einen offenen Brief mit (vergl. zu אֲגֶרֶת Kap. 2, 8; Esr. 4, 8), er ließ also den Inhalt desselben, daß sich Nehemia von einem bösen Verdacht zu reinigen habe (vergl. V. 6), öffentlich bekannt werden, indem er sicher darauf rechnete, daß es in Jerusalem ängstliche Gemüther genug gäbe, die Nehemia zu der gewünschten Unterredung zu bewegen versuchen oder sich, wenn er doch nicht darauf einginge, furchtsam von ihm zurückziehn würden. — V. 6. **Unter den Völkern,** — den benachbarten — **wird gehört,** wird zu hören gegeben, geht das Gerücht, vergl. zu V. 1. **Und Gaschmu spricht.** Gaschmu, der mit Geschem identisch ist (vgl. zu Kap. 2, 19), kommt wohl als eine Autoritätsperson in Betracht, deren Aussage im Unterschied von einem bloßen Gerücht eine besondere Bedeutung hatte. **Du und die Juden sinnen auf Empörung, darum,** — nämlich damit die Empörung Erfolg habe, — **baust du die Mauer.** Was Sanballat in Kap. 2, 19 fragend andeutete, läßt er hier also schon durch das Gerücht als ausgemacht behaupten. Das folgende: **und du bist ihnen zum König** gehört nicht mehr zu dem erklärenden Satze mit עַל־כֵּן, sondern setzt die Beschuldigung fort. הֹוֶה ist von הָוֶה, der älteren Nebenform von הָיֶה (vergl. 1 Mos. 27, 29), die im Imperat. üblich geblieben (vergl. Jes. 6, 4; Hiob 37, 6), im Aram. erhalten und von da aus später wieder zur Geltung gekommen ist (vgl. Pred. 2, 22; 11, 3). Das Partiz. drückt hier nicht die Absicht aus: du willst (Keil), sondern, wie die vorhergehenden Partizipien zeigen, das eben stattfindende. Sie werfen Nehemia vor, daß er sich dazu hergebe, ihnen das zu sein, was sonst ein König ist, wenn er auch nicht gerade den Königstitel führe. Der Zusatz **diesen Dingen gemäß** will sagen: wie es diese Dinge, die du da betreibst, besonders die Befestigung Jerusalems, die nur bei dem Streben nach Selbständigkeit Sinn hat, mit sich bringen

und wie es aus ihnen folgt. Die Annahme Bertheau's, daß כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה unserem „u. s. w." entspreche, hat schon die Wiederholung desselben Terminus im folg. V. und ebenso in V. 8 gegen sich. Die Wiederholung hätte etwas Mattes und Unschönes, und zudem würde in V. 7 eine nähere Andeutung dessen, was man dem König zu hören geben würde, vermißt werden; in V. 8 aber ist selbst nach Berth. an kein „u. s. w." zu denken. — V. 7. **Und auch Propheten hast du angestellt.** תַּעֲמִיד ist vom amtlichen Bestellen oder Anstellen nicht ungebräuchlich, vergl. z. B. 2 Chr. 11, 22; 19, 8. **Auszurufen über dich in Jerusalem.** עָלֶיךָ ist nach dem Zusammenhang s. v. a.: mit Beziehung auf dich, obwohl ja sonst עַל bei den Verbis des Sagens häufig genug im Sinn des einfachen „über", steht. Auf Nehemia Bezug nehmend sollen sie es in Jerusalem zum Bewußtsein bringen, daß es wieder einen König in Juda gibt, ohne ihn geradezu zum König zu proklamiren, was zu bedenklich gewesen wäre. **Und nun wird dergleichen dem König zu Ohren kommen;** eigentlich: es wird diesen Dingen gemäß dem König zu hören gegeben werden. **Und nun,** nämlich da dies zu erwarten ist, **geh, und laß uns zusammen Rath pflegen,** wie solchem Gerücht und seinen Folgen begegnet werden kann. — V. 8. Aber auch so blieb Nehemia fest. Er ließ dem Sanballat sagen: **nicht ist geschehen dergleichen.** Das Ni. נִהְיָה steht wie 5 Mos. 4, 32; Richt. 19, 30; Dan. 12, 1. **Sondern aus deinem Herzen ersinnest du es,** s. v. a.: nach bloßer Erfindung gibst du es vor. בָּדָא hier und 1 Kön. 12, 33. Das Part. mit dem Plur. Suff. sollte בֹּדְאִם lauten; aber א verliert seinen konsonantischen Werth. Das Suff. bezieht sich auf die betreffenden Dinge. — In V. 9 erklärt Nehemia noch das Thun der Gegner. **Denn sie alle waren dabei, uns furchtsam zu machen, indem sie dachten, matt ablassen werden ihre Hände** u. s. w., nämlich wenn sie Furcht vor der Verdächtigung bekommen. Die letzten Worte: **und nun stärke meine Hände!** sind ein ganz nach Nehemia's Weise ohne weiteres eingeflochtenes Gebet. Sept., Vulg. und Syr. haben mit Unrecht geändert in: „und nun stärkte ich", um so die Schwierigkeit zu beseitigen, welche das Gebet, sofern es aller Einleitung entbehrt, darbietet. Berth. und Keil ergänzen: ich aber dachte, oder betete; aber in Nehemia's Sinn ist auch dies nicht. Vielmehr betet er so, wie er hier thut, auch jetzt noch, wo er schreibt (vergl. Kap. 3, 36), obwohl er (vergl. Kap. 5, 14) mehr als 12 Jahre nachher schreibt: solche Versuche, seine Hände schlaff zu machen, kamen immer noch vor, so daß er der Stärkung der Hände noch immer von neuem bedurfte.

V. 10—14. Was aber besonders traurig war, war der Umstand, daß die Anstrengungen der Feinde, wenn auch nicht gerade die auf Einschüchterung berechneten, so doch die sich der Bestechung bedienenden, in Jerusalem Erfolg hatten, und zwar bei einflußreicheren Personen, die sogar das Ansehen von Propheten hatten, die also Nehemia am meisten hätten unterstützen sollen und die sich nun dazu hergaben, Sanballats Zwecken zu dienen. V. 10. Nehemia ging in das Haus Schemaja's, des Sohnes Delaja's, — dieser Delaja ist nicht das in 1 Chr. 24, 18 erwähnte Haupt der einen Priesterklasse, sondern ein sonst unbekannter Mann; er würde sonst nicht als Sohn Mehetabeels bezeichnet sein; — Nehemia's Absicht war dabei nicht, sich ein Wort Gottes zu holen, das ihn hätte leiten können; dazu war er sich seiner Sache zu gewiß; er ging wohl nur, weil es für viele beunruhigend wurde, daß sich Schemaja aus der Oeffentlichkeit zurückgezogen hatte; er wollte das Motiv der Zurückhaltung erforschen. Darauf deutet das unmittelbar folgende: **und er war** (oder: hielt sich) **eingeschlossen,** obwohl dadurch zunächst nur ein begleitender Umstand beigefügt wird. Schemaja mochte sich einer gewissen Beachtung und Aufmerksamkeit von Seiten der Menge erfreuen. עָצוּר heißt: „zurückgehalten" oder auch „eingeschlossen", nicht: „von der Hand Jehova's überwältigt, von einer höheren Macht ergriffen" (Berth.) Aus dem Folgenden ersieht man, daß er nicht unfreiwillig eingeschlossen, nicht etwa gefangen gehalten war. Ewald vermuthet, er habe sich eingeschlossen gehalten, weil er in einem Zustande gesetzlicher Unreinheit gewesen sei, in welchem er eigentlich nicht in den Tempel habe gehen dürfen, als hätte er dadurch, daß er dennoch bereit gewesen sei, denselben zu betreten, die Gefahr recht groß erscheinen lassen wollen. Keil meint, daß er mit dem, was er that, symbolisch habe sagen wollen, was Nehemia wegen der ihm drohenden Gefahren thun sollte. Vielleicht aber wollte er eben nur geheimnißvoll thun und auf Nehemia umsomehr Eindruck machen. Sein Wort: **wir wollen zusammen gehen in das Haus Gottes** u. s. w., welches Nehemia nachher als eine נְבוּאָה bezeichnet, erstrebt unverkennbar die poetische Form eines prophetischen Ausspruchs, nämlich einen gewissen Parallelismus membr., erreicht aber keinen wirklichen Redeschwung, hat vielmehr durch die Wiederholung derselben Ausdrücke etwas Schleppendes. Uebrigens wollte er offenbar den Umstand benutzen, daß Nehemia erkannt hatte, wie sehr er sich vor Sanballat in Acht nehmen müsse. Er bezeichnete seine Furcht als vollkommen gerechtfertigt und hoffte ihn nun mit Hülfe derselben zu einer nicht blos ungesetzlichen, sondern vor allem anmaßlichen Handlung zu verleiten. Indem er sich mit seiner Furchtsamkeit lächerlich machte, sollte er doch zugleich so thun, als ob ihm als Herr und Gewalthaber alles und jedes erlaubt sei, besonders wenn es sich um seine Sicherheit handelte. Dabei suchte er der Sache aber einen möglichst unschuldigen Schein zu geben. Die Forderung, die durch einen Propheten an ihn erging, war gewissermaßen schon als solche eine Erlaubniß von Seiten Gottes, bei der großen Gefahr das Heilige nicht für zu heilig zu halten. Was Nehemia thun sollte, konnte sogar sehr fromm aussehn, indem ja

dem auf Gott Vertrauenden nichts näher liegen darf, als vor allem zu dem zu flüchten, von dem David sagt: er verbirgt mich in seiner Hütte am Tage des Unglücks, er versteckt mich in dem Versteck seines Zeltes, Ps. 27, 5. Kurz, die List und Tücke war groß genug, und nur der, dessen Demuth ebensogroß wie sein Gottvertraun war, war ihr gewachsen. — V. 11. Die Antwort Nehemia's: **wird ein Mann wie ich fliehen, und wer ist wie ich, der da käme** u. s. w. enthält scheinbar zwei entgegengesetzte Behauptungen; einmal: ich stehe zu hoch, um zu fliehen, und dann: ich stehe zu niedrig, um im Tempel Sicherheit suchen zu dürfen; im Grunde aber paßt doch beides gut zusammen und ist s. v. a.: ein Mann wie ich muß zu viel Gottvertrauen haben, um zu fliehen, und zuviel Gottesfurcht, als daß er den Tempel für sich in Anspruch nähme. מִי כָמוֹנִי gehört eng zusammen; nicht: wer ist mir gleich, daß er käme, was hier keinen rechten Sinn giebt, sondern: wer von meines gleichen ist, der da käme, oder ist derartig, daß er käme. וָאֶחְיֶה ist das Prät. von חָיָה mit dem ו cons., wie 5 Mos. 5, 21; Ez. 18, 13. 24 u. a. Der Sinn ist nach diesen Parall.-St. nicht: daß er käme, um lebendig zu bleiben, sondern: daß er käme und doch lebendig bliebe; er würde dem Tode verfallen sein, — nach dem Gesetz, z. B. 4 Mos. 18, 7. — V. 12. Nehemia erkannte, theils schon an dem Inhalt der angeblichen Prophetie selbst, theils auch wohl infolge weiterer Nachfragen, **daß nicht Gott ihn gesendet hatte.** לֹא steht vor אֱלֹהִים, nicht vor dem Verbum, wie man erwarten sollte, weil schon der Gedanke im Spiel ist, daß statt Gottes andere ihn gesandt hatten. An den Begründungssatz **denn die Weißagung hatte er auf mich geredet**, schließt sich das Folgende nicht als ein zweiter selbständiger Satz, sondern als ein untergeordneter Zustandssatz, der den vorhergehenden Satz erst vollständig macht; s. v. a.: „indem Tobia und Sanballat ihn gedungen hatten". Der Sing. שָׂכַר erklärt sich hier um so leichter, als Sanballat, dem er sich zunächst beigesellt, ohne Zweifel die Hauptperson war. — V. 13. **damit er gedungen wäre, damit ich mich fürchtete** u. s. w. Die beiden לְמַעַן drücken den einen Gedanken aus: damit er es als Gedungener dahin brächte, daß ich mich fürchtete; das zweite לְמַעַן nimmt das erste wieder auf, wie schon aus dem Mangel der Kopula erhellt. Das folgende Prät. mit וְ, וְחָטָאתִי wird am einfachsten als Fortsetzung des vorhergehenden Futurs genommen: **damit ich mich versündigte und es ihnen wäre** u. s. w., nicht als Grundlage für das folgende וְהָיָה, als wäre der Sinn: und hätte ich gesündigt, so wäre es ihnen gewesen (Berth., Keil). לְשֵׁם רָע ist hier s. v. a. zum Anlaß und Stoff eines bösen Gerüchts, das sie über mich in Umlauf bringen wollten, vergl. 5 Mos. 22, 14, 19 und Ez. 23, 10. — V. 14. Mit dem Gebete wider die Feinde, das Nehemia hier wieder uneingeleitet einflicht (vergl. Kap. 5, 19), verhält es sich ganz wie mit dem in Kap. 3, 36 ff.: **gedenke mein Gott dem Tobia und Sanballat** u. s. w. Das Sing. Suff. von מַעֲשֵׂיהוּ erklärt sich ebenso wie das von שְׂכַרוֹ in V. 12. Durch die Erwähnung der Prophetin **Noadja** und **der übrigen Propheten**, die ihn furchtsam zu machen suchten — מוֹרְאִים, wie in V. 9 und 13 — deutet er an, daß er Versuchungen wie die von Seiten Schemaja's öfter auszustehn hatte; zugleich erhellt, daß das Prophetenthum auch in der neuen Gemeinde wieder nicht blos sehr thätig, sondern auch sehr bösen Einflüssen zugänglich war und das Gegentheil von dem, was es sollte, leistete. Daß einige Propheten daneben besser wirkten, ist selbstverständlich und darf mit älteren Auslegern wohl auch aus V. 7 gefolgert werden.

V. 15—19. Trotz all der Schwierigkeiten und Hemmnisse wurde die Mauer schnell genug fertig; aber die Versuchung oder Verführung, die sich zu Gunsten der Feinde draußen und auf deren Veranlassung in der Gemeinde selbst erhob, ließ auch jetzt noch nicht nach, schlug nur einen entgegengesetzten Weg ein. — V. 15. **Die Mauer wurde am 25. Tage des Elul in 52 Tagen fertig.** Begonnen hatte der Bau demnach zu Anfang des vorhergehenden Monats (Ab) und zwar am dritten Tage desselben. Da keine neue Jahresangabe vorkommt, so muß wohl noch das früher (in Kap. 1, 1 und 2, 1) genannte zwanzigste Jahr des Artaxerxes gemeint sein. In der That führen auf dies auch die übrigen chronologischen Andeutungen in unserm Buch; wenigstens vertragen sie sich damit ganz wohl. Im Kislev, der, wenn man das Jahr mit dem Tisri im Herbst begann, der dritte Monat war, hatte Nehemia (Kap. 1, 1) die erste Nachricht von dem traurigen Zustande Jerusalems empfangen; im Nisan, d. i. im siebenten Monat des zwanzigsten Jahres hatte er von Artaxerxes die Erlaubniß, nach Jerusalem zu reisen, erlangt. Hatte er dann auch wirklich einige Monate zur Reise gebraucht, so kam er doch jedenfalls noch in demselben Jahre nach Jerusalem; denn nach Kap. 5, 14 und 13, 6 wurde er noch im zwanzigsten Jahre Pecha von Juda. Nehmen wir an, daß er im zehnten Monat eintraf, so konnte er bis zum dritten Tage im Ab, im elften Monat die in Kap. 2, 11—17 besprochene Volksversammlung halten, die nöthigen Vorbereitungen treffen und sofort mit dem Bau beginnen, — und wurde also, wenn in 52 Tagen, am fünfundzwanzigsten des zwölften Monats, d. i. des Elul fertig. Möglich wäre es, daß die Juden ihrerseits, sofern sie das Jahr mit dem Nisan anzufangen gewohnt waren, das letzte halbe Jahr schon dem einundzwanzigsten Jahre des Artaxerxes zuzählten. Das wäre aber nur eine formelle Abweichung gewesen, die uns höchstens veranlassen könnte, mit Bunsen statt des 445. Jahres das 444. vor Chr. für das betreffende zu halten. Auffallen kann es, daß Josephus so wenig mit den Zeitangaben unseres Buches über-

einstimmt. In Arch. XI, 5, 7 und 8 läßt er den Nehemia im 25. Jahr des Xerxes, den er unter Artaſaſta verſteht, nach Jeruſalem kommen; erſt im 5. Monat des 26. Jahres läßt er ihn dann den Bau beginnen, und erſt nach 2 Jahren und 4 Monaten läßt er ihn damit fertig werden. Gegen die Annahme aber, daß andere Lesarten im Spiele ſeien, ſpricht die Art der Abweichungen. Zudem ſcheint die Alex. von Anfang an mit unſern Lesarten übereingeſtimmt zu haben. Ein Zeitraum von 52 Tagen kommt uns freilich für den Bau einer großen Stadtmauer etwas kurz vor. Aber man muß berückſichtigen, daß der Bauenden außerordentlich viele waren, daß dieſelben die dringendſten Gründe hatten, den Bau möglichſt zu beſchleunigen, daß ſie mit patriotiſchem Eifer arbeiteten, daß ſie es auch wohl vergleichsweiſe leicht hatten, das Baumaterial herbeizuſchaffen, indem ſich unter dem Schutt noch viel brauchbare Steine fanden, die ſogleich zur Stelle waren, und daß die Mauern keineswegs überall von Grund aus neu aufgerichtet zu werden brauchten. Daß der Bau wirklich nicht ſehr lange dauerte, läßt ſich ſchon aus Kap. 4 ſchließen; denn eine ſo angeſtrengte Thätigkeit und ein ſo ununterbrochener Wachtdienſt, wie dort beſchrieben wird, konnte unmöglich lange ausgehalten werden. Starke übrigens erinnert daran, daß auch Alexander der Gr. die Mauern der neuen Stadt Alexandria, die doch 60 Stadien lang waren, in 17 Tagen aufgeführt hat.

V. 16. Das Gelingen des Werks machte nun ſelbſt auf die Völker ringsum einen tiefen Eindruck, was hier als Folie für das Verhalten der untreuen Judäer in V. 17 hervorgehoben wird. **Sie fürchteten ſich.** יָרֵא, wovon וַיִּרְרְאוּ def. für וַיִּירְאוּ, ſteht hier, wie häufig, intranſ., vergl. 2 Kön. 10, 4; 17, 28; Joſ. 4, 14. **Und fielen in ihren Augen.** Berth. und Keil erklären: ſie wurden niedergeſchlagen in oder an ihren Augen, was bedeuten ſoll: ſie ſchlugen vor Trauer und Beſchämung die Augen nieder, mit Verweiſung auf נָפְלוּ פָנִים 1 Moſ. 4, 5. 6; aber ſchwerlich richtig. Analog ſcheinende Ausdrucksweiſen wie: aufreißen mit der Lippe oder mit dem Munde, d. i. das Aufreißen mit der Lippe oder mit dem Munde vollbringen, Pſ. 22, 8 und beſonders Hiob 16, 4, bieten keine wahre Analogie dar, indem in ihnen blos, was Objekt hätte ſein können, durch בְּ angehängt iſt. Vielleicht iſt נָפַל hier ſ. v. a. zuſammen fallen, kleiner werden, hinſchwinden, wie es ſonſt freilich nicht von Perſonen, ſondern nur von Körpertheilen vorkommt, z. B. 4 Moſ. 5, 21. 27; 1 Sam. 17, 32, ſo daß der Sinn iſt: während ſie ſich bis dahin Iſrael gegenüber gar groß und überlegen vorgekommen waren, erſchienen ſie ſich nun kleiner. **Sie erkannten, daß von unſerem Gott dies Werk gethan war,** nämlich an dem Gelingen deſſelben trotz der feindlichen Gegenanſtrengungen; ſie ſagten ſich alſo auch, daß unſer Gott mit uns ſei und uns ferner ſchützen werde. — **V. 17. Nichts deſtoweniger aber blieben** ihnen manche Jeruſalemiten und zwar gerade angeſehenere Männer auch jetzt noch ergeben und dienſtbar. **Auch in dieſen Tagen** u. ſ. w. Nehemia meint: auch jetzt, wo ſie wohl eines tieferen Eindrucks und einer Wandlung ihres Weſens hätten fähig ſein ſollen. **Machten die Edlen Juda's viel** (oder mehrten ſie) **ihre Briefe, ſolche, die an Tobia gingen** u. ſ. w. Ohne Zweifel gaben ſie Auskunft über die Stimmung in Jeruſalem und über Nehemia's Einrichtungen und nahmen auch Anfragen darüber entgegen. הָלַךְ und בּוֹא ſtehen hier in demſelben Gegenſatz wie z. B. 1 Moſ. 16, 8. — Die Erklärung in V. 18: **denn viele in Juda waren Eidesgenoſſen ihm, denn er war ein Schwiegerſohn** u. ſ. w., will ſicher nicht ſagen: er war mit vielen verſchwägert, als wäre die Verſchwägerung durch einen Eid geſchloſſen oder befeſtigt worden (Keil) — das hätte doch anders, beſonders einfacher ausgedrückt werden können und müſſen, — ſondern er hatte mit vielen einen beſchworenen Vertrag zu gegenſeitiger Unterſtützung, 2 Sam. 21, 7, ein Bündniß (Berth.), und dazu war er durch ſeine Verſchwägerung gelangt. Wahrſcheinlich war es Sitte, daß ſich Familien bei ihrer Verſchwägerung eidlich verpflichteten, ſich gegenſeitig in Krieg und Frieden zu helfen. Die Familie Arah, zu der Tobia's Schwiegervater Schekanja gehörte und in der er wahrſcheinlich ein größeres Anſehen genoß, wird Eſr. 2, 5 mitaufgezählt. — Wenn Meſchullam Ben Berekja, deſſen Tochter Tobia's Sohn Johanan zum Weibe hatte, ein Prieſter oder Levit war, wie aus Kap. 3, 30 wahrſcheinlich wird, ſo konnte ſich Tobia's Verwandtſchaft mit dem Hohenprieſter Eljaſchib, die in Kap. 13, 4 erwähnt wird, durch ihn vermitteln. Die echt iſraelitiſchen Namen, die Tobia und ſein Sohn führen, beweiſen nicht für ihre iſraelitiſche Abſtammung; wahrſcheinlich war die ammonitiſche Sprache mit der hebräiſchen ebenſo verwandt, ja identiſch, wie es nach den neueren Funden die moabitiſche geweſen zu ſein ſcheint. — Der 19. V. vervollſtändigt den 17. Die freundſchaftlichen Geſinnungen gegen Tobia machten ſie zu Gegnern des Nehemia und ſeiner Unternehmungen. Da aber die Feinde nun nicht mehr zu fürchten waren, ſuchten ſie den Nehemia zu überzeugen, daß Tobia, als er ihn vom Bau abzuſchrecken geſucht, es nur gut mit ihm gemeint habe. Statt ihn noch einſchüchtern zu wollen, verſuchten ſie ihn alſo mit einem falſchen Vertrauen zu erfüllen. **Auch was Gutes an ihm war, redeten ſie vor mir** u. ſ. w. טוֹבֹתָיו können nur ſeine guten Seiten, Eigenſchaften und Abſichten ſein oder vielmehr, was ſie ihm als ſolche beilegten. Offenbar kam es dieſen Zwiſchenträgern darauf an, den Nehemia, wie ſie es ausgedrückt haben werden, in Beziehung auf die perſiſchen Herren vorſichtiger, gegen Tobia aber und ſeine Geſinnungsgenoſſen nachgiebiger zu machen und ihn infolge deß von ſeinen weiteren Unternehmungen, womöglich, abzubringen. Dafür ſpricht

auch die letzte Bemerkung: **Briefe hatte Tobia geschickt, mich in Furcht zu setzen** (vgl. V. 9 u. 14); diesen Briefen, dahin hätten sie es gerne gebracht, sollte Nehemia Gehör schenken.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1—14. Bei der Versuchung des Herrn liegt für Satan ein Gericht darin, daß er zuletzt mit der offenen Forderung, die er mit dem: so du mich anbetest, ausspricht, hervorkommen und sich dadurch völlig als Satan entlarven muß.*) Für die Feinde Nehemia's liegt dem analog ein Gericht darin, daß ihnen zuletzt nichts anderes übrig bleibt, als zu so erbärmlichen und in der That thörichten Tücken, wie ihnen hier beigelegt werden, ihre Zuflucht zu nehmen. Daß sie dennoch von den Einflußreichsten, den Propheten und Vorstehern, etliche für sich zu gewinnen wissen, das weist uns darauf hin, daß die Feindschaft gegen Gott immer wieder gerade durch das, was ihr am meisten Widerstand leisten, zu allem Guten dagegen am kräftigsten mithelfen sollte, und was an sich das Edelste und Schönste ist, ihre Zwecke zu fördern weiß, — insbesondere auch durch die geistigen Mächte der Wissenschaft und Kunst, ja auch durch die Verweltlichung der Oberen selbst.

Zu V. 1—3. Sanballat und seine Genossen thun so, als drohe dem Nehemia eine Gefahr, die sie von ihm abwenden möchten. Nehemia stellt ihnen aber das schöne Wort entgegen: ich habe ein großes Werk auszurichten und kann nicht hinabkommen. Das ist eine sinnreiche Andeutung sowohl von dem, was die Welt, wenn sie zu heucheln veranlaßt ist, immer wieder vorgeben wird, als auch von dem, was die Diener des Herrn ihr immer wieder erwidern müssen. Das Werk, das letztere auszurichten haben, ist groß, zu groß, als daß sie hinabsteigen und die Sorge für sich selbst zu ihrer Hauptsorge machen dürften. Ihr Werk, ihre Aufgabe ist der Bau des Reiches Gottes, ist die Förderung der Sache Gottes und der eigenen Seligkeit.

Zu V. 1—9. Wie vielerlei Opposition und Feindschaft regt sich doch, wo ein Werk zur Ehre Gottes im Werden begriffen, besonders wenn es schon der Vollendung nahe ist. Und welche Schwierigkeiten müssen überwunden, welche Berge erstiegen, welche Tiefen durchschritten sein, ehe dasselbe wirklich zu Stande kommen kann! In der judäischen Gemeinde gab es unverkennbar eine ganze Partei, welche dazu hinneigte, statt des Gegensatzes gegen die Heiden die Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen, eine Partei, welche nur von so entschiedenen und scharfen Charakteren, wie sie sich besonders auch im Lande des Heidenthums selber und unter dem Druck desselben bildeten, nur von einem Esra und Nehemia zurückgedrängt werden konnte, welche aber, sobald ihr keine angesehene Persönlichkeit mehr entgegen stand, wie z. B. sogleich nach Nehemia's Rückkehr nach Persien, besonders aber auch noch später, immer von neuem ihre Grundsätze geltend zu machen suchte. Auf politischem Gebiet nun nennt man es Verrath, wenn jemand zum Verderben des eigenen Gemeinwesens mit den Feinden draußen paktirt; auf dem Gebiete des Reiches Gottes findet ein solches Paktiren ganz regelmäßig statt, erregt es daher auch bei den wenigsten Aufsehen. Leider sind ja in der Gemeinde immerdar falsche Brüder, die mit der Welt draußen, der sie angehören, gemeinsame Sache zu machen gar nicht wohl umhinkönnen. Leider finden sich sogar auch in unserem eigenen Herzen Elemente, welche, je ernster wir Gottes Sache treiben, desto mehr der Welt zuneigen und mit ihr gegen Gott im Bunde stehen. Aber was folgt aus alle dem? Nur dies, daß wir uns durch die Opposition, die sich von Seiten alles dessen, was der Welt angehört, gegen unsere Bestrebungen und Thaten erhebt, nicht irre machen lassen dürfen, als wäre unser Vornehmen unzweckmäßig, bedenklich, gefährlich, verderblich, wohl gar auch sittlich falsch, daß wir in solcher Opposition vielmehr ein Zeichen davon, daß der Satan sich getroffen fühlt, daß unser Vorhaben ihn wirklich verdrießt, Gott dagegen wirklich erfreut, sehen müssen. Nicht daran liegt etwas, daß wir nicht viel Opposition finden, sondern daran, daß unser Eifer rein, selbstlos ist, daß wir nicht, was unser, sondern was Gottes ist, suchen. Das läßt sich aber, trotz aller Gefahr von Selbsttäuschung, sicher herausfühlen; das Hauptkennzeichen eines reinen Eifers ist dies, daß damit trotz aller Hemmungen eine Ausdauer verbunden ist, die da spricht: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir weiter, — die aber zugleich auch immer ein inniges Gebet im Herzen hat (vgl. V. 9) sei's um eigene Stärkung, sei's um Wandelung und Bekehrung der Feinde und um ihr ewiges Heil. — Zu V. 9. Wenn wir bedenken, wie viel Feinde uns bedrohen, selbst da und oft grade da am meisten, wo wir so sehr der Hülfe bedürften, sollten wir umsomehr unsere Zuflucht zum Gebete nehmen, gegen Erschlaffung und Entmuthigung und um neue Stärke. Wir sollten es bei jeder Arbeit, ganz besonders aber bei dem Bau der Mauern Zions, vergl. zu V. 15.

Zu V. 10—14. Je weiter sich das Werk des Mauerbaus seiner Vollendung nahte und je mehr die Feinde infolge deß genöthigt waren, zu allerlei wunderlichen Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen, desto größer hätte Nehemia's Zuversicht und Freude sein können. Aber noch fehlte es nicht an dem, was ihm die Freude trüben, ja fast völlig zerstören mußte. Daß nicht blos die Feinde draußen, daß auch einige Gemeindeglieder drinnen, und zwar sogar Propheten und Vorsteher das Werk, statt es möglichst fördern zu helfen, zu hintertreiben suchten, mußte für ihn tief schmerzlich sein. Die Reichen, welche nach Kap. 5 die Armen bedrückten und dadurch fast

*) Für den Herrn freilich war dieses Endziel, auf welches schon jede vorhergehende Versuchung hinauslief, von Anfang an klar; daher denn auch Lukas den Satan sogleich nach der ersten Versuchung darauf hinauskommen lassen kann.

eine Unterbrechung herbeigeführt hätten, waren wohl hartherzig, aber waren doch dem für die Gemeinde als solche so nöthigen Werke nicht direkt und nicht absichtlich entgegen. Diese Propheten und Vorsteher aber waren es in der That, obwohl gerade sie die besten und eifrigsten Helfer Nehemia's hätten sein sollen. Das war schon an sich, war aber besonders als ein Symptom von sehr bedenklichen Gemeindezuständen für Nehemia äußerst kränkend. Fast möchte man fragen, warum ihm doch, warum doch den Gottesmännern überhaupt so viel Anfechtungen zutheil werden mußten. Und es genügt nicht, zu sagen, daß sie ebensosehr wie andere der Prüfung und Läuterung bedurften. Es war, als wenn Nehemia schon während des Mauerbaus selbst so recht lebendig hätte inne werden sollen, daß noch etwas ganz anderes als ein solch äußerliches Werk, daß eine Erweckung und Erneuerung der Herzen, wie sie nur Christus zu Stande bringen konnte, noththue. Es kommt aber auch dies in Betracht, daß diejenigen, die ein Werk zur Verherrlichung Gottes hinausführen wollen, denen also Gottes Ehre in besonders hohem Grade am Herzen liegt, Gelegenheit haben sollen, als Typen oder Nachfolger Christi Gott in der Weise zu verherrlichen, die auf Erden die höchste ist, durch Treue im Leiden. — Zu V. 11. Nehemia, der da spricht: „ein Mann wie ich sollte fliehen", und wiederum: „wer ist, wie ich, der da käme in den Tempel" u. s. w., vereinigt aufs trefflichste mit gutem Gewissen und rechtem Selbstbewußtsein bewunderungswürdige Anspruchslosigkeit und Demuth. Aber auch sonst verträgt sich der rechte hohe Muth, der den Menschen gegenüber spricht: ein Mann wie ich sollte fliehen, mit jener ebenso achtbaren Demuth, die Gott gegenüber gern in den Schranken bleibt, die er uns gezogen hat. Umgekehrt dagegen findet da, wo freche, lästerliche Selbstüberhebung Gott gegenüber herrscht, leicht ein feiges, kriechendes Wesen vor den Menschen statt.

Zu V. 15. Trotz all der Feinde draußen und drinnen und trotz all der Steine, die man dem Nehemia in den Weg warf, wurde die Mauer dennoch fertig. Gott wollte den Mauerbau und so kam er zu Stande. „Was er sich vorgenommen und was er haben will" u. s. w. Die Mauer war dem Reiche Gottes in seiner damaligen Gestalt noch nöthig. Was aber für den Bestand des Reiches Gottes wirklich ein Bedürfniß ist, wird ihm trotz der Feindschaft der Welt und des Teufels gegeben. Die Mauer wurde sogar schneller fertig, als man hätte erwarten mögen. Das hatte aber darin seinen Grund, daß nicht blos gearbeitet, sondern auch gebetet wurde. Wie Nehemia selber (V. 9 und 14) stärkten sich sicher auch viele in der Gemeinde zu ihrer Arbeit durch ein inniges Gebet; wie geeignet die allgemeine Stimmung in dieser Beziehung war, ersehen wir aus Kap. 9. Und noch immer hat es sich gezeigt, daß die Arbeit da, wo man von dem: „bete und arbeite", das erstere über das letztere nicht vergißt, viel besser gelingt, nämlich sowohl tüchtiger ausfällt als auch schneller von statten geht, und besonders auch mehr Befriedigung und Freude gewährt, als wo nur noch gearbeitet wird. Wehe unserem armen Geschlecht, welches diese Wahrheit belächelt. Immer allgemeiner wird die Klage, daß der Arbeiter nicht mehr Freude an und von seiner Arbeit hat, daß er sie so leicht unterbricht, um sich anderswo Vergnügen zu verschaffen, daß er nicht mehr seine Ehre darin setzt, gut zu arbeiten, daß er nur noch arbeitet, um zu verdienen, d. h. um etwas zu haben, was er alsbald wieder vergeuden kann. Es ist nichts so sehr Schuld daran, als der traurige Umstand, daß er nicht mehr betet. Und ihr, die ihr ihm das Gebet verleidet habt, ihr solltet, statt euch über sein Verhalten zu wundern, bedenken, daß ihr euch aus ihm eine Ruthe gemacht habt, deren Schläge euch mit Recht immer empfindlicher treffen werden.

Zu V. 16. Beda V.: Sic et in sancta ecclesia cum caritatis, continentiae, pacis et ceterarum virtutum structura firma surrexerit, timent immundi spiritus, et viribus nostris effugata eorum tentatio repellitur atque ad nostram potius victoriam proficit. Quod et de haereticis aeque ac falsis catholicis accipi potest, qui constanti bonorum fide per dilectionem operante aut corriguntur emendati aut manifestati caventur et ecclesiae finibus expelluntur.

Zu V. 16 und 17. Wenn selbst die Feinde draußen erkannten, daß das Werk des Mauerbaues von Gott sei, wie vielmehr hätten sich alle Jerusalemiten davon überzeugen lassen sollen. Und während die Feinde sich durch diese Erkenntniß beugen ließen, hätten sie ihrerseits sich dadurch hoch erheben lassen sollen. Es liegt selbst für uns und besonders auch für die Jetztzeit genug des erhebenden Trostes darin. Wie sehr auch die Welt darauf aus ist, die Kirche sich gleichförmig zu machen, und wie eifrig sie daher auch daran arbeitet, das Wenige, was dieselbe noch umgrenzt, birgt und schützt, niederzureißen, so will doch Gott, daß Zion eine Mauer habe; er schützt es, er umgibt es immer von neuem mit bergendem Walle; durch seinen Geist und seine Wundermacht weiß er immer wieder, wie wenig es auch darnach aussieht, das nöthige Material herbeizuschaffen. Und zu Heil macht er uns Mauern und Vormauer, Jes. 26, 1, für das Ganze und für den Einzelnen. Aber die, welche es mit Tobia hielten, haben sich der Hand und der Gedanken Gottes offenbar nicht gefreut. Sie hätten es lieber gesehen, wenn sie in dem alten guten Verhältniß zu Tobia und seines Gleichen hätten fortleben können. Und daran war ihre Verschwägerung mit demselben schuld. Auch hier zeigt es sich, wie bedenklich und gefährlich es ist, sich mit denen, die so ganz andere, ja entgegengesetzte geistige Interessen haben, in engere Freundschafts- oder gar Verwandschaftsverhältnisse einzulassen. Nachdem die falschen Propheten Nehemia einzuschüchtern gesucht hatten, als wenn es mit der Feindschaft, Macht und Tücke seiner Widersacher wirklich ein gar erschreckliches Ding

wäre, versuchten sie ihrerseits nun das Gegentheil; sie hätten Nehemia gern überzeugt, daß Tobia gar kein übler Mann sei, daß er nur gut daran thun würde, wenn er es mit ihm hielte. Aber im Grunde dienten sie dem Bösen so ebensosehr wie die falschen Propheten. Der andere Weg, den sie einschlugen, machte keinen wesentlichen Unterschied. Die Sünde oder der Satan versuchen gar verschiedene Wege, wenn sie auf dem einen oder andern nicht zum Ziele gelangen; gelingt nicht die Einschüchterung und kommt es nicht zur Verzweiflung, so gelingt vielleicht die Einschläferung und falsche Sicherheit. — Zu V. 19. Am ehesten und meisten wird dadurch gesündigt, daß man andern Böses nachsagt. Es gibt aber auch ein Bestreben, immer nur das Gute von jemand zu reden, das im Grunde ebenso verwerflich ist, das weder aus der Wahrheit kommt, noch auf etwas Gutes abzweckt. Wenn es den Feinden des Vaterlandes oder gar denen der Kirche zu gute kommt, ist es sogar ganz besonders verwerflich.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—3. Könnten die Lockungen der heuchlerischen Welt wirklich Eindruck auf uns machen? 1) Welches sind sie? — sie laufen zuletzt alle darauf hinaus, daß wir vor allem für uns selbst, d. i. für unser zeitliches Wohl sorgen und demnach von der uns als Kindern Gottes gebührenden Höhe hinabsteigen sollen, zielen aber nicht auf unser Heil, sondern auf unser Verderben ab. 2) Was haben wir ihnen entgegen zu stellen? — daß wir ein großes Werk auszurichten haben, den Bau der Mauern Jerusalems, d. i. die Sicherung des Reiches Gottes in andern und besonders in uns selber, die Ausbreitung, die Verbesserung desselben: — nur durch die treueste Ausrichtung dieses großen, unendlichen Werkes können wir das hohe Ziel der Seligkeit erreichen. Beda V.: Nehemias personam fidelium doctorum tenens, nequaquam ad profanos descendere neque eorum hostiis inquinari sentit, sed in conceptis virtutum operibus devotus persistit; et quo acrius terrere nitebantur inimici, eo magis ipse bene operando terribilis eisdem inimicis fieri contendit.

Ueber V. 1—9. Das Verhalten derer, die der Gemeinde nicht ihre Unabhängigkeit gönnen: 1) sie thun, als wollten sie helfen; 2) sie suchen einzuschüchtern, als ob sich die Vertreter der Unabhängigkeit in gefährlicher Weise verdächtig machten; 3) sie gehen nur damit um, die Gemeinde ihrer tüchtigen Häupter zu berauben.

Ueber V. 10—19. Die Freunde der Feinde; 1) sie thun, als ob sie für das Wohl und die Sicherheit der Guten besorgt wären; 2) sie dienen den Feinden; 3) sie gehen darauf aus, die guten Vorsteher zu verderben. — Ueber V. 15—19. Die widerwärtigsten Feinde; 1) es sind nicht die da draußen, welche sich betrüben, wenn die Unabhängigkeit der Gemeinde gesichert und ihre Arbeit mit Erfolg gekrönt wird; 2) es sind vielmehr die falschen Brüder, die den Feinden draußen mit glatten Worten immer aufs neue zu störendem Einfluß verhelfen möchten. Beda V.: Semper habent electi foris pugnas, intus timores; nec solum apostoli, sed et prophetae periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis ex falsis fratribus suspectam vitam agebant. Starke: Was Paulus von falschen Brüdern schreibt (2 Kor. 11, 26), das hat auch Nehemia in seinem Theil erfahren. Und ist es wohl eines der schwersten Leiden treuer Knechte Gottes, wenn sie sehen müssen, daß ihre Religionsverwandten, ja wohl zuweilen ihre Kollegen, die mit ihnen an einem Werke arbeiten, mit den Feinden Christi und seiner Kirche in einem nachtheiligen Verständniß stehen und doch als getreue, für die Ehre Gottes streitende Mitglieder angesehen sein wollen. — Welche Gott zu dem geistlichen Bau erwecket, die sollen sich vorsichtig und tapfer gegen die Nachstellung der Feinde betragen und durch ihre Verleumdung nicht abschrecken lassen, sondern nur getrost fortfahren; endlich werden die Feinde mit Furcht im Gewissen darniedergeschlagen und müssen erkennen, daß das Werk von Gott sei, Apostg. 5, 39. Wenn wir mitten in der Angst wandeln, so erquicket uns Gott und strecket seine Hand über den Zorn seiner Feinde und hilft uns mit seiner Rechten, Ps. 128, 7; 97, 11.

Ueber V. 1—19. Ueber das bedenklichste und betrübendste Hinderniß, das uns bei der Umschirmung der Gemeinde entgegentritt: 1) Von wem es ausgeht, — nicht am meisten von den äußeren Feinden, selbst dann nicht, wenn sie Freundschaft heucheln und unter dem Schein, als wollten sie uns helfen, das Aergste beabsichtigen, am meisten vielmehr von den falschen Propheten, welche mit den Feinden draußen gemeinsame Sache machen und doch so thun, als ob sie uns vor ihren Nachstellungen bewahren wollten; sie reizen unser Fleisch, zu unserer Sicherheit oder Gemächlichkeit uns das zu erlauben, was uns nur verderblich werden kann. 2) Wozu es uns dient, — unser Eifer, unsere Treue und Ausdauer, unsere Wachsamkeit soll um so größer werden; wir sollen Gelegenheit haben, uns auch in Leiden zu bewähren; nicht zum Schaden, sondern zum Heile. 3) Wie es überwunden wird, — durch Vorsicht und Unerschrockenheit, durch Gottesfurcht, in welcher Demuth und rechter, hoher Muth verbunden sind, durch große Wachsamkeit. Starke: Große Herren, die das Beste der Kirche Gottes und des gemeinen Wesens zu befördern suchen, sind dem Teufel ein Dorn im Auge. — Bei den Gottseligen will das heilige Kreuz oftmals nicht ein Ende nehmen, damit sie in steter Bekehrung zu Gott leben. Ach mein Gott, ich habe auch ein sehr großes Geschäft auszurichten, nämlich meine Seele zu erretten und meine Nächsten zu bessern. Gib, daß ich darin treu sei, so wird's mir auch wohlgehen und gelingen.

D. Nehemia vollendet den Mauerbau und gibt das Verzeichniß der ersten Ansiedler nach dem Exil sowie auch ihrer Beiträge zum Tempelbau (Kap. 7).

I. Die Vollendung des Mauerbaus und die Sorge für die Bewachung der Thore (V. 1—5).

1 Und da die Mauer gebaut war, setzte ich die Thorflügel ein, und die Thorwächter und
2 Sänger und Leviten wurden bestellt; *und ich verordnete den Hanani, meinen Bruder, und den
Hananja, den Obersten der Burg über Jerusalem; denn er war ein wahrhaftiger und gottes-
3 fürchtiger Mann vor vielen, *und sprach zu ihnen: Man soll die Thore Jerusalems nicht auf-
thun, bis die Sonne heiß scheint, und während sie noch bereitstehen, soll man die Thorflügel
schließen und machet sie fest zu und stellet als Wachen auf die Bewohner Jerusalems, einen
4 jeden auf seinen Posten und zwar jeden gegenüber seinem Hause. *Die Stadt war aber weit
nach beiden Seiten und groß, und das Volk war gering darin und Häuser waren nicht gebaut.
5 *Da gab es mir mein Gott ins Herz, daß ich die Edlen und die Vorsteher und das Volk ver-
sammelte, sie geschlechterweise zu ordnen, und ich fand das Geschlechterbuch betreffend die, welche
zu Anfang heraufgezogen waren und fand geschrieben darin:

II. Das Verzeichniß der ersten Ansiedler nach dem Exil (V. 6—69).

6 Dieses sind die Kinder der Landschaft, welche heraufzogen aus dem Gefängniß der Weg-
geführten, welche Nebukadnezar, der König von Babel, weggeführt hatte, und welche zurück-
7 kehrten nach Jerusalem und Juda, ein jeder in seine Stadt, *welche kamen mit Serubabel,
Josua, Nehemia, Azarja, Raamja, Nahamani, Mordechai, Bilschan, Mispereth, Bigwai,
8 Nehum und Baana. Die Zahl der Männer des Volkes Israel ist folgende: *Der Kinder
9 Pareosch zweitausend einhundert und zweiundsiebzig. *Der Kinder Schefatja dreihundert und
10. 11 zweiundsiebzig. *Der Kinder Arah's sechshundert und zweiundfünfzig. *Der Kinder Pachath-
12 Moab von den Söhnen Jeschua und Joab zweitausend achthundert und achtzehn. *Der Kin-
13 der Elam eintausend zweihundert und vierundfünfzig. *Der Kinder Zattu achthundert und
14. 15 fünfundvierzig. *Der Kinder Zakkai siebenhundert und sechszig. *Der Kinder Binnui
16 sechshundert und achtundvierzig. *Der Kinder Bebai sechshundert und achtundzwanzig.
17. 18 *Der Kinder Azgad zweitausend dreihundert und zweiundzwanzig. *Der Kinder Adoni-
19 kam sechshundert und siebenundsechszig. *Der Kinder Bigwai zweitausend und sieben-
20. 21 undsechszig. *Der Kinder Adin sechshundert und fünfundfünfzig. *Der Kinder Ater
22. 23 von Hiskia achtundneunzig. *Der Kinder Haschum dreihundert und achtundzwanzig. *Der
24 Kinder Besai dreihundert und vierundzwanzig. *Der Kinder Harif einhundert und
25. 26 zwölf. *Der Kinder von Gibeon fünfundneunzig. *Der Männer von Bethlehem und
27 Netofah einhundert und achtundachtzig. *Der Männer von Anathoth einhundert und acht-
28. 29 undzwanzig. *Der Männer von Beth-Azmaveth zweiundvierzig. *Der Männer von Kirjath-
30 Jearim, Kefira und Beeroth siebenhundert und dreiundvierzig. *Der Männer von Rama und
31 Gaba sechshundert und einundzwanzig. *Der Männer von Micmas einhundert und zwei-
32. 33 undzwanzig. *Der Männer von Bethel und Ai einhundert und dreiundzwanzig. *Der Män-
34 ner von Nebo, dem anderen zweiundfünfzig. *Der Kinder von Elam, dem anderen eintausend zwei-
35. 36 hundert und vierundfünfzig. *Der Kinder von Harim dreihundert und zwanzig. *Der Kinder von
37 Jericho dreihundert und fünfundvierzig. *Der Kinder von Lod, Hadid und Ono sieben-
38 hundert und einundzwanzig. *Der Kinder von Senaah dreitausend neunhundert und dreißig.
39 — *Der Priester: der Kinder Jedaja vom Hause Jeschua neunhundert und dreiundsiebenzig,
40. 41 *der Kinder Immer eintausend und zweiundfünfzig, *der Kinder Paschhur eintausend zwei-
42. 43 hundert und siebenundvierzig, *der Kinder Harim eintausend und siebenzehn. *Der Leviten:
44 der Kinder Jeschua und Kadmiel von den Kindern Hodaja vierundsiebenzig[1]). *Der Sänger:
45 der Kinder Asaf einhundert und achtundvierzig. *Der Thorwärter: der Kinder Schallum, der Kin-
der Ater, der Kinder Talmon, der Kinder Akkub, der Kinder Hatita, der Kinder Schobai einhun-
46 dert und achtunddreißig. *Der Tempeldiener: der Kinder Ziha, der Kinder Hasufa, der
47. 48 Kinder Tabaoth, *der Kinder Keros, der Kinder Siha, der Kinder Padon, *der Kinder Le-
49 bana, der Kinder Hagaba, der Kinder Salmai, *der Kinder Hanan, der Kinder Giddel,

[1]) Für ל ist wahrscheinlich ר zu lesen; vgl. die kritische Note zu Esr. 2, 40.

der Kinder Gahar, *der Kinder Reajah, der Kinder Resin, der Kinder Nekoda, *der Kinder 50. 51
Gazzam, der Kinder Uzza, der Kinder Paseah, *der Kinder Besai, der Kinder der Meunim, 52
der Kinder der Nefuschsim, *der Kinder Bakbuk, der Kinder Hakufa, der Kinder Harhur, *der 53. 54
Kinder Baslith, der Kinder Mehida, der Kinder Harschah, *der Kinder Barkos, der Kinder 55
Sisra, der Kinder Thamah, *der Kinder Nesiah, der Kinder Hatifa; *der Kinder der Knechte 56. 57
Salomo's, der Kinder Sotai, der Kinder Sofereth, der Kinder Perida, *der Kinder Jahla, 58
der Kinder Darkon, der Kinder Giddel, *der Kinder Schefatjah, der Kinder Hattil, der Kin- 59
der Pokereth-Hazzebaim, der Kinder Amon, *aller Tempeldiener und Kinder der 60
Knechte Salomo's dreihundert und zweiundneunzig. *Und dies sind die, welche heraufzogen 61
aus Thel-Melach, Thel-Harschah, Kerub, Addon und Immer, aber sie konnten ihr Vaterhaus
und ihren Samen nicht anzeigen, ob sie von Israel wären. *Die Kinder Delajah, die Kinder 62
Tobijjah, die Kinder Nekoda sechshundert und zweiundvierzig. *Und von den Priestern waren 63
die Kinder Habajah, die Kinder Hakkoz, dieKinder Barzillai's, welcher von den Töchtern Bar-
zillai's des Gileaditers ein Weib nahm und sich nach ihren Namen benannte. *Diese suchten 64
ihr Geschlechtsverzeichniß, die Vorfahren, und es ließ sich nicht finden, und sie wurden für
unfähig des Priesterthums erachtet. *Und der Landpfleger sprach zu ihnen, daß sie nicht 65
essen sollten vom Allerheiligsten, bis der Priester mit Licht und Recht aufstehen werde. *Der 66
ganzen Gemeinde wie ein Mann waren zweiundvierzigtausend dreihundert und sechszig, —
*außer ihren Knechten und Mägden, diese betrugen siebentausend dreihundert siebenunddreißig; 67
und sie hatten Sänger und Sängerinnen zweihundert und fünfundvierzig. *Ihrer Rosse waren 68
siebenhundert und sechsunddreißig, ihrer Maulthiere zweihundert und fünfundvierzig, *der 69
Kameele vierhundert und fünfunddreißig, der Esel sechstausend siebenhundert und zwanzig.

III. Die Beiträge zum Tempelbau (V. 70—73).

Und von Seiten der Häupter der Väter gaben folgende zum Werke: der Landpfleger gab 70
in den Schatz an Gold tausend Dariken, Schalen fünfzig, Priesterkleider fünfhundert und
dreißig. *Und etliche der Väterhäupter gaben in den Schatz des Werkes an Gold zwanzig- 71
tausend Dariken und an Silber zweitausend und zweihundert Minen. *Und was die übrigen 72
des Volks gaben, war an Gold zwanzigtausend Dariken und an Siber zweitausend Minen
und an Priesterröcken siebenundsechszig. *Und es wohnten die Priester und die Leviten und 73
die Thorwärter und Sänger und die vom Volk und die Tempeldiener und ganz Israel in
ihren Städten, — und es kam der siebente Monat heran, und die Kinder Israel waren in
ihren Städten.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—5. Als die Mauer vollendet und die Bewachung der Stadt geordnet war, faßte Nehemia die ganze Zahl der Bewohner Jerusalems ins Auge und veranstaltete eine Volksversammlung, um zunächst festzustellen, welche Geschlechter des Volks in der Hauptstadt etwa noch nicht vertreten seien. Er fand bei dieser Gelegenheit ein genealogisches Verzeichniß, welches feststellte, welche Geschlechter sogleich zu Anfang unter Serubabel heraufgezogen seien. V. 1. **Und da die Mauer gebaut war** u. s. w. Wohl schon während der in Kap. 6 erzählten Begebenheiten, die ja zuletzt ebenfalls schon nach der Erbauung der Stadtmauer lagen, setzte Nehemia die Thüren ein, nämlich in die Thore (vergl. Kap. 3, 1; 3, 6 u. a. und 6, 1), um die Befestigung zu vollenden. **Und bestellt wurden** u. s. w. פָּקַד hat auch in Kal schon die Bedeutung des Beauftragens oder Vorsetzens, vgl. 4 Mos. 3, 10; 27, 16, auch wohl 5 Mos. 20, 9; Jer. 51, 27. Zum Niph. vgl. Kap. 12, 44. Nach dem Zusammenhang kann nur gemeint sein, die Thorwärter, die Sänger und Leviten wurden mit der Aufsicht über die Mauer und Thore, besonders mit der Bewachung derselben beauftragt. Die Leviten sind die im engeren Sinn, die im Unterschied von den Thorwärtern und Sängern eigentlich nur die Verrichtungen im Hause Gottes zu besorgen hatten, vgl. zu Esr. 2, 70. Sie alle mußte Nehemia zur Bewachung heranziehn, obwohl sie sonst nichts damit zu thun gehabt hatten — den שׁוֹעֲרִים, nämlich den levitischen, hatte nur die Bewachung der Tempelthore obgelegen, — theils weil sie am zuverlässigsten waren, theils weil sie am ehsten Muße hatten. — V. 2. **Und ich verordnete über Jerusalem** u. s. w. Als Oberaufseher über Jerusalem, zuerst und zumeist über die in V. 1 genannten Wachtmannschaften stellte Nehemia seinen Bruder Hanani an, dessen Zuverlässigkeit als selbstverständlich betrachtet wird, und den Burgobersten Hananja, von dem es ausdrücklich heißt, daß er ein Mann der Wahrheit und gottesfürchtig vor vielen war. Die בִּירָה, über die zu Kap. 2, 8 zu vgl., ist sicher die später von den Makkabäern weiter ausgebaute, nördlich vom Tempel gelegene Burg, die schon damals ihre Besatzung und daher auch ihren Obersten hatte. Die Besatzung dürfte

aber damals noch jüdisch gewesen sein; der Oberst wenigstens ist seinem Namen nach und als „gottesfürchtiger Mann" für jüdisch zu halten. Das כְּ vor אִישׁ ist das sogenannte כְּ verit., s. v. a. wie ein Mann der Wahrhaftigkeit sein muß, nämlich wenn er wirklich für einen solchen gelten will. — V. 3. **Und ich sprach zu ihnen: man soll die Thore** u. s. w. Das K'tib וַיֹּאמֶר ist ebenso zu beurtheilen, wie in Kap. 5, 9. Geöffnet werden sollten die Thore nicht eher, als bis die Sonne heiß geworden, wo ein feindlicher Ueberfall nicht mehr zu befürchten war; geschlossen werden sollten sie, während sie, nämlich die zu Thorwächtern bestellten Leviten, — nur auf diese kann חֵם bezogen werden, — noch dastanden (und Wache hielten), ehe noch die bürgerliche Bewachung eintraf. וְעַד חֵם heißt in diesem Zusammenhang nicht: bis sie, nämlich dastehn, als bedeutete יִהְיוּ נְגֻרִים: sie sollen geschlossen bleiben, sondern: während noch, vgl. Hohel. 1, 12 und (nach der gewöhnlichen Punktation) Hiob 1, 18; Ewald, §. 217, e. גֵּהָה kommt in der Bibel nur hier, im Talmud aber öfter vom Zumachen der Thüren vor. וַאֲחֹדוּ heißt nach der im Syr. gewöhnlicheren Bedeutung: und schließet zu, nämlich durch Einschiebung und Vorlegung der Riegel, בְּרִיחִים, Kap. 3, 3. 6. Der Uebergang in den Imperat. hängt wohl damit zusammen, daß die Angeredeten das eigentliche Zuschließen selber besorgen sollen, während das übrige andern zu überlassen war, oder daß ihnen wenigstens die Verantwortung für das Verschließen zugeschoben wird. Der folg. Infin. abs. הַעֲמֵד vertritt den Imper., s. v. a.: und aufstellen sollt ihr. Wenn die Thore geschlossen sind, wenn es also der Leviten nicht mehr so sehr bedarf, sollen die Stadtvorsteher von den Bürgern Wachtposten stellen, nämlich **jeden gegenüber seinem Hause.** Berth. u. Keil verstehen: den einen Theil auf seine Wachtposten, den andern vor ihre Häuser; aber gewöhnlich heißt אִישׁ in Verbindung mit einem Wort, dessen Suff. sich darauf bezieht, jeder; zudem ist das: auf seinen Posten, nicht recht geeignet, einen Gegensatz zu bilden zu: gegenüber seinem Hause. Vielleicht ist das zweite וְאִישׁ nur nähere Bestimmung des ersten und das וְ davor das exegetische. Jeder sollte — dies natürlich nur, soweit es sich so einrichten ließ — einige hatten ihre Häuser zu sehr in der Mitte der Stadt, — in der Gegend seines Hauses wachen, weil man annehmen durfte, daß er da besonders wachsam sein werde. — V. 4. Jetzt machte es sich nun aber um so fühlbarer, — auch war jetzt Zeit dazu, es zu beachten, daß die Stadt weit nach beiden Seiten, רְחָבַת יָדַיִם, vom Mittelpunkt aus nach der rechten und linken Hand hin betrachtet, und daß des Volkes wenig darin und daß Häuser nicht gebaut waren, nämlich an vielen Stellen. — V. 5. So gab denn Gott dem Nehemia den Entschluß ins Herz, eine Volksversammlung zu halten und mit Hülfe der Edlen und Vorsteher das Volk in Geschlechtsregister einzutragen. Ohne Zweifel wollte er feststellen, welche Geschlechter oder Familien in Jerusalem vertreten waren, und welche nicht, um die nicht vertretenen zu bestimmen, einige von ihren Gliedern an die Hauptstadt abzugeben. Denn nach der in V. 4 vorangegangenen Bemerkung muß man annehmen, daß Nehemia schon hier an das dachte, was er in Kap. 11, 1 ff. wirklich ausführte. Indem er jetzt nach den betreffenden schriftlichen Dokumenten suchte, fand er das Geschlechtsbuch, — nicht das Verzeichnißbuch, welche allgemeine Bedeutung יַחַשׂ (im spätern Hebr. für יֻחַס, auch יִחוּס, prosapia, genus, wovon הִתְיַחֵשׂ = הִתְיַחֵס, sich zu einem Geschlecht zählen oder sich in das Verzeichniß desselben aufnehmen lassen) nicht hat, wie Berth. es faßt, indem er סֵפֶר הַיַּחַשׂ zusammen als stat. constr. mit הָעוֹלִים verbindet. Wie in Esr. 2, 62 nach כְּתָבָם, folgt hier nach סֵפֶר הַיַּחַשׂ eine Apposition, die den Inhalt des betreffenden Buchs angibt und gewissermaßen zum Titel desselben geworden ist, also: die zu Anfang Heraufgezogenen betreffend. Es sind damit die unter Serubabel und Josua aus Babel Heimgekehrten gemeint. — Daß Nehemia nun dies Verzeichniß schon selbst in seine Denkschrift mit aufnahm, erhellt aus der Art, wie er zu ihr überleitet: **ich fand geschrieben darin,** nämlich Folgendes. Natürlich hätte er die Aufnahme desselben für überflüssig gehalten, wenn es damals schon im Esrabuch zu finden gewesen wäre, d. h. wenn letzteres schon zu seiner Zeit in der uns vorliegenden Gestalt existirt hätte. So aber vergönnte er ihm hier eine Stelle, um dann von ihm aus zu Kap. 11, zur Vermehrung der Einwohner Jerusalems und zur Aufzählung derselben überzugehen, mit andern Worten, um nichtsdestoweniger bei seinem eigentlichen Gegenstande, der Stadt, und dem, was er für sie gethan, zu bleiben. Der sogenannte Chronist aber, der spätere Ueberarbeiter, der auch in 1 Chron. 8, 29 und 9, 35 dieselbe Geschlechtstafel Sauls wiederholt, ließ es stehen, weil es ihm einen guten Uebergang zu dem, was er ergänzend über die Gemeinde beifügen wollte, darbot, ja ließ es durch die Wendung, die er in Kap. 8 dem Nehemianischen Buche gab, sogar noch etwas mehr hervortreten. Hatte Nehemia es mitaufgeführt, weil er auf die zu vergrößernde Bewohnerschaft Jerusalems gekommen war, so redete der Chronist von der zu vergrößernden Bewohnerschaft Jerusalems, um auf das Verzeichniß zu kommen und daran dann seine weitere Ergänzung anzuschließen. Denn nur so konnte er dafür halten, daß die Darstellung durch die Einschiebung von Kap. 8—10 nicht zu sehr unterbrochen werde. — Im übrigen vgl. zu Esr. 2; über die zweite Hälfte von V. 73 zu Kap. 8, 1.

Heilsgeschichtliche und homiletische Andeutungen.

1. Der Herr seinerseits bestellt auf den Mauern Jerusalems Wächter, die sich weder Tag noch Nacht

Ruhe vergönnen, auch dem Herrn selbst keine Ruhe verstatten dürfen, bis er Jerusalem festigt und bis er es hinstellt zum Lobpreis auf Erden, Jes. 62, 6. 7. Nehemia aber bestellt, als nun Jerusalem nothdürftig wieder gebaut ist, Wächter, welche die Stadt und ihre Thore behüten. Das erste, was der Gemeinde noth thut, sind betende Herzen, deren Fürbitte nicht nachläßt, bis sich der Herr hat erbitten lassen, — die muß der Herr geben. Aber wenn die Gebete erhört sind, dann muß für die Bewahrung und Benutzung des Gewährten gesorgt werden, — dazu muß die Gemeinde selber helfen. Und daß sie selber wachen kann und wachen muß, daß sie gesondert bleibe von der Welt, daß ihr ihre Eigenart erhalten und ihre Selbständigkeit gesichert werde, das ist Ehre und Freude für sie. — 2. Immerdar gibt es in der Gemeinde oder Kirche des Herrn zweierlei Aufgaben. Da, so lange die Reiche noch nicht Gottes und seines Christus geworden, immer noch Feinde übrig sind, welche die Ausbreitung des Segens, der von der Kirche ausgehen könnte, nicht leiden, ihre Güter und Gaben vielmehr verderben, sie selbst der Welt gleichmachen möchten, da sich diese Feinde gerade dann, wenn sich die Kräfte des Lebens am meisten in ihr regen, am gewaltigsten gegen sie herausmachen und am schärfsten mit Wort oder That über ihre Vertreter herfallen, so müssen in ihr immer welche sein, die auf der Wacht stehen, die sie behüten und die Feinde bestreiten. Wiederum aber, da so lange alles noch im Werden ist und die Geschichte noch nicht ihren Abschluß gefunden hat, immer auch noch Empfängliche gefunden werden, welche der Güter und Gaben der Kirche, des Heils des Herrn theilhaftig werden, d. h. in die Gemeinde des Herrn eintreten und das Reich des Herrn mehren, erweitern können und wollen, — so sind ebensogut immerdar solche nöthig, welche auf die Gewinnung und Aufnahme neuer Reichsgenossen bedacht sind und die Stelle ins Auge fassen, den Platz nachweisen, wo auch sie sich noch anbauen können. — 3. Wie Jerusalem in Nehemia's Zeit weit nach beiden Seiten und wenig bevölkert war, so hat die Stadt Gottes zu allen Zeiten immer noch Raum für neu Aufzunehmende. Denn im Grunde würden die reichen Güter, die der Herr in ihr der Menschheit bereitet hat, nur dann hinreichend ausgenutzt, wenn alles, was Mensch heißt, sie genösse, und sie selber wäre nur dann voll und hinreichend ausgebaut, wenn alle in sie eingegangen wären. Für den Gott, der alle zu sich geschaffen, und für den Herrn, der alle erlöset hat, gibt eigentlich nur die Gesammtheit, von der keiner verloren gegangen ist, ein hinreichend großes Volk her.

Beda V.: Praecepit autem Nehemias, ne aperiantur portae Hierusalem usque ad calorem solis, hoc est, toto tempore noctis, ne videlicet aut obtectus tenebris hostis erumpat, aut certe aliquis incautus exiens ab hoste captus pereat. Quod etiam in hujus saeculi nocte tota custodes animarum debent solerter agere, ne observantia piae conversationis neglecta diabolus aut cohortem fidelium perturbaturus subintret aut de ipsorum numero fidelium quempiam perditurus rapiat. Apparente autem sole justitiae et clarescente luce futurae beatitudinis jam non opus erit claustris continentiae; quia nec adversariis ultra dabitur facultas impugnandi sive tentandi fideles, utpote sempiterna cum suo principe ultione damnatis. Unde in Apocalypsi sua Joannes de futura ejusdem sanctae civitatis gloria dicit: Et portae ejus non claudentur per diem; nox enim non erit illic. — Starke: Das ist die Endursache, warum Städte und Länder, Königreiche und Fürstenthümer gebauet und mit Leuten besetzt werden, daß Gott daselbst wohnen und seine Kirche eine gewisse Herberge haben möge. — Gott schaffet seiner Kirche Hülfe, Hut und Ruhe, und da die menschliche Hut sehr gering ist, so ist Gott mit seinen Engeln der beste Wächter, Ps. 91, 11; 121, 4.

Zweiter Theil.

Die Gemeinde als Bewohnerschaft der Stadt Gottes. Positive Befestigung ihres Lebens im Gesetze durch Erneuerung ihres Bundes mit Gott und Verzeichniß ihrer Mitglieder.

Kap. 8—12, 26.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Bundeserneuerung (Kap. 8—10).

A. Vorlesung des Gesetzes unter Esra's und Nehemia's Leitung. Gesetzentsprechende Laubhüttenfeier (Kap. 8).

I. Die Vorlesung des Gesetzes (V. 1—12).

1 (Es kam aber der siebente Monat heran und die Kinder Israel waren in ihren Städten),
da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann nach dem Platze, welcher vor dem Wasser-
thor ist, und sie sprachen zu Esra, dem Schriftgelehrten, daß er herbeibrächte das Buch des
2 Gesetzes Mose's, welches der Herr Israel geboten hatte. *Und Esra, der Priester, brachte
das Gesetz vor die Gemeinde, vor beide, Männer und Weiber, und alle, die ein Verständniß
3 hatten, es zu vernehmen, am ersten Tage des siebenten Monats, *und las darin vor dem
Platze, welcher vor dem Wasserthore ist, von Tagesanbruch bis Mittag vor den Männern und
Weibern und denen, die ein Verständniß hatten, und die Ohren des ganzen Volks richteten
4 sich auf das Buch des Gesetzes. *Und Esra, der Schriftgelehrte, stand auf einer hölzernen
Erhöhung, welche sie dazu gemacht hatten, und neben ihm standen Mathithjah und Schemah
und Anajah und Urijjah und Hilkijjah und Maasejah zu seiner Rechten, und zu seiner Linken
Pedajah und Mischael und Malkijjah und Haschum und Haschbaddanah, Sacharjah, Meschullam.
5 *Und Esra that das Buch vor den Augen des ganzen Volkes auf; denn er ragte über alles
6 Volk hervor, und sowie er es aufthat, stand das ganze Volk auf. *Und Esra pries den Herrn,
den großen Gott, und alles Volk antwortete: Amen, Amen, indem es seine Hände emporhob,
7 und sie verneigten sich und beteten den Herrn an mit dem Antlitz zur Erde. *Josua aber und
Bani und Scherebjah, Jamin, Akkub, Schabthai, Hodijjah, Maasejah, Kelita, Asarjah, Joza-
bad, Hanan, Pelajah, (und)[1] die Leviten machten, daß das Volk auf das Gesetz merkte, und
8 das Volk stand auf seiner Stätte. *Und sie lasen in dem Buch des Gesetzes Gottes mit Ver-
9 deutlichung und bewirkten Verständniß, so daß sie das Gelesene merkten. — *Nehemia aber
als der Thirsatha und Esra, der Priester, der Schriftgelehrte, und die Leviten, die das Volk
aufmerken machten, sprachen zu allem Volk: Der Tag ist heilig dem Herrn, eurem Gotte,
zertrauert euch nicht und weinet nicht, denn alles Volk weinte, sowie es die Worte des Gesetzes
10 hörte. *Und er sprach zu ihnen: Gehet, esset fette Speisen und trinket Süßigkeiten und sendet
Antheil dem, dem nichts vorräthig ist; denn heilig ist der Tag unserem Herrn, und betrübet
11 euch nicht, denn die Freude am Herrn ist eure Feste. *Und die Leviten stillten alles Volk,
indem sie sprachen: Seid still, denn der Tag ist heilig, und betrübet euch nicht. *Und alles
12 Volk ging hin, zu essen und zu trinken und Antheil auszuschicken und große Freude zu berei-
ten; denn sie merkten auf die Worte, welche sie ihnen kund gethan hatten.

II. Die dem Gesetz entsprechende Laubhüttenfeier (V. 13—18).

13 Am andern Tage aber versammelten sich die Väterhäupter des ganzen Volkes, die Priester
und Leviten zu Esra, dem Schriftgelehrten, und zwar um in die Worte des Gesetzes Einsicht
14 zu gewinnen. *Und sie fanden im Gesetz geschrieben, welches der Herr durch Mose
geboten hatte, daß die Kinder Israel in Hütten wohnen sollten im Fest im siebenten Monat.

[1]) ו ist wahrscheinlich zu streichen.

*Und daß sie ein Gebot hören und ausgehen lassen sollten in allen ihren Städten und in 15
Jerusalem des Inhalts: Gehet hinaus aufs Gebirge und bringet Laub vom Olivenbaum und
Laub vom wilden Oelbaum und Laub von der Myrte und Laub von Palmen und Laub von
dichten Bäumen, um Hütten zu machen, wie geschrieben steht. *Und das Volk ging hinaus 16
und brachte und machte sich Hütten, ein jeder auf seinem Dache und auf ihren Höfen und auf
den Vorhöfen des Hauses Gottes und auf dem Platz des Wasserthores und auf dem Platz des
Ephraimthores. *Und die ganze Gemeinde derer, die aus der Gefangenschaft zurückgekehrt 17
waren, machten Hütten und wohnten in den Hütten, denn nicht hatten seit den Tagen Josua's,
des Sohnes Nun, die Kinder Israel also gethan bis auf diesen Tag, und es war eine sehr
große Freude. *Er las aber in dem Buche des Gesetzes Gottes Tag für Tag, vom ersten 18
Tage bis zum letzten Tage, und sie hielten Festfeier sieben Tage lang, und am achten Tage
die Rast, wie es Recht ist.

Exegetische Erläuterungen.

Der letzte Verfasser unseres Buches hat die Geschichten, die er hier in dem neuen Abschnitt folgen läßt, die Vorlesung des Gesetzes durch Esra in einem siebenten Monat, die darauf folgende Feier des Laubhüttenfestes, die Gebetsversammlung und die sich damit verbindende Verpflichtung der Gemeinde zur Beobachtung des Gesetzes (Kap. 8—10) nicht deshalb aufgenommen, weil es noch Ereignisse aus dem Leben Esra's und Nehemia's waren, sondern weil er in ihnen besonders bedeutsame, für die Folgegeschichte grundlegende Thatsachen erblickte. Hat er sich doch sonst überall auf dasjenige, was für die Geschichte der Wiederherstellung in Jerusalem wesentlich war, beschränkt. Wir werden den Inhalt unsers Abschnittes richtig würdigen, wenn wir ihn sowohl zu dem, was in unserm Buche selber, als auch zu dem, was schon im Esrabuch vorangegangen ist, in die richtige Beziehung setzen. Wie das Esrabuch in seinem zweiten Theile, kommt auch das unsrige hier auf die Gemeinde. Dieselbe hatte ja ebensogut zur Stadt, um die es sich in Kap. 1—7 gehandelt hat, wie zum Tempel, von dem im ersten Theil des Esrabuches die Rede gewesen war, Beziehung. Sie sollte in der Stadt, sofern sie die Stadt Gottes war, ihren Mittelpunkt, ihr eigentliches Heim haben, sollte im niedern Sinn zwar nur theilweise, im höhern Sinn aber durchweg die Bewohnerschaft derselben bilden, vgl. Pf. 15, 1 ff.; 24, 2; 23, 6; 27, 4. Unser Abschnitt nun erzählt uns, wie es zu dem feierlichen Akte kam, durch welchen sie sich als solche konstituirte, durch welchen sie wenigstens den Versuch dazu machte, und stellt uns diesen Akt selber dar. Der Verf. kommt bei dieser Gelegenheit auf Esra zurück, dessen Thätigkeit in dem nach ihm genannten Buche offenbar noch nicht hinreichend dargestellt war, und bringt uns so zugleich eine wichtige Ergänzung zu Esr. 9 und 10. Das Bestreben Esra's, das Volk allgemeiner mit dem Gesetz bekannt und zur Beobachtung desselben willig zu machen, war nicht vergeblich gewesen. Begünstigt durch die ganze damalige Lage der Dinge, besonders durch den Gegensatz gegen das dem Volke mehr denn je verleidete Heidenthum und durch die infolge deß eingetretene Ernüchterung, welche ein verständigeres, zur Gesetzlichkeit hinneigendes Wesen fast von selbst mit sich brachte, kam jetzt nach jener negativen Reformation, welche er in Esr. 9 und 10 durch die Beseitigung der Verschwägerung mit den Heiden bewirkt hatte, eine positive Befestigung der Gemeinde in ihrem Verhältniß zum Gesetz zu Stande. Die Gemeinde bekannte sich jetzt durch einen öffentlichen, feierlichen Akt, ja verpflichtete sich urkundlich dazu, unter ausdrücklicher Hervorhebung der damals wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen ihr Leben in einer dem Gesetz entsprechenden Weise zu gestalten, — und sicher ist das ein Anfang gewesen, der unserm Verfasser als der Ausgangspunkt der ganzen von da ab innegehaltenen Richtung galt, eine Bundeserneuerung, die im Leben des Einzelnen der Konfirmation verglichen (vgl. אָמָנָה in Kap. 10, 1), im Leben des ganzen Volks aber dem Bundesschluß am Sinai zur Seite gestellt werden darf. — Es läßt sich nicht sicher ermitteln, wann die Fest- und Sabbathsversammlungen behufs Vorlesung und Erklärung der Thora bei den Juden eingeführt, und ebensowenig, wann ihre Synagogen entstanden sind. Nach Philo (II, S. 167. 630), Josephus (c. Ap. II, 17), Babakamma (82, a), Megilla Jerusch. (4, 1) soll die Thoravorlesung schon durch Mosen (vergl. 5 Mos. 31, 10 f.) eingeführt sein, und Synagogen soll es schon in Hiskia's Zeit gegeben haben (Synhedrin 94, b, vgl. Ps. 74, 8). Aber man wird gewiß nicht sehr fehlgreifen, wenn man auf Grund von Neh. 8—10 annimmt, daß das Bedürfniß, durch oftmalige Vorlesungen immer genauer mit dem Gesetze bekannt gemacht zu werden, wie durch die ganze damalige Entwicklung, so besonders durch Esra zum Bewußtsein gebracht war und daß demnach auch von Esra und seiner Zeit die Mittel, dasselbe zu befriedigen, gefunden wurden. Es begreift sich dann die schon zu Esr. 7 erwähnte Thatsache, daß ihn die jüdische Tradition als einen zweiten Mose (Synhedrin 21, b; ib. Tosifta 4, Megilla Jerusch. I, 9), als einen Wiederhersteller des Gesetzes (Succa 20, a) bezeichnete; es gewinnt auch die in 4 Esr. XIV, 21—47 ausgeschmückte Sage von der Wiederherstellung aller h. Schriften durch ihn ihr Licht.

V. 1. Auffällig ist es, daß die zweite Hälfte von Kap. 7, 73 **es kam aber der siebente Monat heran,**

und die Kinder Israel u. s. w. und die erste von Kap. 8, 1 da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann u. s. w., so wörtlich genau mit Esr. 3, 1 übereinstimmt. Rührte unser Abschnitt von einem andern Verfasser her, als Esr. 3, so ließe sich denken, daß am Schlusse des vorhergehenden Verzeichnisses noch eine Bemerkung über eine Versammlung im siebenten Monat gestanden hätte, die nun das eine Mal (in Esr. 3) für die frühere Zeit Serubabels, das andere Mal (an uns. St.) für die spätere des Nehemia benutzt worden wäre. In der Einleitung aber ist gezeigt worden, daß hier derselbe Verfasser anzuerkennen ist, wie dort, der Chronist, der nicht wohl ein und denselben Bericht auf zwei so weit auseinander liegende Begebenheiten zugleich bezogen haben kann. Zudem ist es auch schon an sich nicht wahrscheinlich, daß eine Urkunde von der Art der vorhergehenden in gewöhnlicher Weise erzählend auf eine Volksversammlung gekommen sein sollte. Bertheau nimmt an, daß jenes Verzeichniß zwar nicht mehr die Versammlung, aber doch das Herannahen des siebenten Monats erwähnt habe und daß diese Erwähnung für den letzten Verfasser die Veranlassung gewesen sei, hier seinen ergänzenden Abschnitt (Kap. 8—10) in die Denkschrift Nehemia's einzuschieben. Aber wäre dem auch so, so bliebe doch noch zu erklären, warum der Verf. hier nun in Kap. 8, 1 so übereinstimmend mit Esr. 3, 1 b fortgefahren wäre. Zudem aber ist die Voraussetzung unwahrscheinlich. Man sähe nicht, was die Erwähnung des Herannahens des siebenten Monats für sich allein gesollt und ebensowenig, warum der Verfasser so tautologisch noch einmal das: und die Kinder Israel waren in ihren Städten, was er im wesentlichen schon unmittelbar vorher gesagt hatte, wiederholt hätte. — Wie in Esr. 3, 1, scheint auch hier der Satz: „und es kam heran der siebente Monat" u. s. w., schon zu dem neuen Abschnitt des Chronisten zu gehören. Zur Erklärung der Uebereinstimmung mit Esr. 3, 1 aber kommt wohl Folgendes in Betracht. Es war nun einmal Thatsache, daß für dasjenige, was der Verfasser hier erzählen wollte, wieder ebenso wie in Esr. 3, 1 vor allem eine Versammlung und zwar im siebenten Monat den Ausgangspunkt gebildet hatte. Auch war diese Gleichmäßigkeit an sich selbst nicht auffällig, sondern in der Natur der Verhältnisse begründet. Volksversammlungen bildeten nun einmal in der neuen Gemeinde die entscheidende Instanz, und allgemeiner konnten sie am ehsten, wenn nicht schon im ersten Monat, d. i. vor der Ernte, im siebenten, d. i. nach derselben, wo sie in die Laubhüttenfeier ausliefen, abgehalten werden. Was sich nun aber sachlich so gut entsprach, konnte der Verfasser leicht auch formell gleichgestalten. Die Wendung, durch welche er die erste Geschichte an das Vorhergehende angeschlossen hatte, war auch für die zweite durchaus angemessen. Wie die Kinder Israel damals, als sie eben aus Babel zurückgekehrt waren, bis zum siebenten Monat hin in ihren Städten zur Ruhe gekommen waren, wie sie aber dann vor allem den Drang gehabt hatten, sich zur dankbaren Festfeier von neuem zu versammeln, so verhielt es sich jetzt nach Vollendung des Mauerbaus im wesentlichen wieder. — Unter dem siebenten Monat in Kap. 7, 73 kann hier nach dem ganzen Zusammenhang nur der siebente desselben Jahres verstanden werden, von welchem bisher, zuletzt noch in Kap. 6, 15 die Rede gewesen war, also des zwanzigsten des Artaxerxes. Auch gibt es keinen Grund, der uns veranlassen könnte, die hier erzählte Volksversammlung später anzusetzen. Der Elul, in welchem wir in Kap. 6, 15 standen, war der letzte Monat vor dem Laubhüttenfest. Es war also allerdings von Kap. 6, 15 ab bis hierher wenig Zwischenzeit; wir haben aber auch, wenn wir unserm Buch folgen, nichts Bedeutenderes dazwischen anzusetzen. Die Maßregel zur Vergrößerung der Zahl der Einwohner Jerusalems hat Nehemia in Kap. 7, 5 durch eine Volksversammlung zunächst nur vorbereitet, noch nicht sogleich ausgeführt. Zu dieser Versammlung, zu der wohl nicht durchaus alle herangezogen waren, hatte wahrscheinlich nicht sehr viel Zeit gehört. Mit der Einweihung der Stadtmauer aber, die erst in Kap. 12, 27 erzählt wird, kann man sehr wohl bis nach den Begebenheiten, die hier folgen, gewartet haben. — Manche Ausleger haben für unsere Versammlung durch Vergleichung von 3 Esr. 9, 37 eine andere und zwar eine viel frühere Zeit zu gewinnen geglaubt. Dort folgt unser Abschnitt unmittelbar auf den Schluß unseres Esrabuches, auf den Bericht über die Ausschließung der heidnischen Weiber, welche schon demselben Jahre, in welchem Esra nach Jerusalem kam, dem siebenten des Artaxerxes, angehörte, und zwar den letzten Monaten desselben (vgl. Esr. 10, 8. 17), so daß sich dort unter unserm siebenten Monat nur der siebente des Jahres darauf, des achten des Artaxerxes, verstehen läßt. Die Erwähnung des Nehemia in Neh. 8, 9, die zu dieser früheren Zeit nicht passen würde, fehlt in 3 Esr., und wird von den betreffenden Auslegern in unserm Buch für einen spätern Zusatz gehalten, vgl. J. D. Michaelis, Uebersetzung des A. T. mit Anm. für Ungelehrte; Fritzsche zu 3 Esr. Allein diesmal hat auch Berth. anerkannt und schlagend nachgewiesen, daß auf 3 Esr. nichts zu geben ist. Die Vorstellung, als wenn der Verf. desselben unsern Abschnitt aus einer andern Quelle entnommen hätte, durch die er zu einer andern Auffassung der chronologischen Angabe angeleitet worden wäre, ist unrichtig; er hat ihn auch nur in dem uns vorliegenden Zusammenhang des Buches Nehemia gelesen. Denn er hat ihn trotz der andern Stellung, die er ihm gab, in Kap. 9, 37 mit denselben Worten eingeleitet, die ihm in Neh. vorhergehen, mit Neh. 7, 73, und zwar auch die erste Hälfte dieses Verses („und es wohnten die Priester und Leviten" u. s. w.) mitaufnehmend, wozu er, wenn er ihn in einem andern Zusammenhang vor sich gehabt hätte, nicht wohl gekommen sein könnte. — Jedenfalls erhellt aus Neh. 12, 36 in der zuverlässigsten Weise, daß Esra wirklich, wie es bei der

Anordnung in unserm Buch vorausgesetzt und in Kap. 8, 9 ausdrücklich hervorgehoben ist, bis in Nehemia's Zeit hinein thätig war[1]). — Das Volk versammelte sich auf dem Platz vor dem Wasserthor (vergl. zu Kap. 3.), welcher von dem Platz des Hauses Gottes (Esr. 10, 9), d. h. von dem unmittelbar mit den Tempelvorhöfen zusammenhängenden ohne Zweifel zu unterscheiden ist, vgl. V. 16. Der Verf. von 3 Esr. hat das Wasserthor in Kap. 9, 38. 41 als das heilige Thor gegen Osten, in Kap. 5, 46, wo er in Abweichung von Esr. 3, 1 statt: nach Jerusalem, nach dem Platze des ersten Thores sagt, als das erste Thor gegen Osten bezeichnet. Denn daß er wirklich das Wasserthor meint, erhellt aus dem Zusatz: gegen Osten, der nach Neh. 3, 26 dem Wasserthor eigenthümlich war. Wir wissen nicht, ob die von ihm angewandten Bezeichnungen auch sonst üblich waren; aber ebensowenig wie an unserer Stelle, wird er dafür auch bei Esr. 3, 1 eine besondere Grundlage im Urtexte gehabt haben. Der Versammlung in Esr. 3, 1 hat er den Platz vor dem Wasserthor sicher überhaupt nur auf Grund uns. St. zugewiesen. — **Das Volk** sprach (nämlich durch seine Vorsteher) zu Esra, der hier ebenso wie in Esr. 7, 11 der Schriftgelehrte heißt, — und zwar nach V. 2 schon am ersten Tage des siebenten Monats, also am Neumondstage, der zugleich der bürgerliche Neujahrstag war und durch Posaunenblasen, durch h. Versammlung und Arbeitseinstellung ausgezeichnet wurde, 3 Mos. 23, 23—25; 4 Mos. 29, 1—6. Daß Esra jetzt erst nach einer längeren Unterbrechung von neuem Raum für seine Bemühungen gefunden habe, etwa durch die ungünstigen Verhältnisse der Zeit bis dahin gehindert, dem mosaischen Gesetz Anerkennung und Geltung zu verschaffen (Berth.), liegt nicht in den Worten, folgt auch nicht daraus, daß in unsern Büchern Esra und Nehemia von einer Thätigkeit, die er zwischen seinem ersten Auftreten in Jerusalem und der Ankunft des Nehemia entwickelt hätte, nichts angemerkt ist. Das an sich allerdings leicht auffällige Stillschweigen in Betreff eines Zeitraumes von 13 Jahren erklärt sich durch die hinreichend gerechtfertigte Annahme, daß Esra's Geschichte oder Thätigkeit ebensowenig wie Serubabels oder Josua's im ganzen, sondern nur insoweit, als sie eine für die Gemeinde wiederherstellende, erneuernde Bedeutung gewann, für den Verfasser Objekt war. Keinenfalls macht die folgende Darstellung den Eindruck, als wenn Esra's Auftreten etwas Ungewöhnliches gewesen wäre; vielmehr hat dabei alles so sehr seine Ordnung, als wenn es schon längst so üblich gewesen wäre.

V. 2. Und Esra, der Priester, brachte die Thora (aus dem Heiligthum, wo sie aufbewahrt wurde) **vor die Versammlung vom Mann bis zum Weibe**, d. h. vor die ganze Versammlung, welche nicht blos aus Männern, sondern auch aus Weibern, ja auch aus heranwachsenden Kindern bestand, vgl. Jos. 6, 21; 8, 25 u. a. Das עַד vor וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ אִשָּׁה gilt auch noch für das folgende, vgl. V. 3. In dieser Zusammenstellung und Folge ist מֵבִין nicht der aufmerken Machende, wie in V. 7 (in 3 Esra: πᾶσι τοῖς ἱερεῦσιν ἀκοῦσαι), sondern der Aufmerkende und Verstehende, wie denn das Hiph. הֵבִין die intranf. Bedeutung ebensogut hat wie die kausative. Ohne Zweifel sind damit etwas reifere Kinder gemeint. — **V. 3. Und er las darin vor dem Platze.** Er stand also an der einen Seite, etwa da, wo die Terrassen vom Kidronthal nach dem Hinnomthal hinaufführen, so daß er den ganzen Platz vor sich hatte. **Vom Lichte**, d. i. vom frühen Morgen, **bis zur Mitte des Tages**, also gegen sechs Stunden.

V. 4—8. Die nähere Beschreibung des Hergangs bei dieser Vorlesung ist insofern von hohem historischen Interesse, als sie uns zum ersten Mal im Alten Testament eine Kultusordnung erkennen läßt, die der unsrigen ähnlich ist, indem sie zunächst der synogogalen, und mittelst derselben dann auch der kirchlichen zur Grundlage gedient hat. **Esra stand bei der Vorlesung auf einer hölzernen Erhöhung**, — מִגְדָּל obwohl sonst „Thurm", hat doch eigentlich allgemeinere Bedeutung, — welche man dazu gemacht hatte, wie denn auch die Leviten in Kap. 9, 4 einen erhöhten Platz einnahmen. לְדָבָר ist s. v. a. ad hoc, vgl. 2 Chron. 24, 5. Zur Rechten hatte er sechs und zur Linken sieben Männer, wahrscheinlich Priester. Mit 3 Esr. haben Berth. und Keil auch zur Rechten sieben stehen lassen, indem sie zwischen Anaja und Urijja noch einen Azarja ergänzt haben. Eher aber könnte man die Sieben zur Linken auf Sechs reduziren; die Zwölfzahl könnte zu den zwölf Stämmen Israels in Beziehung stehen, getheilt in sechs und sechs, wie in 5 Mos. 27, 12. Indessen findet sich die Dreizehn statt der zu erwartenden Zwölf auch in V. 7, und es wird dadurch wahrscheinlich, daß für sie ein besonderer Grund gesprochen hat, daß sie also auch hier festzuhalten ist. — **V. 5. Als nun Esra das Buch aufthat vor den Augen des ganzen Volks**, — s. v. a. von allen gesehen, daher es weiter heißt: weil er (auf dem Gerüste stehend) höher als alle übrigen war, **standen sie alle, sowie er aufthat, auf.** Daß sich die Ehrfurcht vor dem zu hörenden Wort Gottes auch schon sonst in dieser Weise kund gegeben habe, wie die Rabbinen überliefern, von Mose bis auf Rabban Gamaliel, ist zwar nicht aus Richt. 3, 20; Hiob 37, 14 zu erweisen, ist aber auch nicht gerade unwahrscheinlich, vergl. Vitringa, De synag. vet. pag. 167. Gegen die Meinung, daß

[1]) Die jüdische Sage (Halachoth gedoloth fol. 39, b und Selicha mazot) nennt seinen Todestag, — den 9. Tebet (Januar), an welchem freilich auch Nehemia gestorben sein soll, aber nicht sein Todesjahr. Nach Josephus (Arch. XI, 5, 5) wurde er in Jerusalem sehr ehrenvoll begraben; nach einer andern Sage soll er zu Artaxerxes zurückgekehrt und 120 Jahr alt am Flusse Semura auf der Westgrenze von Kuschistan gestorben sein, wo dem R. Benjamin (itinerary I, S. 73) sein Grab gezeigt wurde.

עָמַד hier stillstehen bedeute (Herzfeld II, 1, S. 70), spricht die Art, wie es in V. 4 und Kap. 9, 2 (vgl. Kap. 9, 3) gebraucht ist. — V. 6. Ehe Esra aber vorzulesen anfing, schickte er nicht wie die Prediger des Evangeliums ein Votum für die Gemeinde voran, sondern als Gesetzesprediger **einen Lobpreis auf Gott**, um für das Wort desselben um so empfänglicher zu machen, und zwar auf Gott als den Großen, der von jedem Ehrerbietung und Gehorsam verlangen darf (vgl. Kap. 9, 32; Esr. 5, 8), — wahrscheinlich nicht in freier Weise, wie David in 1 Chron. 29, 10, sondern dieser späteren Zeit entsprechend durch eine feststehende Gebetsformel, wie nach 1 Chron. 16, 8 ff. schon Davids Zeitgenossen bei der Aufstellung der Bundeslade. **Das Volk aber antwortete: Amen, Amen,** sich dadurch dem Bekenntniß Esra's anschließend, in oder mit Erhebung ihrer Hände und Beugung ihrer Knie. מֵעֲלֵה ist aus מֵעֲלָה verkürzt, ist also eine Hoph.-Form. קָדַר auch sonst so wie hier mit חִשְׁתַּחֲוָה verbunden, z. B. in 1 Chron. 29, 10; 2 Chron. 29, 30, scheint besonders die mit dem Anbeten verbundene Beugung zu bezeichnen. — In V. 7 sollte nun folgen, daß Esra zur Verlesung des Gesetzes selbst geschritten sei. Statt dessen werden zunächst dreizehn Männer genannt und dann heißt es, daß sie dem Volk das Verständniß des Gesetzes vermittelten, und in V. 8, daß sie aus dem Gesetzbuch Gottes vorlasen. Sehr wahrscheinlich ist aber mit ihnen zugleich auch Esra Subj., besonders zu וַיִּקְרְאוּ in V. 8; nach seinen vorbereitenden Handlungen in V. 5 und 6 kann nicht wohl seine Haupthandlung völlig verschwiegen sein. Esra und die andern Männer thaten also wesentlich dasselbe; es verhält sich nicht etwa so, daß blos er vorlas und die andern dann das Vorgelesene erklärten. Es ist daher auch nicht wahrscheinlich, daß die andern mit ihm abwechselten und daß etwa immer nur einer von ihnen auftrat. Gegen die Meinung, daß immer nur einer gelesen oder geredet hätte, spricht auch schon der Umstand, daß die Gemeinde, die sich nicht blos aus Jerusalem, sondern auch aus den andern Orten einmüthig versammelt hatte, sicher viel zu groß war, als daß einer vor ihnen allen hätte hörbar und verständlich werden können. Wahrscheinlich machte Esra den Anfang allein; sobald sich zeigte, wie wenig die Stimme eines einzigen ausreichte, traten andere Männer ebenfalls lehrend auf, indem sie sich ein jeder zu einer besonderen Gruppe begaben und redeten. Jedenfalls erhellt, daß es neben Esra schon eine ganze Schaar, sozusagen, eine ganze Schule gesetzeskundiger Männer gab. Entweder hatte er seinen Vorsatz (vgl. Esr. 7, 10) in der Weise ausgeführt, daß er nicht nur das Volk im allgemeinen, sondern voran auch einzelne bestrebte Männer unterwiesen hatte, oder er hatte auch schon gesetzeskundige Männer vorgefunden, vgl. zu Esr. 8, 16. Die Pflege des Gesetzesstudiums lag ganz in der damaligen Entwicklung. — Auffällig ist das וְ vor הַלְוִיִּם; das: „und die Leviten" so mit dem Artikel, ist zu umfassend; das וְ ist wohl ein Schreibfehler, wie schon der Verf. von 3 Esra angenommen hat; wahrscheinlich sind die genannten Männer selber als Leviten bezeichnet. Sechs von den dreizehn angeführten Namen kehren, wenn auch mit einigen Abänderungen in Kap. 12, 10—14 wieder, dort aber als Namen von levitischen Abtheilungen (vergl. auch zu Kap. 9, 4 f.; 11, 15 bis 18; 12, 8. 9. 24. 25), während hier offenbar einzelne Männer gemeint sind. Scherebja kann derselbe sein, wie in Esr. 8, 18. מְבִינִים heißt hier: sie machten Verständniß gewinnen das Volk. לַתּוֹרָה ist sachlich s. v. a. für das Gesetz. Es scheint damit noch nicht die eigentliche Auslegung, die erst in V. 8 hervorgehoben wird, sondern eine vorbereitende Thätigkeit, aber doch wohl mehr als „Ruhe schaffen" gemeint zu sein; vielleicht schickten sie einleitend einiges voran, wodurch sie die Aufmerksamkeit erregen und das Verständniß vorbereiten konnten. **Und das Volk stand auf seiner Stelle,** wohl nicht s. v. a. das Volk harrte während der ganzen Zeit aus (Berth.), sondern es blieb in die Gruppen vertheilt, die sich um die verschiedenen Lehrer gebildet hatten, vergl. Kap. 9, 3; 13, 11; 2 Chron. 30, 16 u. a. — In V. 8 folgt das Vorlesen des Gesetzes selbst. Sie lasen מְפֹרָשׁ. פָּרַשׁ heißt im biblischen Hebräisch „deutlich angeben und bestimmen", vgl. 3 Mos. 24, 12; 4 Mos. 15, 34. Im allgemeinen muß man also verstehen: mit deutlicher Hervorhebung oder Bestimmung des Sinnes. Die Rabbinen verstanden: durch Uebersetzung des Hebräischen ins Chaldäische; indessen scheint das Verständniß des Hebräischen damals dem Volk noch keineswegs gefehlt zu haben; schrieben ja doch noch Esra, Nehemia und Maleachi hebräisch, vergl. auch Kap. 13, 24. Auch hat פָּרַשׁ in der späteren, targumischen und talmudischen Sprache keineswegs die Bedeutung: übersetzen (תִּרְגֵּם) angenommen; in den Targumim kommt פָּרַשׁ für נָקַב z. B. 1 Mos. 30, 28; 3 Mos. 24, 16 und für בֵּאֵר 5 Mos. 1, 5 vor. Gusset und Berth. verstehen daher: durch deutliches Recitiren, was schon früh nach bestimmten Regeln geschehen sei. Aber näher liegt die Erklärung von Pfeiffer, dub. vex. pag. 480, und Keil: durch paraphrastische Auslegung, die als solche natürlich leicht auch Anwendungen machte. שׂוֹם שֶׂכֶל = sie legten, begründeten Verständniß; der Infin. abs. zur Fortsetzung des verb. fin. ist in den späteren Büchern nicht selten, vgl. Kap. 9, 8. 13 u. a. Dieser Zusatz deutet an, was sie durch ihre Verdeutlichung bewirkten, ebenso das letzte: וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא, sie, nämlich die Zuhörer, merkten auf das Verlesene oder gewannen Einsicht in dasselbe; — nicht: sie, nämlich die Lehrer, machten verständlich das Vorgelesene (de Wette), was reine Tautologie wäre. הֲבִין mit בְּ wie in V. 12; Dan. 9, 23; 10, 11.

V. 9—12. Den Tag dieser Beschäftigung mit dem Gesetz, die unter den damaligen Umständen

eine allgemeine Traurigkeit zu erzeugen drohte, machten Nehemia und Esra zu einem Freudentag. הוּא הַתִּרְשָׁתָא ist ein erklärender Zwischensatz. Ueber תִּרְשָׁתָא, welchen persischen Titel Nehemia nur hier und in Kap. 10, 2 führt, während er sonst Pecha heißt, vgl. zu Esr. 2, 63. Nehemia und Esra und die Leviten, die das Volk unterwiesen, sprachen: **Der Tag ist heilig dem Herrn, eurem Gott.** Es war der Neumondstag des siebenten Monats, der sogenannte Halltag, der den sabbathlichen Monat mit Sühnetag und Laubhüttenfest einleitete (vergl. V. 13); besondere Weihe aber hatte er noch durch die Hinwendung zum Gesetze selber gewonnen. **Zertrauert euch nicht** (vgl. Kap. 1, 4) **und weinet nicht.** Der heil. Tag gehörte als solcher dem Herrn, und die Gedanken hatten sich an ihm auf Gottes erhebende Herrlichkeit zu richten. Das Volk weinte, weil es gegen das im Gesetz verzeichnete Ideal in den jetzigen traurigen Zuständen so weit zurückstand, natürlich auch seinem Verhalten nach, besonders aber auch seinem Ergehen nach, vgl. Kap. 9, 36. 37. — In V. 10: **Und er sprach zu ihnen: Gehet, esset,** ist die Hauptperson, also Nehemia, Subjekt; indessen werden auch Esra und seine Gehülfen so gesprochen haben. מַשְׁמַנִּים, ἅπ. λεγ. (λιπάσματα in 3 Esr. und Alex.) sind wohl nicht fette Kuchen, sondern fette Fleischspeisen, vgl. Jes. 25, 6. מַמְתַּקִּים, nur noch Hohel. 5, 16, γλυκάσματα, sind süßgemachte Getränke. Durch dies Essen und Trinken sollten sie thatsächlich bekennen, daß der Herr sie gnädig genug versorgt habe; eben deshalb aber sollte damit auch eine Wohlthätigkeit gegen die Aermeren verbunden sein, wie sie sich auch sonst an Freudentagen zu beweisen pflegte (vgl. Ps. 22, 27), **und sendet Antheile** u. s. w. מָנוֹת sind einzelne Portionen von Speisen, Esth. 9, 19. 22; 1 Sam. 1, 4. חֶדְוַת לָאֲשֶׁר אֵין נָכוֹן לוֹ, kurz für חֶדְוַת יְהוָה אֲשֶׁר אֵין נָכוֹן לוֹ, im Hebräischen nur noch 1 Chron. 16, 27, ist wie im Chald. die Freude. Der Sinn ist aber schwerlich: die Freude, die der Herr an euch hat (Berth.), sondern: **die Freude, die ihr am Herrn habt, sei eure Feste** (oder Burg). Denn da es sich eben um ihre, nicht um des Herrn Freude handelte, da die ihrige auch im Folgenden der eigentliche Gegenstand ist, so entspricht nur letzteres dem Zusammenhang. Auch ist keineswegs blos die Freude des Herrn an uns, sondern auch unsere Freude an ihm geeignet, eine Feste zu bilden, zunächst eine, die uns vor Betrübniß schützt, die unsere freudige, muthige, zuversichtliche Stimmung aufrecht erhält, wie viel uns auch immer niederbeugen möchte. — V. 12. Das Volk that, wie man verlangt hatte. **Denn sie hatten geachtet auf die Worte, die man ihnen kund gethan hatte,** d. h. auf Nehemia's Zuspruch, durch den es ihnen klar wurde, daß dieser Tag dem Herrn und seinem Preise gehöre.

V. 13—18. Zunächst kam es im Zusammenhang mit dem Studium des Gesetzes zu einer dem Gesetz entsprechenden Feier des Laubhüttenfestes. V. 13. **Am zweiten Tage** — also sogleich am folgenden (vgl. V. 2) — **versammelten sich die Häupter der Vaterhäuser** (oder Familien) **des ganzen Volks, der Priester und Leviten.** Das לְ vor כָּל־הָעָם ist vor הַכֹּהֲנִים und הַלְוִיִּם hinzuzudenken. וּלְהַשְׂכִּיל wird am einfachsten zweckangebend, ו also explikativ genommen, s. v. a. „um zu achten" (Keil), nicht als Fortsetzung des verb. fin., wie es allerdings, den Infin. abs. vertretend (vergl. Ewald §. 352, c), stehen könnte. הִשְׂכִּיל mit אֶל wie Ps. 41, 2. Sehr nahe lag es, daß sie jetzt im Anfange des siebenten Monats mit dem allgemeineren Wunsch, sich im Gesetz unterrichten zu lassen, den speziellen verbanden, besonders die Anordnungen über das nach wenig Tagen zu feiernde Laubhüttenfest kennen zu lernen, daß sie also voran diese aufsuchten, wie in V. 14 vorausgesetzt zu sein scheint. Uebrigens aber wird in V. 14 und 15, besonders in V. 15, nicht wörtlich angegeben, was sie geschrieben fanden, sondern was sie daraus für sich in ihrer Zeit und in ihren Verhältnissen entnahmen. Es handelt sich um 3 Mos. 23, 39—43 und 5 Mos. 16, 13—15. Sie fanden im Gesetz geschrieben, welches (אֲשֶׁר) der Herr durch Mosen geboten hatte, daß (אֲשֶׁר) die Kinder Israel in Hütten wohnen sollten. Das erste אֲשֶׁר ist nach V. 1 Relativ-Pron., während das zweite Konjunkt. ist. — V. 15. **Und daß sie ein Gebot hören und ausgehen lassen sollten** (vergl. Esr. 1, 1; 10, 7) **in all ihren Städten und in Jerusalem: Gehet hinaus aufs Gebirge** u. s. w. Daß sie das Laub vom Gebirge holen sollten, war im Gesetze nicht gesagt, aber folgte aus dem Umstande, daß das Gebirge als bewaldete Gegend dasselbe am ehesten darbot. Daß sie die Hütten aus Laub anfertigen sollten, ergab sich aus dem Zusammenhang, in welchem das: nehmet euch Früchte von Prachtbäumen, Zweige von Palmen und Aeste von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden und freuet euch (3 Mos. 23, 40), mit der Vorschrift, in Hütten zu wohnen (ib. V. 42), stand. Die einzelnen Bäume waren im Gesetz offenbar nur beispielsweise genannt; daraus erklärt es sich, daß hier voran noch an andere erinnert wird. עֲלֵי ist stat. constr. im Plur. von עָלָה Blatt, Laub; der Plur. bedeutet wohl belaubte Zweige. Während זַיִת der eigentliche Oelbaum ist, ist עֵץ שֶׁמֶן der Oleaster, der sogenannte wilde Oelbaum, der eigentlich zur Familie der Lorberen gehört. Der עֵץ עָבֹת, der auch in 3 Mos. 23, 40 und Ez. 20, 28 vorkommt, ist nach gewöhnlicher Auffassung der dichtbelaubte Baum im allgemeinen. עָבֹת ist jedenfalls Adjekt. von עָבַת gewunden sein. In Ez. 6, 13 wird eine אֵלָה עֲבֹתָה erwähnt. Berth. vermuthet aber wohl mit Recht, daß eine bestimmte Art von dichtbelaubten Bäumen gemeint ist; dafür spricht, daß auch der in 3 Mos. dahinter folgende Name eine spezielle Art, nämlich die Bachweide, bezeichnet.

V. 16. Daß sie das Gebot wirklich ausgehen ließen, wird als selbstverständlich übergangen. Es wird sogleich berichtet, daß das Volk das Gebot

erfüllte. **Es ging hinaus und brachte** (nämlich die Laubzweige) **und machte sich Hütten ein jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen.** Einige machten auch Hütten auf den Tempelvorhöfen — wahrscheinlich waren es besonders die Priester und Leviten, — einige auf dem Platz am Wasserthor, der dazu nach dem zu Kap. 3, 26 Bemerkten besonders geeignet war, und auf dem Platz des Ephraimthores, der nach Analogie des Wasserthorplatzes nicht inner- sondern außerhalb der Mauer zu denken ist; vgl. übrigens zu Kap. 3, 8. — V. 17. **So machte sich die ganze Gemeinde Hütten und wohnte in Hütten.** Auffallen könnte es, daß die ganze Gemeinde jetzt in Nehemia's Zeit noch als **aus der Gefangenschaft zurückgekehrt** bezeichnet wird. Aber wahrscheinlich blieb der Gedanke an die Rückkehr auch in dieser späteren Zeit, indem ja einzelne Familien dieselbe immer noch fortsetzten, immer noch lebendig genug. Dazu kommt, daß sich die Gemeinde gerade durch das Hüttenbauen wahrscheinlich ebensosehr wie durch das Passah-Essen in Esr. 6, 21 als die zurückgekehrte bethätigte und von den im Exil Zurückgebliebenen unterschied. Die folgenden Worte: **Denn nicht hatten seit den Tagen Josua's, des Sohnes Nun, die Söhne Israels also gethan bis auf diesen Tag,** gehen nach dem Zusammenhang nicht auf die Feier des Laubhüttenfestes im allgemeinen: die ist uns von unserem Verfasser selbst schon nicht blos in Serubabels Zeit (vgl. Esr. 3, 4), sondern auch schon unter Salomo nach der Einweihung des salomonischen Tempels bezeugt, 2 Chron. 7, 9 (vgl. 1 Kön. 8, 65), — sondern auf die Feier durch Erbauung von Laubhütten. Obwohl diese Art der Feier eine natürliche Basis hatte, die sich durch Hüttenfeste bei den verschiedensten Völkern andeutete, obwohl es daher auch wohl in Israel nie ganz an den Laubhütten gefehlt haben wird, so kann man sich doch denken, daß viele in Israel, als sie unter Josua zu einem seßhaften Leben gelangt waren, das Bauen derselben als eine nicht durchaus mehr verbindliche und nicht überall durchzuführende Satzung ansahen, daß also die Einmüthigkeit, die jetzt die Feier charakterisirte, abhanden kam. — V. 18. Aber auch im Fest setzte man die Lektüre des Gesetzes noch fort, ja fand in ihr wahrscheinlich die würdigste Feier. **Und man las** u. s. w. Der Sing. וַיִּקְרָא beruht wohl darauf, daß besonders an Esra gedacht ist; indeß sind die anderen Lehrer als seine Gehülfen mitzuverstehen. Ausdrücklich vorgeschrieben war die Vorlesung des Gesetzes nur für die Laubhüttenfeier des je siebenten, d. i. des Sabbathjahrs, 5 Mos. 31, 10 f. Indeß war es in der ganzen Entwicklung Israels begründet, daß man sich jetzt an allen Fest- und Sabbathtagen überhaupt mit nichts so sehr wie mit dem Gesetz beschäftigte. Der Zusatz: **Und am achten Tage war Azereth,** s. v. a. Rasttag, dann nach üblich gewordenem Sprachgebrauch s. v. a. Schlußfest, zum Abschluß nicht blos des Laubhüttenfestes, sondern aller Jahresfeste (vgl. 3 Mos. 23, 36 und 4 Mos. 29, 35—38), will wohl andeuten, daß man auch am achten Tage noch Muße fand, das Gesetz zu hören. כַּמִּשְׁפָּט, dem Recht oder Gesetz entsprechend, ist beim Chronisten (vgl. z. B. 2 Chr. 4, 20) sehr gebräuchlich.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. 1. Daß die Gemeinde sich nicht mehr um einen angesehenen Propheten versammelte, um von ihm Gottes Wort und Willen zu vernehmen, daß sie statt dessen den Schriftgelehrten Esra bat, ihr das Gesetz vorzulesen, war ein Zeichen der Zeit, nämlich ein Beweis ihrer geistigen Abhängigkeit, ja Armuth, ein Beweis, daß man über die Zeit der urkräftigen, selbständigen und ihrer selbstgewissen Geistesregungen hinaus war, wenigstens an der Grenze derselben stand, daß auf das Zeitalter der Propheten das der Sofrim folgen sollte. Es schien, als ob man jetzt williger geworden sei, auf das Gesetz zu achten. Aber ob die Gesetzesbeobachtung unter solchen Umständen gründlicher oder wahrer werden würde, als sie sonst gewesen war, war noch fraglich. Wo sich das Bewußtsein von Gott und dem göttlichen Willen nicht mehr so urkräftig und daher nicht mehr so selbständig regte, daß sich hier oder da auch ein hinreichend begabtes prophetisches Organ dafür fand, welches sich der nöthigen Bezeugung zu erfreuen hatte, da konnte es leicht geschehen, daß man sich dem göttlichen Willen nicht innerlich, nicht nach seinem vollen Sinne, sondern äußerlich, unvollständig und daher denn auch mit Selbstverblendung unterordnete, so daß man es blos that, um dem Buchstaben zu genügen. Der Buchstabe tödtet, nur der Geist macht lebendig. Indeß konnte doch die Gemeinde, wenn nun einmal die Zeit ihrer Selbständigkeit und Ursprünglichkeit verronnen war, schwerlich etwas besseres thun, als sich an das geschriebene Wort halten, und daß sie wenigstens vorläufig noch ernster und innerlicher gerichtet war, erhellt daraus, daß das Gesetz an ihr jetzt noch zu Stande brachte, was es wirken sollte, nämlich eine Sündenerkenntniß, infolge deren man sich unter Gottes Strafen als wohlverdiente beugte, vgl. Kap. 9. Jedenfalls war es doch auch wieder ein sehr schönes Zeugniß für die Gemeinde, daß sie die Ruhe und Sicherheit, die sie durch die Vollendung des Mauerbaus gewonnen hatte, vor allem zu einer gottesdienstlichen Feier benutzen, diese aber am meisten durch Anhören des göttlichen Gesetzes vollziehen wollte. Es war als ob sie sich wie vorher durch das äußere Werk des Mauerbaus, so nun auch durch die innerliche Hingebung an Gottes Willen so recht als Gemeinde Gottes beweisen, oder als ob sie sich, nachdem sich Gott durch das Gelingenlassen des Mauerbaus so sichtlich zu ihr bekannt hatte, nun auch ihrerseits zu Gott bekennen wollte. Und kaum hätte das neu konstituirte Volk einen ehrwürdigeren, heiligeren Anblick darbieten können, als bei einer solchen einmüthigen Versammlung. — Herzfeld (Gesch. Isr's. II, 1, S. 34) findet, daß das Volk jetzt unter Esra's

und Nehemia's Leitung den ersten entscheidenden Schritt that, der es aus dem Hebräerthum ins Judenthum hinüberführte. Und mit Recht. Er bedauert, daß es in dieser so äußerst günstigen Zeit, in der so leicht eine höhere Stufe der Religion hätte erstiegen werden können, keinen Reformator gab, welcher statt der buchstäbelnden, zur Veräußerlichung führenden Richtung eine geistigere angebahnt hätte. Der hätte als ein treuer Jünger der früheren Propheten den Opferkultus bedeutend schmälern und umgestalten, hätte die Vorschriften des Pentateuch überhaupt, wenn auch im großen und ganzen für verbindlich erklären, so doch in einem freieren Sinne auffassen lehren, und außerdem die Hoffnung des „Deuterojeschaja" verwirklichen, nämlich das allgemeine, an keine Abkunft geknüpfte Priesterthum einführen müssen. Herzfeld meint, wahrscheinlich wäre dann der Judenheit das Christenthum erspart worden, — und er hofft, daß das moderne Judenthum nun nachholen wird, was dasjenige des Esra und Nehemia versäumt hat, — als ob nicht eben erst das Christenthum, und dies ganz allein den von ihm ersehnten Fortschritt möglich gemacht hätte. Eine Beschränkung oder gar Aufhebung des alten Opferwesens konnte es doch erst da geben, wo es zu einem vollgültigen großen, wahren Opfer kam, durch welches alle Schattenopfer überflüssig wurden. Der Buchstabe des Gesetzes konnte doch erst da seine verbindende Kraft verlieren, wo von dem Einen, der sich als Opfer darbrachte, von seiner Hingebung, seinem Gehorsam und seiner Liebe ein Geist ausging, der besser als der Gesetzesbuchstabe zum Gutesthun anleitete; das allgemeine Priesterthum konnte doch erst da eintreten, als sich wirklich alle zu Priestern erhoben, nämlich erlöst und zu Gott in ein unmittelbares Verhältniß versetzt fühlen durften. — Nicht der enge Anschluß an das geschriebene Gesetz an sich war der Fehler des Judenthums, sondern daß es sich in seiner Mehrzahl durch das Gesetz mehr und mehr statt zur Sündenerkenntniß, die es wirken sollte, zu dem graden Gegentheil derselben, zur pharisäischen Selbstgenugsamkeit führen ließ; nicht dies, daß es nicht schon in Esra's und Nehemia's Zeit den Fortschritt zu der ihm bestimmten Höhe vollzog, sondern daß es später infolge seiner Selbstgenugsamkeit den verwarf, durch welchen es jenen Fortschritt allein hätte vollziehen können. Und sein eigentlichstes jüdisches Gepräge hat das Judenthum doch noch nicht in Esra's und Nehemia's, auch nicht in der Makkabäerzeit, wie Herzfeld meint, obwohl ja dort schon deutlich genug die Anfänge dazu vorliegen, sondern erst in der durch den Gegensatz zum Christenthum bestimmten mischnischen und talmudischen Zeit empfangen.

2. In 5 Mos. 31, 10 lesen wir das Gebot, das Gesetz in großer Versammlung am Anfang des Sabbathjahres zu verlesen. Aber hier erst finden wir die Nachricht, daß man dies Gebot erfüllt hat. Es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß es sonst schon zuweilen erfüllt worden war. Indeß ist das Gesetzesstudium im einzelnen und allgemeinen von jetzt ab sicher viel eifriger betrieben worden als früher. Dazu trug aber nicht blos der ganze damalige Entwicklungsstandpunkt, namentlich das allmähliche Verstummen der höheren prophetischen Stimmen, die geistige Armuth und Abhängigkeit, sondern auch die Drangsal des Exils und die noch immer andauernde traurige politische Lage bei. Es bewährte sich schon hier, daß die Anfechtung aufs Wort merken lehrt, und auch aus diesem Grunde erscheint der Drang, sich Gesetzeskenntniß zu verschaffen, als ein guter und wahrer Fortschritt, der von Gott wirklich gewollt war und auf seiner eigenen, weisen Veranstaltung beruhte. Es ist in dieser Beziehung sehr beachtenswerth, daß nicht Esra, auch nicht Nehemia die Anregung zur Vorlesung des Gesetzes gab, sondern daß das Volk von selber und zwar sehr einmüthig darnach verlangte, daß es Esra geradezu bat, das Gesetzbuch Mose's herbeizubringen.

Zu V. 1—8. 1. Die damalige Gemeinde erscheint in mehreren Beziehungen als eine, die es mit ihrem Gottesdienst treu und ernst meint, und für alle Zeiten mustergültig ist. Sie ist weit davon entfernt, sich rein passiv zu verhalten und etwa zu warten, bis Esra oder Nehemia sie zum Anhören des Gesetzes einladen werde; sie greift zur rechten Zeit bestimmend ein. Sie bittet um Belehrung, aber sie beansprucht keineswegs, daß die Lehrer ihre Unterweisung nach ihren Wünschen einrichten. Wie die, welche die wahren Propheten den falschen vorzogen, will auch sie nichts anderes als Gottes Wort und Willen wissen, will es ertragen, daß sie von demselben gerichtet und gestraft wird; sie will eine unbeugsame, aber wahrhaft zuverlässige Norm haben. Sie läßt sich daher auch ebensogut, wie von Esra selbst, von anderen Lehrern unterweisen, zieht also das Menschliche an denselben wenig oder gar nicht in Betracht, legt auf das Göttliche, das sie ihr vermitteln, das Hauptgewicht. Sie begnügt sich dann aber auch nicht damit, Gottes Wort zu hören, sondern benutzt es, wozu es ihr gegeben wird; sie stellt sich in den Spiegel desselben und läßt sich wegen ihrer Beschaffenheit bußfertig mit Traurigkeit erfüllen. Uebrigens ist in ihr auch jedem Stande sein Ansehen und Einfluß so gesichert, wie es in einer gut verfaßten Gemeinde der Fall sein muß. Obwohl es, wie schon gesagt, an der rechten Selbstbethätigung des Ganzen nicht fehlt, so vollzieht sich dieselbe doch besonders durch die Vertreter desselben, die Leviten. Darüber gibt es Lehrer, die, was ihre Lehre betrifft, von der Gemeinde völlig unabhängig, nur der allgemein anerkannten Autorität des göttlichen Wortes untergeordnet sind. Darüber stehen dann wieder Nehemia und Esra, Nehemia als Repräsentant der weltlichen Obrigkeit, Esra als derjenige des geistlichen Regiments, und beide in einem solchen Verhältniß sowohl zueinander als auch zur Gemeinde, daß niemandes Recht gekränkt, sondern der Einfluß eines jeden gewahrt und gepflegt wird. Nehemia, der weltliche Landpfleger, greift (V. 9) ohne Bedenken mit ein, wenn auch in Uebereinstim-

mung mit Esra und mit den levitischen Lehrern und bestimmt auch seinerseits die Art, wie die Gemeinde den Tag feiern soll. Das kommt daher, daß die Gemeinde, deren Haupt er ist, durchweg denselben Gott und dasselbe Gotteswort anerkennt wie er, und zwar in einer Weise, daß das, was er auf Grund des göttlichen Worts verlangt, von keinem als ein ungebührlicher Zwang, sondern als Gottes eigener Wille empfunden und geehrt wird. In Gemeinden oder Kirchen, in denen Gottes Wort nicht mehr allgemein anerkannt wird, kann die weltliche Obrigkeit auch nicht mehr mit ihrer Macht die darauf ruhenden Ordnungen aufrecht erhalten. Sie muß diese Ordnungen, wenn sie für viele, vielleicht gerade für die eigentlichen Träger des Zeitgeistes ein unerträglicher Zwang geworden sind, ihrerseits fallen lassen; ihre Aufrechterhaltung muß sie den Treugebliebenen anheimgeben. Aber sie würde den letzteren, statt ihnen behülflich zu sein, unverzeihliche Gewalt anthun, ja würde sie hindern, sich eine eigenthümliche, ihnen gebührende Daseinsform zu schaffen, d. h. überhaupt zu existiren, wenn sie sie zwänge, die Abtrünnigen noch ferner als ihre Glieder unter sich zu dulden, und wohl gar die geistliche Behörde, mit der sie zum Guten hätte zusammen wirken sollen, dahin entwürdigte und korrumpirte, daß sie ihr zu diesem bösen Werke, das ein wahres Sanballatswerk wäre, hülfe. — 2. Wie die Gemeinde selbst, trägt auch schon ihr Gottesdienst die hauptsächlichsten Züge, die ihm bei normaler Beschaffenheit eigen sein müssen, an sich. Da ist von Seiten der Gemeinde ein wahres Verlangen nicht blos nach irgend welcher Beschäftigung mit Gottes Wort, sondern nach einer gemeinsamen, öffentlichen Unterweisung in demselben durch anerkannte Lehrer. Da ist in äußerlicher Beziehung eine Wohlordnung, vermöge deren Esra ungestört und vernehmlich zu möglichst vielen reden kann, die verschiedenen Theile des Volkes aber besondere Gruppen bilden, in denen die Lehrer im einzelnen thätig zu sein vermögen. Da sind aber auch die verschiedenen Elemente, aus welchen sich ein solcher Gottesdienst zusammensetzen muß, voran von Seiten des Lehrers ein Preis Gottes, unter dessen Wort und Willen man sich stellen will, von Seiten der Gemeinde ein einstimmendes Bekenntniß, dann das göttliche Wort selbst und die Erklärung und Anwendung desselben, zuletzt aber auch eine Beugung unter dasselbe von Seiten der Gemeinde, mit der sich wahrscheinlich Gebet, vielleicht auch Fürbitte verbunden hat, und zuletzt doch auch wieder eine Feier, die den eigentlichsten Zweck des Ganzen, dem Preise des Herrn als des Heiligen und Herrlichen zu dienen, aufrecht erhält.

Zu V. 9—12. Die Folge jedes rechten Gottesdienstes und jeder ernsten Beschäftigung mit Gottes Wort muß die sein, daß unser Blick auf uns selber hingerichtet, daß unser Herz demnach mit Betrübniß über unsre Sünde und Noth, auch mit dem ernsten Streben, über dieselbe hinauszukommen, erfüllt wird. Aber wenn anders wir einen Tag rechten Gottesdienstes feiern wollen, dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Zuletzt muß sich der Blick doch immer wieder zu Gott und all seinen Heilserweisungen erheben, ja in ihm und seiner Fülle muß er recht eigentlich ruhen. Und werden wir im Blick auf uns betrübt, so müssen wir im Blick auf ihn um so höher erfreut und erhoben werden. Je dunkler der Grund ist, an den er seine Gnade gewandt hat, desto heller leuchtet das Licht derselben. Daß wir ihrer so unwerth sind, bildet dann den mächtigen, unwiderstehlichen Stachel, der uns treibt, die Kraft seines Geistes immer tiefer in uns eindringen und uns dadurch immer mehr erneuern zu lassen. Und je mehr dies der Fall ist, destomehr wird der Tag des Herrn zu einem Friedens- und Freudentag, zu einem rechten Anfang des ewigen Sabbatismos. — Zu V. 10. Köstlich ist die Mahnung: gehet hin und esset das Fette u. s. w., aber noch köstlicher das Wort: denn die Freude am Herrn ist eure Feste (Luth.: Stärke). Es liegt darin, daß die Frommm auch dann, wenn sie gar traurig sein möchtm, immer noch Ursach genug haben, fröhlich und selig im Herrn zu sein, und Mittel genug, auch andere an ihrer Freude theilnehmen zu lassen, sie tröstind und beglückend. Diese Ursach und diese Mittel inden sich für sie in alle dem, was sie in und an dem Herrn haben. Es liegt darin aber auch, daß ihnen ein solch fröhlicher Aufschwung immer wieder zu einer heiligen Pflicht wird, — sie können ohnedem einen Tag, der dem Herrn heilig ist, und im Grunde sind ihm alle Tage heilig, nicht würdig begehen und den Herrn nicht so, wie es ihm gebührt, preisen, — und besonders, daß ihnen ein solcher Aufschwung außerordentlich heilsam, ja unerläßlich nöthig ist. Die Freude am Herrn ist ihre Stärke; ob sonst auch nichts, so macht doch der Herr ihnen Freude und das erhebt sie, macht sie in den schwierigsten Lagen getrost, macht sie einer ganzen Welt gegenüber stark.

Zu V. 13—18. Die Lektüre des Gesetzes führt zur Feier des Laubhüttenfestes und diese wieder zur Lektüre des Gesetzes; d. h. Gottes Wille, wie er sich schon im Gesetz ausgesprochen hat, ist es, daß seine Gemeinde auch ihre Feste feiern und ihre Höhenpunkte haben soll, auf denen sie sich über die Welt und das weltliche Sichjagen und Plagen erhebt, das aber nur, damit sie da im Frieden ihres Gottes ruhe, d. h. sich immer tiefer in Gottes Willen versenke und zur Ausrichtung desselben immer freudiger werde. Obwohl das Gesetz darüber, wie die Gemeinde ihre Sabbathe und Festtage hinbringen sollte, wenig oder nichts vorgeschrieben hatte, sind dieselben doch, wie aus unserer Stelle zu ersehen, wie von selber die Zeiten, an denen man sich vorzugsweise mit Gottes Wort beschäftigte, geworden, wie denn schon Philo wenigstens den Sabbath einen Tag heiliger Meditation nennt, und das N. T. in Apostg. 13, 15 und 15, 21 denselben als eine der Betrachtung des göttlichen Wortes gewidmete Zeit bezeugt. „Nach dieser guten Gewohnheit", sagt Starke zu unsr. St., „haben auch die Apostel geordnet,

daß die Heilige Schrift in den Versammlungen der Christen fleißig gelesen und ausgelegt würde, 1 Kor. 11, 4; 14, 3 f." So eben sind die sabbathlichen Tage zu Perlen geworden, die das ganze Leben verschönern, zu Quellen des Friedens, der Freude und jeglichen Segens. So hat es sich hier bewährt, daß das Leben der Frommen immerdar von Heiligung zu Gnade, und von Gnade zu Heiligung fortschreitet. — Das Bauen der Hütten, wie es im Gesetz verordnet war, hatte einen tieferen Sinn. Es sollte dadurch der Drang, aus der alltäglichen Lebensweise, aus all den niederen Sorgen und Kümmernissen in andere, bessere Verhältnisse, sozusagen in eine neue schönere Welt einzukehren, ein Drang, der zu jeder Zeit vorhanden und besonders heutzutage wieder groß genug ist, befriedigt werden. Die schönere Welt aber sollte für die Kinder Israel die höhere sein. Mit ihrem schattigen Grün und mit den edlen Früchten, die nach den Rabbinen mit angehängt wurden, sollten die Hütten von Gottes großer Güte und Freundlichkeit zeugen, die so gern und so reichlich erquickt, sollten sie also eine Beziehung zum Himmel haben, wie sie denn nach den Rabbinen oben offen sein, also den Blick nach oben freilassen sollten. Wenn sie nach 3 Mos. 23, 43 daran erinnern sollten, daß der Herr sein Volk einst in der Wüste in Hütten wohnen gemacht hatte, so heißt hier das „in Hütten" nicht einfach s. v. a. in Zelten; sondern es wird dadurch angedeutet, daß Gott schon damals immer die armen Wanderzelte in liebliche Hütten, wie sie in den Oasen aufgeschlagen werden konnten, verwandelt hatte, und daran sollte Israel je und je gedenken, damit es auf der Grundlage der Erhaltung und Erquickung in der Wüste Gottes Wohlthaten in Kanaan um so richtiger würdigen lernte, vergl. 5 Mos. 8. So erhellt dann aber, daß die Feier des Laubhüttenfestes auch den Christen noch geboten oder vielmehr gewährt ist, ja daß sie sich durch das ganze Christenleben fortsetzen, und sich zuletzt in der Ewigkeit, wenn die ganze große Wüstenreise des Erdenlebens vorüber sein wird, nur vollenden soll.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—12. Der Festtag der Gemeinde des Herrn. 1) Seine Veranlassung — die äußerliche liegt in der Zeit, es ist der siebente Monat; die eigentliche in den Erweisungen Gottes, indem er die Existenz der Gemeinde der Welt gegenüber sichert, ihre Stadt befestigt u. s. w. — 2) Seine Feier, — die Gemeinde Gottes zeigt eine Begierde nach Gottes Wort, handhabt dasselbe in guter Ordnung, hört es andächtig an. — 3) Sein Segen, — Traurigkeit, die in Freude verwandelt wird. — Oder: Die immer bleibenden Bestandtheile des rechten Gottesdienstes. 1) Von Seiten der Gemeinde: Hunger nach dem Worte Gottes. 2) Von Seiten der Lehrer: die rechte Handhabung des Wortes Gottes, — Einleitung durch Lobpreis Gottes, der das beistimmende Bekenntniß der Gemeinde erweckt, Mittheilung des göttlichen Wortes, Erklärung und Anwendung desselben. — 3) Auf Seiten beider die Hingebung an Gottes Wort und Wesen. — Beda V.: Rogaverunt ipsi pontificem suum, ut allato libro mandata sibi legis, quae agere debeant, replicaret, ut cum civitate aedificata, operis quoque placiti Deo structura consurgeret, ne sicut antea propter negligentiam religionis, civitatis etiam ruina sequeretur. — Starke: Auch das gemeine Volk soll darauf bedacht sein, daß es Gottes Wort lauter und rein haben möge. — Junge Leute soll man von ihrer Kindheit an zum Anhören des göttlichen Worts anhalten, auf daß sie Gott fürchten lernen. — Haben im Alten Testament alle ohne Unterschied das Gesetz anhören und für sich daheim lesen dürfen, wie sehr unverantwortlich ist es demnach, wenn man im Papstthum solches dem Volk nicht verstatten will. — Zuhörer sollen nicht müde und ungeduldig werden, wenn gleich die Predigt etwas lange währet. — Im Lobe Gottes besteht das vornehmste Stück des Gottesdienstes und darin kommt man dem Dienst der Gott lobenden Engel gleich. — Das Absingen der Kollekten, Gebete und Danksagungen soll in einer verständlichen Sprache geschehen, damit die Zuhörer es verstehen und mit Amen beantworten können. — Das Amen in öffentlicher Versammlung soll fein von allen und jedem gesungen werden. — Ob man wohl die Knie des Herzens vor Gott insonderheit beugen soll, so ist es doch billig, daß man auch in äußerlichen Geberden seine Demuth gegen Gott bezeuge. — Prediger müssen bei Verrichtung des Gottesdienstes des Gebetes nicht vergessen. — Wenn Lehrer öffentlich niederknien und zu Gott beten, so sollen die Zuhörer billig mit ihnen auf die Knie fallen. — Lehrer sollen in Erklärung des Wortes Gottes sich der Deutlichkeit befleißigen. — Wenn uns Gott einen fröhlichen Tag schenket, soll man der Armen nicht vergessen.

Ueber V. 10. Freuet euch in dem Herrn allewege! Das ist 1) möglich, — denn in der Gemeinschaft mit dem Herrn haben wir Trost, Verheißung, Hülfe, Erquickung u. s. w. trotz aller Drangsale und Schwierigkeiten auf Erden; — 2) nöthig, — denn jeder Tag ist dem Herrn heilig und unser Wandel muß immerdar den Herrn ehren; — 3) heilsam, — denn die Freude am Herrn ist unsere Stärke, setzt uns in den Stand, geduldig auszuharren, macht uns geschickt und bewahrt uns vor jeder Verirrung. Oder: Die Freude am Herrn ist unsere Stärke; denn 1) an uns selbst sind wir schwach und unverzagt, — 2) in der Fülle des Herrn ist Gnade um Gnade; 3) gerade die Freude am Herrn ist geeignet, uns alles das, was mit Stärke gemeint ist, zukommen zu lassen. Mit dem Gebete: erfreue mich mit deiner Hülfe und meine Freude an dir sei meine Stärke! vermag man jeden Tag aufs neue, man stehe vor welcher Aufgabe man wolle, Trost und Freudigkeit zu gewinnen.

Ueber V. 13—18. Das Freudenfest der Gemeinde: 1) Seine Grundlage, — die göttliche Ordnung, Gott will, daß die Gemeinde Feste feiere; 2) seine Gestalt, — es stellt sich auch äußerlich dar, im Alten Testament durch Hütten, die ihre Bedeutung haben; im Neuen Testament durch andere Gebräuche, die nicht weniger sinnvoll sind; 3) seine Wirkung, — Hingebung an Gottes Wort und Willen und demnach eine Verklärung des ganzen Lebens. — Starke: Christen haben in der Welt

keine bleibende Stätte und ihr Leben ist nichtig und flüchtig. Wohl ihnen, wenn sie dahin trachten, daß sie in den ewigen Hütten wohnen mögen, Hebr. 13, 14. — Wie die Juden ihre Feier- und Festtage gehabt, also auch wir Christen, doch mit dem Vorbehalt christlicher Freiheit, Kolosf. 2, 16. — Die Uebung der rechten Religion macht ein ruhiges Herz und freudiges Gewissen; aber falsche Gottesdienste machen viel verdrießliche Mühe und martern die Gewissen, 1 Kön. 18, 28.

B. Gemeinsames Gebet um Erlösung (Kap. 9, 1—37).

I. Die Vorbereitung dazu (V. 1—4).

1 Und am vierundzwanzigsten Tage in diesem Monat versammelten sich die Kinder Israel,
2 indem sie fasteten und Säcke anhatten und Erde darüber. *Und der Same Israels hatte sich
abgesondert von allen Fremdlingen, und sie standen und bekannten ihre Sünden und die Miſſe-
3 thaten ihrer Väter; *und erhoben sich auf ihrem Platze und lasen in dem Buch des Gesetzes
des Herrn, ihres Gottes, einen viertel Tag, und einen anderen viertel Tag bekannten sie und
4 beteten an den Herrn, ihren Gott. *Es erhoben sich aber auf der Erhöhung der Leviten Josua
und Bani, Kadmiel, Schebanjah, Bunni, Scherebjah, Bani und Kenani und schrien mit
lauter Stimme zu dem Herrn, ihrem Gott.

II. Das Gebet selber; zuerst die Bundestreue des Herrn bei der Erlösung aus Egypten (V. 5—15).

5 Und die Leviten Josua und Kadmiel, Bani, Haschabnejah, Scherebjah, Hodijjah, Sche-
banjah, Petahjah sprachen: »Wohlauf, preiset den Herrn, euren Gott, von Ewigkeit zu Ewig-
keit; und man preise deinen herrlichen Namen, der da erhaben ist über allen Preis und Lobgesang.
6 *Du bist der Herr allein, du hast den Himmel, den Himmel der Himmel und all ihr Heer
gemacht, die Erde und alles, was darauf ist, die Meere und alles, was darinnen ist, und du
7 erhältst es lebendig alles, und das Heer des Himmels betet dich an. *Du bist Gott der Herr,
der du Abraham erwählet und ihn ausgeführt hast aus Ur in Chaldäa und hast seinen Namen
8 Abraham genannt, *und sein Herz fest erfunden vor dir und mit ihm den Bund gemacht, zu
geben das Land des Kananiters, Hethiters, Ammoriters, Pheresiters, Jebusiters, Girgasi-
9 ters, es zu geben seinem Samen, und hast deine Worte aufgerichtet, weil du gerecht bist. *Und
hast das Elend unserer Väter in Egypten gesehen und ihr Geschrei am Schilfmeer gehört,
10 *und Zeichen und Wunder an Pharao und an all seinen Knechten und an allem Volk seines
Landes gethan; denn du erkanntest, daß sie übermüthig gegen sie handelten, und machtest dir
11 einen Namen, wie es jetzt offenbar ist. *Und spaltetest das Meer vor ihnen, daß sie mitten
im Meere im Trocknen gingen, ihre Verfolger aber warfst du in die Tiefen, wie Steine in
12 starke Wasser. *Und führtest sie durch eine Wolkensäule des Tages und durch eine Feuersäule
13 des Nachts, ihnen zu erleuchten den Weg, auf dem sie hinzogen. *Und auf den Sinai-Berg
stiegst du herab und redetest mit ihnen vom Himmel und gabst ihnen vollkommene Rechte und
14 wahrhaftige Gesetze, gute Satzungen und Gebote. *Und thatest deinen heiligen Sabbath ihnen
kund, und Gebote und Satzungen und Gesetz botest du ihnen durch Mose, deinen Knecht.
15 *Und Brod vom Himmel gabst du ihnen gegen ihren Hunger, und Wasser aus dem Fels ließest
du ihnen herausquellen gegen ihren Durst und spracheſt zu ihnen, daß sie kämen und das Land
einnähmen, darüber du deine Hand erhoben hattest, es ihnen zu geben.

III. Die Bundesgnade des Herrn vor und bei der Eingabe Kanaans (V. 16—25).

16 Aber sie, nämlich unsere Väter, handelten übermüthig und machten hart ihren Nacken
17 und hörten nicht auf deine Gebote, *ja weigerten sich zu hören und gedachten nicht deiner
Wunder, welche du an ihnen gethan hattest, und machten hart ihren Nacken und warfen ein
Haupt auf, zurückzukehren in ihre Knechtschaft durch ihre Empörung. Aber du bist ein Gott
von vieler Vergebung, gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Huld, und du ver-
18 ließest sie nicht. *Auch trotzdem, daß sie sich ein gegossenes Kalb machten und sprachen: Das
19 ist dein Gott, der dich aus Egyptenland geführet hat, und große Lästerungen anrichteten, *ver-
ließest du nach deiner großen Barmherzigkeit sie nicht in der Wüste; die Wolkensäule wich nicht
von ihnen am Tage, sie zu führen auf dem Wege, und die Feuersäule nicht bei Nacht, zu
20 erleuchten ihnen den Weg, darauf sie hinzogen. *Aber deinen guten Geist gabst du ihnen, sie
zu unterweisen, und dein Manna versagtest du nicht ihrem Munde, und Wasser gabst du ihnen

gegen ihren Durst. *Ja vierzig Jahre erhieltest du sie in der Wüste, sie hatten nicht Mangel, 21
ihre Kleider veralteten nicht und ihre Füße wurden nicht bloß; *und gabst ihnen Königreiche 22
und Völker ein und vertheiltest dieselben bis zum Ende, daß sie einnahmen das Land Sihons,
das Land des Königs von Hesbon und das Land Ogs, des Königs von Basan. *Und ihre 23
Söhne mehrtest du wie die Sterne des Himmels und brachtest sie in das Land, wovon du
ihren Vätern geredet hattest, daß sie einziehen und es einnehmen sollten. *Und die Söhne 24
zogen ein und nahmen das Land ein, und du demüthigtest vor ihnen die Bewohner des Landes,
die Kananiter, und gabst sie in ihre Hand, sowohl ihre Könige als auch die Völker des Lan-
des, daß sie thäten an ihnen nach ihrem Belieben. *Und sie gewannen feste Städte und ein 25
fettes Land und nahmen Häuser ein voll allerlei Güter, ausgehauene Brunnen, Weinberge
und Oelgärten und Bäume, davon man ißt, in Menge und aßen und wurden satt und fett
und vergnügten sich durch deine große Güte.

IV. Gottes Bundesgnade in der Folgezeit (V. 26—31).

Aber sie waren widerspenstig und empörten sich wider dich und warfen dein Gesetz hinter 26
ihren Rücken, ja erwürgten deine Propheten, die wider sie Zeugniß ablegten, daß sie sie zu
dir zurückführten, und richteten große Lästerungen an. *So gabst du sie hin in die Hand 27
ihrer Dränger, und sie bedrängten sie, und zur Zeit ihrer Drangsal schrien sie zu dir, und du
hörtest vom Himmel und nach deiner großen Barmherzigkeit gabst du ihnen Heilande, die sie
retteten aus ihrer Dränger Hand. *Wenn sie aber zur Ruhe kamen, gingen sie wieder daran, 28
Böses zu thun vor dir; so überließest du sie der Hand ihrer Feinde, daß sie über sie herrschten,
und sie kehrten um und schrien zu dir, und du hörtest vom Himmel und retteteſt sie nach deiner
Barmherzigkeit viele Male. *Und du bezeugtest ihnen, daß du sie zu deinem Gesetz bekehr- 29
test, aber sie handelten übermüthig und hörten nicht auf deine Gebote und sündigten an
deinen Rechten, in denen der Mensch, wenn er sie thut, Leben hat; und zeigten eine wider-
spenstige Schulter, ja machten ihren Nacken hart und hörten nicht. *Und du ließest über ihnen 30
viele Jahre vergehen und gabst ihnen Zeugniß durch deinen Geist, mittelst deiner Propheten,
aber sie merkten nicht auf; so gabst du sie hin in die Hand der Völker der Länder. *Aber nach 31
deiner großen Barmherzigkeit hast du ihnen nicht Garaus gemacht und sie nicht verlassen; denn
ein Gott, gnädig und barmherzig, bist du.

V. Bitte um neue Gnade (V. 32—37).

Und nun, unser Gott, du großer, gewaltiger und furchtbarer Gott, der den Bund und 32
die Huld hält, nicht sei gering vor dir all das Elend, das uns getroffen hat, unsere Könige,
unsere Fürsten und unsere Priester und Propheten und Väter und dein ganzes Volk, von den
Tagen der Könige von Assur bis auf diesen Tag. *Du bist ja gerecht trotz allem, das über 33
uns gekommen ist, denn Wahrheit hast du gethan, wir aber haben gottlos gehandelt. *Und 34
unsere Könige, unsere Fürsten, Priester und Väter haben dein Gesetz nicht ausgerichtet und
nicht geachtet auf deine Gebote, noch auf deine Zeugnisse, die du ihnen bezeugt hast. *Und 35
sie haben dir in ihrem Königreich und in deinem großen Gute, welches du ihnen eingegeben,
und in dem weiten und fetten Lande, welches du in ihre Gewalt gebracht, nicht gedient und
haben sich von ihren bösen Werken nicht bekehrt. *Siehe, wir sind heute Knechte, und das 36
Land, welches du unseren Vätern gegeben hast, daß sie seine Frucht und sein Gut genössen,
siehe, wir sind Knechte darauf. *Und sein Ertrag mehret sich für die Könige, welche du über 37
uns gesetzt hast für unsere Sünden, und über unsere Leiber und über unser Vieh herrschen
sie nach ihrem Belieben; in großer Drangsal sind wir.

Exegetische Erläuterungen.

Je mehr sich die Gemeinde ihrer Bestimmung und Idee bewußt wurde, wie das bei der Beschäftigung mit dem göttlichen Gesetze immer mehr der Fall sein mußte, desto drückender wurde für sie die Lage, in der sie sich befand. An das Laubhüttenfest schloß sich daher ein Bettag an, an welchem sie, um Hülfe flehend, Gottes Bundesgnade in Anspruch nahm und zugleich ihren Bund mit ihm erneuerte. In V. 1—4 die Vorbereitung. V. 1. **Am vierundzwanzigsten Tage versammelten sich die Kinder Israel von neuem.** Auf den zweiundzwanzigsten war die Azereth gefallen, die man ritual beobachtet hatte (Kap. 8, 18); den dreiundzwanzigsten hatte man also dazwischen vergehen lassen, um den Bettag als solchen von dem Freudenfest deutlich abzusondern. **Indem sie fasteten und Säcke anhatten**

u. s. w., s. v. a. mit den Zeichen tiefer Trauer, vergleiche in Betreff der Säcke Joel 1, 8. Mit der Erde auf ihnen ist der Staub gemeint, den sie sich auf ihre Häupter gestreut hatten, vergl. 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; Hiob 2, 12 u. a. Ihre Trauer bezog sich auf ihre und ihrer Väter Sünden und kam als die Bedingung, unter der allein sie auf Gottes Gnade hoffen durften, in Betracht. — V. 2. **Und es hatte sich der Same Israels von allen Söhnen der Fremde abgesondert,** nicht: und es ward abgesondert, als handelte es sich blos um einen Ausschluß der Fremden von der Versammlung (Berth.), sondern nach der Art, wie dies Wort gebraucht zu werden pflegt: es sagte sich los oder vielmehr, da hier offenbar die schon vorher gelegte Grundlage für das folgende bußfertige Bekennen angegeben wird, es hatte sich losgesagt und zwar von heidnischem Wesen durch ernstliche Anerkennung des mosaischen Gesetzes, vgl. Kap. 10, 29. **Und sie standen und bekannten ihre Sünden und die Missethaten ihrer Väter.** Im Folgenden reden sie eigentlich blos von den Missethaten ihrer Väter. Aber um so beachtenswerther ist es, daß hier ihre eigenen Sünden sogar voran stehen. Es erhellt daraus, daß sie in ihren Vätern, mit denen sie sich durchaus eins wußten, sich selbst anklagen wollten. וַיִּתְוַדּוּ wie in Kap. 1, 6. — V. 3. **Und sie standen auf auf ihrem Platze,** nicht: sie blieben stehen oder harrten aus (Berth., Keil), was gegen die Wortbedeutung ist, sondern: sie standen auf, obwohl an ihrem Platze verharrend, und blieben aufrecht während der Verlesung des Gesetzes, vgl. Kap. 8, 5. Es handelt sich zunächst nicht um die Gesammtheit, von der schon im vorigen Verse gesagt war, daß sie stand, sondern speziell um diejenigen, welche vorzulesen hatten. Mit denen aber lasen die übrigen gewissermaßen mit, indem sie sie vorlesen hörten. Sie vertieften sich voran in das Gesetz, obwohl sie doch eigentlich einen Bettag halten wollten, theils weil sie, wie das in der späteren Zeit immer mehr der Fall war, die Beschäftigung mit dem Gesetz für das Allernöthigste, vielleicht auch schon für etwas Verdienstliches hielten, theils weil sie dadurch die Sündenerkenntniß, die ihnen offenbar als conditio sine qua non galt, am besten verallgemeinern und vertiefen konnten. Sie brachten damit das erste Viertel des Tages, d. i. gegen drei Stunden hin. Mit dem Bekennen und Anbeten ist das alsbald in V. 4—37 näher beschriebene Gebet gemeint. Der 4. Vers: **Und es erhoben sich auf der Erhöhung der Leviten Josua und Bani u. s. w. und schrien,** deutet ein einleitendes Gebet um Erhörung an. Der Sinn ist: sie schrien zu Gott, daß er das folgende Gebet gnädig annehmen wolle. Den Umstand, daß von den acht Namen in V. 4, in V. 5 nur fünf wiederkehren: Josua, Bani, Kadmiel, Schebanjah und Scherebjah, daß statt des zweiten Bani, statt Bunni und Kenani, in V. 5 Haschabnejah, Hodijjah und Petahjah genannt werden, kann man theils aus Schreibfehlern erklären, die sich gerade bei Namen sehr leicht einschleichen mochten, (es fällt jedenfalls auf, daß in V. 4 die beiden Bani's nicht durch eine nähere Bezeichnung voneinander geschieden werden, und daß nach Kap. 10, 10; 12, 8 u. a. statt Bunni: Binnui, nach Kap. 10, 11 für Kenani Hanan zu lesen scheint), theils daraus, daß dieselben Männer das einmal nach ihrer Familie, das andere Mal mit ihrem Eigennamen genannt sind; denn Josua, Kadmiel und Bunni (Binnui) u. s. w. sind bekannte Familiennamen, nach Kap. 3, 9. 17; 10, 10 ff.; 12, 8. 24 und Esr. 2, 40 (Neh. 7, 43). Die Sept. haben in V. 4 Bani, Bunni und Bani als בָּנִי und בָּנִי gelesen, haben also hier nur fünf Namen behalten und in V. 5 außer Josua und Kadmiel alle übrigen getilgt, geben dadurch aber keine haltbare Vermuthung an die Hand. Wie es für so viele Männer möglich gewesen ist, das folgende Gebet zugleich zu sprechen, läßt sich nicht bestimmt ausmachen. Allenfalls ließe sich denken, daß sie dasselbe schon im voraus vereinbart und auswendig gelernt hatten, wie ja die so ähnlichen Psalme 105, 106 und 107 ohne Zweifel oft aus dem Gedächtniß von vielen gesprochen oder gesungen worden sind. Sonst könnte man aber auch annehmen, daß der eine für die andern das Wort geführt, und daß die andern etwa wiederholend hier oder da mit eingestimmt haben. Von dieser Annahme aus haben die Sept. vor V. 6 eingeschaltet: καὶ εἶπεν Ἔσδρας, was aber jedenfalls nicht erst vor V. 6, sondern schon in V. 5 nach der Aufzählung der Namen hinzuzudenken wäre, indem das Gebet schon hier beginnt.

V. 5—15. Das Gebet, das man mit Unrecht als ein Sündenbekenntniß bezeichnet, das der Sünde zwar vielfach, aber nur deshalb gedenkt, um zu zeigen, daß der Herr trotz ihrer immer wieder gnädig gewesen ist, und um ihn auch jetzt trotz der Sünde um Gnade anzuflehen, hebt mit der Aufforderung, den Herrn zu preisen an und begründet dieselbe dann durch die ganze Geschichte Israels, die hier als eine Geschichte wunderbarer Huld und Erbarmung angezogen wird. Vor allem wird dabei die Bundesgnade des Herrn ins Auge gefaßt, die das Volk immer aufs neue aus großem Elend und zwar trotz seiner Sünde erlöset hat, — und das deshalb, weil den Betenden alles daran liegt, daß sich diese Bundesgnade auch jetzt wieder bewähre, und zwar auch jetzt noch trotz großer und schwerer Sünde. Speziell ist es die Gnade, wie sie sich in Beziehung auf das Land Kanaan erwiesen hat, worauf sie immer wieder zurückkommen, — dies deshalb, weil die volle Wiedererlangung dieses Landes ihres Herzens eigentlichster Wunsch ist. Es ist eine dreifache That dieser Bundesgnade, die sie preisen: 1) daß sie, nachdem sie den Bund mit Abraham aufgerichtet hatte, das Volk aus Egypten befreite und bis nach Kanaan brachte (V. 6—15); 2) daß sie dasselbe in der Wüste trotz seiner Untreue und Widerspenstigkeit erhielt, in Kanaan einführte und dort beglückte (V. 16—25); 3) daß sie es endlich in Kanaan wegen neuer Untreue und Widerspenstigkeit zwar züchtigte, aber im Falle der

Besserung immer wieder annahm und lange im Lande erhielt, es schließlich aber, weil es sich nicht mehr züchtigen ließ, zwar den Heiden preisgab, jedoch nicht völlig vernichtete und keineswegs wirklich verließ (V. 26—31). An diese Darlegung schließt sich dann, durch alles Vorhergehende gut vorbereitet, die Bitte an, die sich freilich nur schüchtern andeutet, daß der Herr auch jetzt wieder Gnade vor Recht ergehen und die von ihm verhängte Knechtschaft endlich völlig beseitigen wolle (V. 32 bis 37). — **Wohlauf, preiset den Herrn, euren Gott,** diese Forderung ist selber schon Preis, ist der Anfang des Gebets, ähnlich wie הוֹדוּ und הַלְלוּיָהּ zu Anfang der Psalmen; es ist sachlich s. v. a. zu preisen oder preiswürdig ist der Herr. Der Zusatz: **von Ewigkeit zu Ewigkeit,** gehört sicher nicht zu: „Jehovah, euer Gott", als Bezeichnung der Ewigkeit Gottes, nach Ps. 90, 2, sondern zu: Preiset, vgl. 1 Chron. 16, 36; Ps. 41, 14. Die Forderung richtet sich an die Gemeinde aller Zeiten, und die Voraussetzung ist, daß der Herr ewiglich Preis verdient. Aus dem Umstande, daß das Gebet hier schon beginnt, erklärt es sich, daß sich die Anrede im Folgenden sogleich an den Herrn selber richtet: **Und preisen mögen sie** (müssen sie) **deinen herrlichen Namen und der erhaben ist über allen Preis** u. s. w. וּמְרוֹמַם ist eine zweite nähere Bestimmung zu שֵׁם: s. v. a. und den erhabenen oder auch: und zwar als einen erhabenen. Das Partiz. Polal von רוּם kommt nur hier vor, entspricht aber der Art, wie das Polal gebraucht wird. V. 6 zur Begründung der Aufforderung, den Herrn zu preisen, bezeichnet das Gebet den Herrn zunächst als Schöpfer (V. 6), dann als den, der sich Abraham erwählt (V. 7), zuletzt als den, der mit Abraham einen Bund in Beziehung auf das Land Kanaan gemacht hat. Jedenfalls will es in V. 6 an die ganze Größe des Herrn erinnern, sei es nun, um die Tiefe seiner Herablassung zu dem einen Abraham desto wunderbarer und preiswürdiger erscheinen zu lassen, sei es, um Gottes Kraft und Macht anzudeuten, die ihm zur Aufrechterhaltung seines Bundes und zur Erfüllung seiner Verheißungen zu Gebote stand und immer noch beiwohnt. Es ist nicht zu übersetzen: Du bist es, o Jehovah; הוּא steht nicht so prägnant, wie in der bekannten Verbindung אֲנִי הוּא, ich bin es, nämlich der alles schafft und machen kann, sondern es vertritt die Kopula, und das eigentliche Prädikat ist יְהוָה, wie immer, wo יְהוָה hinzutritt (vgl. V. 7, wo noch הָאֱלֹהִים). Also: **Du bist Jehovah allein.** Jehovah ist s. v. a. der Inbegriff alles Göttlichen. **Du hast gemacht den Himmel, der Himmel Himmel und all ihr Heer.** אַתָּה ohne ה mit Pred. 7, 22; Hiob 1, 10. Der Himmel soll im weitesten, umfassendsten Sinn genommen werden; daher der Himmel Himmel appositionel hinzutritt, während sonst öfter der Himmel und der Himmel Himmel, als der niedere und höchste Himmel unterschieden werden, 5 Mos. 10, 14; 1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 5; Kap. 6, 18. Wie schon der Plur. שָׁמַיִם andeutet, unterscheidet der Hebräer mehrere, und zwar niedere und höhere Himmel, die Atmosphäre, den Sternenhimmel und außerdem vielleicht noch höhere Schichten. Während צָבָא in 1 Mos. 2, 1 per zeugma die Erdgeschöpfe mit umfaßt, steht es hier, wie gewöhnlich, blos von den himmlischen Wesen, von den Engeln, wie aus dem gleich Folgenden: Das Heer des Himmels betet dich an, erhellt (vgl. Ps. 148, 2; 103, 21), aber vielleicht auch von den Sternen, auf welche das Anbeten allenfalls mit bezogen werden kann, vgl. z. B. Jes. 40, 26. — V. 7. **Du bist Jehovah-Gott, der du Abraham erwählt hast** u. s. w. S. v. a.: du, der Schöpfer-Gott, bist auch der Bundes-Gott. Aus Ur-Casdim war Therach, wie es scheint, auf eigene Hand ausgezogen (1 Mos. 11, 31); erst aus Haran berief der Herr den Abram (1 Mos. 12, 1); aber schon in 1 Mos. 15, 7 wird gelehrt, daß auch der erste Aufbruch aus Ur schon der göttlichen Absicht entsprochen, daß Gott also die Ausziehenden ausgeführt hat. Daß der Herr Abrams Name Abraham genannt hat, wird ohne Zweifel deshalb erwähnt, weil der neue Name ein neues Verhältniß und zwar das Bundesverhältniß andeutete, indem er ja mit der einen Bundesverheißung, mit der auf eine zahlreiche Nachkommenschaft gehenden, zusammenhing, 1 Mos. 15, 7; 17, 5. — V. 8. **Und hast sein Herz fest erfunden.** Mit Recht sieht Keil in נֶאֱמָן eine Beziehung auf das bekannte הֶאֱמִין בַּיהוָה in 1 Mos. 15, 6; die Beziehung darauf ist um so sicherer, als die hier sich anreihende Bundschließung auf den 1 Mos. 15, 7 ff. folgenden Akt geht. נֶאֱמָן, eigentlich fest, sich fest zeigend, ist hier speziell s. v. a. sich im Glauben fest beweisend. Dies sich Festzeigen im Glauben war bei Abraham, wie der Anschluß des Folgenden beweist, die Grundlage dafür, daß Gott einen Bund mit ihm abschloß. Gott rechnete es ihm (1 Mos. 15, 6) zur Gerechtigkeit, und zeigte dies, indem er in das Bundesverhältniß mit ihm eintrat. Die Bundschließung kommt hier aber nach dem Zielpunkt des Ganzen insofern in Betracht, als sie die Verheißung Kanaans involvirte; daher auch ausdrücklich beigefügt wird: **Zu geben das Land des Kananiters** u. s. w. **seinem Samen.** Die Aufzählung der sechs Völker, wozu 5 Mos. 7, 1; 2 Mos. 3, 8 zu vergleichen ist, will sagen: das Land nach seinem ganzen Umfange, wenn auch in 1 Mos. 15, 20 sogar zehn Völker namhaft gemacht werden. **Und richtetest deine Worte auf, weil du gerecht bist:** damit leitet sich schon der folgende Nachweis ein. Die Gerechtigkeit Gottes ist im Alten Testament fast durchgehends diejenige Eigenschaft in ihm, nach welcher er denjenigen Erwartungen, zu denen er irgendwie berechtigt, entspricht; sie liegt also mit der Güte auf einer Linie, vergl. 5 Mos. 32, 4 u. a. — V. 9 ff. Das summarische: Du richtest auf deine Worte, wird hier ausgeführt. Zu dem ersten Moment: **Du sahst das Elend unserer Väter in Egypten,** womit die ganze Noth der Knechtschaft gemeint ist

(vgl. 2 Mos. 3, 7), kommt sofort als das zweite: **und hörtest ihr Geschrei am Meere Suf**, weil dies Geschrei sozusagen noch die letzte Spitze jenes Elendes war, indem sie dort noch einmal den ganzen Jammer ihrer Ohnmacht fühlen mußten, vgl. 2 Mos. 14, 10. Dies zweite Moment hat sich eben nur wegen der sachlichen Zugehörigkeit vorgedrängt. In V. 10 folgt zunächst, was Gott infolge von V. 9a that, noch ehe es zum Geschrei am Schilfmeer kam. **Und du thatest Zeichen und Wunder an Pharao** u. s. w.; vgl. 5 Mos. 6, 22, auf Grund von 2 Mos. 7—10. **Denn sie handelten übermüthig gegen sie**, nach 2 Mos. 18, 11, wo das Kal זָדַר gebraucht ist; zum Hiph. vergl. 2 Mos. 21, 14. **Und du machtest dir einen Namen wie an diesem Tage**, s. v. a. wie er heutiges Tages ist, indem Gott noch immer als der gewaltige Retter seines Volkes gepriesen wird. — Erst in V. 11 folgt, was der Herr infolge von V. 9b that. **Und das Meer theiltest du vor ihnen**, vergl. 2 Mos. 14, 21; 15, 19. **Und ihre Verfolger stürztest du in die Tiefen, wie Steine**, nach 2 Mos. 15, 5, **in starke Wasser**, nach 2 Mos. 15, 9; vergl. Jes. 43, 16. — In V. 12 ff. schließt sich daran die erste Führung in der Wüste mit den Hauptwohlthaten von Seiten Gottes. Zuerst in V. 12: der Herr leitete sie, um sie nach dem verheißenen Lande zu bringen, selber, und zwar durch die Zeichen seiner sich energisch erweisenden Gegenwart. Dann in V. 13: er offenbarte ihnen rechtschaffene Rechte und Gesetze. Dann in V. 14: er that ihnen neben anderen Ordnungen seinen heil. Sabbath kund, und endlich in V. 15: er erhielt sie mit Brod vom Himmel und Wasser aus dem Fels und stellte ihnen die Einnahme Kanaans frei. Charakteristisch für den alttestamentlichen Standpunkt und besonders auch für den Standpunkt der nachexilischen Zeit ist es, wie das Gesetz hier nicht etwa als Inbegriff des von Seiten des Volks zu Leistenden und insofern als eine Last, sondern im Gegentheil als eine pure Wohlthat von Seiten des Herrn unter all seinen andern Wohlthaten mit herbeigezogen wird, wie dazu auch die beigefügten Adjektive stimmen (vgl. Ps. 19, 9; 119, 43. 39. 142), ohne Zweifel als das Mittel der sittlichen und geistlichen Führung, wie die Wolken- und Feuersäule dasjenige der äußeren war. Die Hervorhebung des heil. Sabbathinstituts, das natürlich ebenfalls als eine Wohlthat und zwar als eine der bedeutendsten in Betracht kommt, erklärt sich daraus, daß der Sabbath voran ein Mittel, die Gemeinschaft mit dem Herrn als dem Bundesgotte immer von neuem wieder herzustellen, und nach 2 Mos. 31, 17 zugleich ein Zeichen zwischen Gott und seinem Volke, d. i. ein Bekenntniß, durch welches das Volk dem wahren Gott als dem Gott der Ruhe, der Transcendenz oder Erhabenheit huldigte, durch welches aber Gott das Volk noch vielmehr in seine Ruhe und Freude hineinzog, sein sollte. Vielleicht kam hier auch schon in Betracht, daß der Sabbath leicht der Gesetzesvorlesung diente, vergl. Kap. 10, 32. — Daß mit V. 15 ein erster Abschnitt zu Ende geht, erhellt schon daraus, daß das Gebet auf die Gewährung des Landes zurückkommt, als welche hier überall der Hauptgesichtspunkt ist. Der Sinn von V. 15b ist: und so setztest du sie in den Stand, das Land einzunehmen, das du ihnen verheißen hattest, = so thatest du alles, was von deiner Bundestreue erwartet werden konnte. Offenbar ist hier der entscheidende Zeitpunkt gemeint, wo Israel an der Schwelle Kanaans stehend, Kundschafter aussandte. Selbst der Ausdruck: über welches du deine Hand erhoben hattest, es ihnen zu geben, s. v. a. welches du ihnen eben darreichen wolltest, ist aus jener Geschichte, vgl. 4 Mos. 14, 30.

In **V. 16—25** nun, wo das Gebet auf die weiter folgende Wüstengeschichte kommt, wird selbstverständlich des Volkes Sünde berücksichtigt, wird also auf Seiten Gottes schon nicht mehr blos Bundestreue, sondern Gnade gepriesen; des Volkes Sünde und Gottes vergebende Gnade werden unmittelbar zusammen und zu einander in Gegensatz gestellt, und zwar werden die Versündigungen nicht in ihrer historischen Folge, sondern gradweise aufgezählt. Mit der Versündigung in V. 16 und 17 kann allerdings auch die schon zu Anfang hervortretende Widerspenstigkeit gemeint sein, besonders die alsbald nach der Sinait. Gesetzgebung folgende; aber in V. 17 gelangen wir dann schon bis zu der Weigerung des Volkes, nicht in das dargebotene Kanaan einzuziehen. Die Anbetung des goldenen Kalbes am Sinai folgt erst in V. 18 nach, weil dieser offene Abfall den Gipfel der Verschuldung bildete. V. 16. Sie wollten den Geboten nicht Folge geben. **Und sie, nämlich unsere Väter, handelten übermüthig.** הֵם scheint auf die Väter selbst zu gehen, vergl. V. 9. Das וְ vor אֲבֹתֵינוּ wollte J. D. Mich. daher streichen; indeß ist dasselbe schon durch die Alex., Vulg. und den Syr. bezeugt. Man muß es entweder im explikativen Sinn fassen (vgl. Esr. 5, 15; 6, 8), oder annehmen, daß die redenden Judäer zwischen ihren Vätern und den israelitischen Vorfahren im allgemeinen unterscheiden; daß ein Theil dem Ganzen durch וְ angeschlossen wird, ist nicht selten, vergl. Ps. 18, 1; Jes. 1, 1. **Sie machten hart ihren Nacken** u. s. w., wie sie denn schon in 2 Mos. 32, 9; 33, 3; 34, 9 (bei Gelegenheit des sinaitischen Kälberdienstes) ein Volk harten Nackens genannt werden. — V. 17. Sie wollten aber auch nicht Gottes Verheißungen oder Wunderzeichen Gehör schenken. **Und sie weigerten sich zu hören.** Nach dem Vorhergehenden sind es zunächst die Gebote im allgemeinen, auf die sie nicht hören wollten; besonders aber kommt dabei auch das Gebot, Kanaan einzunehmen, und so denn auch die betreffende Verheißung in Betracht. **Sie gedachten nicht deiner Wunder** u. s. w. Die Wunder, die der Herr ihnen gethan hatte, hätten sie mit Willigkeit, Glauben und freudigem Muth erfüllen sollen, vgl. 5 Mos. 1, 30—32. **Sie machten** aber auch in dieser Beziehung ihren Nacken hart. Die Wiederholung dieser Worte zeigt, daß es sich um

eine zweite Verhärtung handelt. **Sie setzten ein Haupt, zurückzukehren in ihre Knechtschaft:** dies der Ausfluß ihrer Verhärtung. Da in 4 Mos. 14 nicht berichtet wird, daß sich das Volk ein Haupt wirklich setzte, da dasselbe dort nur den betreffenden Vorsatz ausspricht, so versteht man וַיִּתְּנוּ hier gewöhnlich vom conatus. Indeß ist es nur wahrscheinlich, daß sich die Empörer, so gewiß als sie sich am folgenden Tage zu einem eigenwilligen Angriff auf die Kananiter erhoben, wozu sie doch eines Anführes bedurften, sich wirklich einem Rädelsführer unterordneten. Berth. nimmt נָתַן רֹאשׁ lieber in einem ganz andern Sinn; nach נָתַן פָּנִים 1 Mos. 36, 40, wo freilich eine nähere Zielangabe beigefügt ist, und nach יָהַן עֹרֶף versteht er: das Haupt wenden. Und in der That kann die Bedeutung: ein Haupt setzen, schon deshalb bezweifelt werden, weil weder in 4 Mos. 14, 4, noch an uns. St. ein Dativ, der so natürlich wäre (לָהֶם), beigefügt ist. Das: **in ihre Knechtschaft**, deutet ihre Thorheit an, und der Zusatz: בְּמִרְיָם verstärkt diese Andeutung; durch ihre Empörung sanken sie nur in ihre Knechtschaft zurück. Es ist daher nicht so sicher, daß statt בְּמִרְיָם, wie Berth. u. Keil wollen, בְּמִצְרַיִם zu lesen ist, obwohl es in 4 Mos. 14, 4 heißt: umzukehren מִצְרַיְמָה. — Der Gegensatz lautet zunächst: **Aber du bist ein Gott der Vergebungen,** — סְלִיחוֹת, wie nur noch Dan. 9, 9; der Sing. in Ps. 130, 4, — geht dann aber in das große Bekenntniß, oder besser in den herrlichen Lobpreis über, der von Mose ab (2 Mos. 34, 6) in den Psalmen und Propheten immer aufs neue erklungen ist, ganz so wie hier auch in Joel 2, 13; Jona 4, 2: **gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Huld.** Das וְ vor חֶסֶד kann nur ein Schreibfehler sein. — V. 18. **Ja sogar ein gegossenes Kalb machten sie sich** u. s. w. אַף כִּי ist s. v. a. auch, oder sogar war es der Fall, daß sie u. s. w.; oder mit כִּי beginnt ein Zwischensatz, so daß אַף כִּי = obwohl. Zu Grunde liegt 2 Mos. 32, 4. **Und richteten große Lästerungen an,** nämlich dadurch, daß sie dem wahren Gott die Ehre nahmen und sie dem Kalbe zuwandten, 2 Mos. 32, 4. — Die Antithesis in V. 19: **Aber du nach deiner Erbarmung verließest sie nicht in der Wüste,** welche sagen will: obwohl sie dich verlassen hatten, verließest du sie doch nicht, stützt sich auf die alsbald folgenden Thatsachen. **Die Wolkensäule betreffend.** — Durch אֶת vor עַמּוּד wird dies Nomen recht stark hervorgehoben — **so wich sie nicht von ihnen;** sie begleitete sie vielmehr auch noch nach der Verwerfung in Kades, nach 4 Mos. 14, 14. Zu dem zweiten עַמּוּד ist סָר aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. In Betracht kommt es dabei, daß die Wolkensäule ein Zeichen der Anwesenheit des Herrn selbst war; so wenig wie sie, die Säule, wich er selbst von ihnen. **Zu erhellen ihnen den Weg.** לְהָאִיר heißt hier, da es einen Akkus. hinter sich hat, nicht einfach: zu leuchten, was es an sich heißen könnte, sondern zu erhellen. Das וְ vor אֶת־הַדֶּרֶךְ kann, wenn es echt ist, — in der Alex. und Vulg. deutet es sich nicht an, — nur das explikative sein. — V. 20. **Und deinen guten Geist gabst du, sie zu unterweisen.** Statt von ihnen zu weichen, gab sich Gott ihnen zu eigen; in dem Geist gab er sich ihnen selbst, blieb er ihnen nahe, blieb er an und in ihnen thätig. Gottes guter Geist (vergl. Ps. 143, 10) ist dasselbe, wie Gottes heiliger Geist (Ps. 51, 13), es ist der die freudige und heilige Gemeinschaft mit Gott pflegende Geist. Schwerlich wird mit diesen Worten auf ein einzelnes, vorübergehendes Faktum wie 4 Mos. 11, 17. 25 hingewiesen; vielmehr haben die hier Betenden aus jenem Faktum entnommen, daß Gottes guter Geist in dem Volk, soweit es Gottes Volk war und blieb, dauernd thätig war, vgl. Jes. 63, 11. Wie die übrigen Thatsachen, die sie von V. 19 ab erwähnen, gehört ohne Zweifel auch diese der Zeit nicht blos nach dem Kälberdienst, sondern auch nach der Verwerfung der alten Generation an. Das Manna, das Gott ihrem Mund nicht vorenthielt, dauerte bis zum Durchgang durch den Jordan an, Jos. 5, 12. **Wasser gabst du ihnen für ihren Durst,** — nicht in 2 Mos. 17, 3. 6, wie in V. 15, sondern in der späteren Zeit, 4 Mos. 20, 2—8. — In V. 21 die Zusammenfassung: **Und vierzig Jahre erhieltest du sie, — nicht hatten sie Mangel,** = ohne daß sie u. s. w., nach 5 Mos. 2, 7. **Ihre Kleider veralteten nicht und ihre Füße entblößten sich nicht,** nach 5 Mos. 8, 4; 29, 4. לֹא בָצְקָה erklärt man gewöhnlich nach der Alex. in 5 Mose: sie wurden nicht schwielig, *οὐκ ἐτυλώθησαν*. Aber die Bedeutung von בָּצַק steht nicht fest, und nach dem Parallelismus, sowie auch nach der verwandten Stelle 5 Mos. 29, 4 liegt es näher, mit Onk. und Syrer zu verstehen: ihre Füße wurden nicht der Schuhe beraubt, wie es an uns. St. die Sept. selbst verstanden zu haben scheinen: *οὐ διερράγησαν*. Nach dem Zusammenhang in 5 Mos. 8, 4 trug Gott Fürsorge nicht dafür, daß besonders reichliche Vorräthe den Mangel an Schuhen nicht aufkommen ließen, sondern daß die unscheinbaren Vorräthe, die etwa vorhanden waren, hinreichten, wie schon August., Chrys., Theod., Grotius und Deyling, dann mein Komment. zu Deut., Knobel und Keil richtig geltend gemacht haben.

V. 22. Gottes vergebende Gnade war so groß, daß er seine Bundesverheißung jetzt ganz erfüllte, nämlich die neue Generation in den Besitz des Landes, den die alte verscherzt hatte, wirklich einführte. **Du gabst ihnen Königreiche und Völker** u. s. w. וַתַּחְלְקֵם heißt nicht: du machtest sie wohnen, als bezöge sich das Suff. auf die Israeliten: fecisti eos per omnes terrae Cananaeae angulos habitare (Ramb.); dagegen ist der Sprachgebrauch, sondern bedeutet nach einem im Buch Jos. häufigen Gebrauch: du vertheiltest sie, nämlich etwa durch das Loos; nicht blos in Piel, Jos. 13, 7; 18, 10; 19, 51, sondern auch in Kal, Jos. 14, 5; 18, 2 wird חָלַק so gebraucht. Das Suff. bezieht sich jeden-

falls auf die Königreiche und Völker. Andere erklären mit Aben-Esra: du zerstreutest sie in multos angulos ad varias mundi partes, nach 1 Mos. 49, 7; Klagel. 4, 16. Aber dagegen spricht לִפְאָה. Auch פְּאָה kommt im Buch Josua oft genug vor und bedeutet da: Ecke oder Seite, oder auch Grenze, vergl. Jos. 15, 5; 18, 12; 14, 15. 20. Berth. und Keil deuten daher: grenzweise, d. i. nach bestimmten Grenzen; aber dann sollte man erwarten: ein jedes nach seiner Grenze, oder wenigstens: sie nach ihren Grenzen. Der Sinn wird sein: bis zur äußersten Ecke oder Grenze ihres Landes (Gusset); לְ = usque ad, wie in לִבְלִי חֹק, Jos. 5, 14, לְאֶרֶץ מַשָּׂא Esr. 9, 14, לְאֶרֶץ מְשֻׁאֵרֶת (bis zum Nichtertragen) 2 Chr. 20, 25 u. s. w. So ist der Ausdruck לִפְאָה analog dem מִקְצֵה, 1 Mos. 19, 4; Jer. 51, 31 = vom äußersten Ende her. **Und sie nahmen ein das Land des Königs Sihon, ja das Land des Königs von Hesbon.** Das וְ vor dem zweiten אֶת־אֶרֶץ kann, wenn es nicht zu streichen ist, nur explikativ im Sinn unseres „nämlich" oder „ja" stehen, wie es in einer amplifizirenden Rede leicht denkbar ist. Denn das Land des Königs von Hesbon ist mit dem Lande Sihons identisch, 5 Mos. 1, 4. Keil's Fassung: das Land Sihons, und zwar sowohl das Land des Königs von Hesbon, als auch das Land Ogs, ist unlogisch. Sihon und Og, die beiden Amoriterkönige, besaßen das ostjordanensische Land; dem Og gehörte Basan mit seinen 60 Städten, 5 Mos. 3, 4 ff. — Der 23. V. bezieht sich möglichst ausdrücklich auf die Bundesverheißungen, und will die Erfüllung derselben von Seiten Gottes möglichst ausdrücklich hervorheben. Die Mehrung der Söhne, nämlich von den in der Wüste hinsterbenden Vätern, wird wohl auf Veranlassung der Zählung des Volkes in den Gefilden Moabs nach der Einnahme des Ostjordanlandes 4 Mos. 26 miterwähnt, obwohl die Worte an 5 Mos. 1, 10 anklingen; aber das ist nur der äußere Anlaß. Die Hauptsache, welche die Betenden ausdrücken wollen, ist: du gewährtest ihnen nicht blos den verheißenen Genuß, sondern riefst auch trotz der Verwerfung und des Aussterbens der Alten sehr viele ins Dasein, die des Genusses froh werden konnten, vergl. Jes. 9, 1. Auf das: „du brachtest sie ein" in V. 23 folgt in V. 24: „und sie kamen ein", nämlich die Söhne. Die Ausdrücke: **und du demüthigtest vor ihnen die Bewohner des Landes, die Kananiter** (vgl. 5 Mos. 9, 3), eig.: du niedrigtest die Niedrigen (die im Tieflande Wohnenden, die aber auch im ethischen Sinn Niedrigen) **und du gabst sie in ihre Hand, sowohl ihre Könige, als auch die Völker** u. s. w. — (וְ — וְ sowohl — als auch, wie in Kap. 4, 11 f.), — sind so gewählt, daß man sieht, daß ihnen noch eine Aufgabe blieb, nämlich die, die Kananiter wirklich auszurotten, was sie nicht ausführten. Indeß ist im Folgenden, wo von der neuen Versündigung die Rede ist, auf dies Moment nicht ausdrücklich Bezug genommen. Ebenso deuten die Ausdrücke in V. 25: **und sie gewannen befestigte Städte** (wie voran Jericho und Haai, Jos. 5, 13 f. und Kap. 8) **ein fettes Land** u. s. w. nicht blos auf Gottes preiswürdige Güte, sondern auch auf die spätere Undankbarkeit Israels hin, besonders die letzten: **und sie aßen und wurden satt und wurden fett,** wodurch unverkennbar an 5 Mos. 32, 15 „und Jeschurun wurde fett und schlug aus" u. s. w. erinnert wird. Fett werden ist leicht s. v. a. fleischlich, für Gottes Wort und Willen unempfänglich werden, obwohl diese Folge noch nicht ausdrücklich mit angezeigt werden soll, da dahinter noch das unschuldige: **und sie vergnügten sich an deinem großen Gute** folgt. חִתְעַנֵּג findet sich nur hier, sonst etwa חִתְעַדֵּן.

In **V. 26—31,** wo die nach der Einnahme Kanaans folgende Zeit berücksichtigt wird, verschweigen die Betenden die Züchtigungen von Seiten Gottes nicht, fassen sie aber als Züchtigungen der Liebe. V. 26. **Und sie handelten widerspenstig und warfen dein Gesetz hinter ihren Rücken,** nämlich statt es sich vor Augen zu stellen und zu beobachten (vergl. 1 Kön. 14, 9; Ez. 23, 35), **und erwürgten deine Propheten.** Es scheint vorausgesetzt zu werden, daß das Volk, wie in den späteren Zeiten, z. B. in der Zeit Isebels (1 Kön. 18, 13; 19, 10), in Joas und Manasse's Zeit (2 Chron. 24, 21), so auch schon früher, schon in der Richterzeit seine Gottlosigkeit durch Erwürgung der Propheten bethätigte. Denn auf die Richterzeit sind im Folgenden ihre Gedanken besonders gerichtet. Nach der Art, wie zuweilen die Wuth des Volks gegen Mose ausgebrochen war (vgl. 4 Mos. 14, 14), ist diese Annahme in der That sehr wahrscheinlich, obwohl ausdrücklich nichts darüber berichtet ist. **Welche ihnen darüber Zeugniß ablegten.** הֵעִיד zu Zeugen nehmen (4 Mos. 4, 26; 30, 19; 31, 28; Jes. 8, 2 u. s. w., heißt dann auch: bezeugen, (5 Mos. 8, 19; 32, 40; 2 Kön. 17, 15, oder absolut: Zeugniß ablegen, mit בְּ für oder gegen jemand; es ist mehr als ermahnen; es deutet an, daß die Propheten zugleich vor dem Verderben warnten, welches im Fall des Ungehorsams drohte. Die letzten Worte: **und verübten große Lästerungen,** sind refrainartig aus V. 18 widerholt. — Daß die Verse 27 und 28 auf die Richterzeit gehen, beweisen die vielen Beziehungen auf das Richterbuch, vergl. besonders Richt. 2, 11—23; 3, 9. 15. **Und sie bedrängten sie.** Wie das Kal צָרַר wird auch das Hi. הֵצַר mit dem Dat. konstruirt. מוֹשִׁיעִים, Heilande = Richter, wie Richt. 3, 9. 15. — V. 28. **Und sobald ihnen Ruhe zutheil wurde.** בְּ steht hier zeitlich wie öfter. נוּחַ ist Infin. mit intransit. Aussprache, vergl. Ew. § 238 b. **Sie kehrten um, Böses zu thun,** vergl. Richt. 2, 19 = sie thaten wieder Böses. Ebenso: **und sie kehrten um und riefen dich.** צָעַק hat hier das Objekts-Suff., wie Richt. 12, 2. רַבּוֹת פְּעָמִים, eig. Vielheiten von Zeiten (vergl. 3 Mos. 25, 51), als untergeordneter Akkus. der Zeit, wie sonst פְּעָמִים רַבּוֹת, viele Male,

Ps. 106, 43; Koh. 7, 22. Die zweite Vershälfte könnte schon zu der Zeit der Könige überleiten. In V. 29 ist, wie aus V. 30 erhellt, die Zeit der Könige jedenfalls mit gemeint. **Und wider deine Rechte, wider sie sündigten sie.** בָּם wird nachdruckshalber beigefügt. **Welche ein Mensch thut und er lebt darin** = in welchen ein Mensch, wenn er sie thut, seinen Frieden und seine Freude hat, welche also eitel Wohlthat sind, und gern gethan werden sollten, nach 3 Mos. 18, 5, vergl. Ez. 20, 11. **Sie zeigten eine widerspenstige Schulter** u. s. w., wie ein Rind, das sich gegen das Joch bäumt, vergl. Hos. 4, 16; Sach. 7, 11. **Und du zogst über sie viele Jahre in die Länge**, etwa deine Huld, wie Ps. 36, 11; 109, 12; Jer. 31, 3; jedenfalls ist der Sinn: du trugst sie lange in Geduld, nämlich die ganze Königszeit bis zum Exil, indem du sie auf gütlichem Wege, nämlich durch das Zeugniß deines Geistes mittelst der Propheten zu bessern suchtest. Erst als alles vergeblich war, schlugst du den Weg der Strafe ein und gabst sie hin in die Macht der Völker der Länder, d. i. der Heiden, vergl. Ps. 106, 40 ff. Es sind die Assyrer (vergl. V. 32), dann die Chaldäer gemeint. — V. 31. Und selbst da ließest du deine große Barmherzigkeit walten; **du machtest ihnen nicht Garaus**, wie das die Propheten, besonders Jeremia verheißen hatten; auf letzteren wird mit לֹא עֲשִׂיתָם כָּלָה angespielt, vergl. Kap. 4, 27; 5, 10. 18. 30.

In **V. 32—37** die Bitte, die auf Grundlage einer solchen Geschichte von Jahrhunderten voll Erbarmung und Liebe getrost ausgesprochen werden darf. V. 32. **Und nun unser Gott, du großer und starker und furchtbarer Gott, der Bund und Huld hält.** Die Bezeichnungen Gottes, die an 5 Mos. 10, 17 erinnern, fassen alles, was bisher an Gott gepriesen und durch die lange Geschichte Israels dargelegt ist, kurz zusammen. Daß Gott immer seine Huld als treuer Bundesgott bewahrt hat, und zwar besonders in Beziehung auf das Land, das war der Inhalt des Bisherigen, und das ist es, woran sich nun die folgende Bitte anknüpft: **nicht sei vor dir gering die ganze Mühsal, die uns betroffen hat.** „Vor dir" ist s. v. a. in deiner Beurtheilung, vgl. מְעַט לְפָנַי Jos. 22, 17. Wie der Herr in Jes. 40, 1 es so anzusehen betheuert, als hätte sein Volk doppelte Strafe für all seine Sünde empfangen, so bitten die Redenden hier, daß er die Mühsal oder Strafe für genügend halten, daß er sie jedenfalls für etwas zu Beseitigendes ansehen möge. Dazu ist Gott seinem Volk gegenüber gern bereit. Der Welt dagegen läßt er doppelte, ja nie endende Strafe wirklich zutheil werden, vgl. Off. Joh. 18, 6. אַל יִמְעַט hat zunächst ein unbestimmtes Subj.: = es sei ꝛc. Durch אֵת wird dann das nachfolgende Subj. stark hervorgehoben: s. v. a. was die ganze Mühsal betrifft, vergl. V. 19 und 34. תְּלָאָה mit מצא nach 2 Mos. 18, 8; 4 Mos. 20, 14. Die, welche mit dem summarischen uns gemeint sind, werden im einzelnen mit ל eingeführt: **nämlich unsere Könige** u. s. w. Das לְ steht hier, wie in der spätern Sprache öfter, zur Einführung von Wörtern, die, sei's als Subj., sei's als Objekt hervorgehoben werden sollen. Der Hervorhebung wegen ist es auch sechsmal wiederholt. — Der 33. V. nimmt noch erst den Preis des Herrn, der sich auch noch durch die Attribute desselben in V. 32 angedeutet hatte, wieder auf, um Gottes Gerechtigkeit ausdrücklich trotz all der Mühsal, die Israel getroffen hatte, zu betheuern. **Aber du bist gerecht trotz allem, das uns getroffen.** עַל empfängt durch den Zusammenhang ähnlich wie unser „bei" leicht den Sinn von „trotz", Jes. 38, 15; 53, 9; Hiob 16, 16. **Denn Wahrheit hast du gethan**, s. v. a. soweit du es als Bundesgott verheißen, hast du Gnade und Huld geübt; du hast nur gestraft, wie du es im voraus bezeugt hattest. — Der 34. V. begründet die Behauptung, daß das Volk die Strafe durch seine Sünde wohl verdient hatte. אֶת wie in V. 32. — Der 35. V. fügt bei, daß sie sogar trotz Gottes großer Güte wiederstrebten und selbst als sie gewarnt wurden, nicht zurückkehren wollten. וְחֵם בְּמַלְכוּתָם ist s. v. a.: sie in ihrem Lande, das groß genug war, ein ganzes, mächtiges Königreich zu sein. Das Land, das der Herr ihnen gegeben, heißt רְחָבָה, weit, geräumig, nach Ez. 3, 8. — V. 36. Also nicht darauf, daß die Noth nicht verdient sei, stützen sich die Betenden; es wäre das eine schlechte Stütze. Gerade die Gerechtigkeit des Herrn, die so fest steht, weil die Noth so verdient ist, ist die eine Stütze. Und daran schließt sich als die zweite die Größe der Noth selber, für die sich immer noch Hülfe von Seiten des großen Gottes erwarten läßt, zumal wenn sie so, wie in diesem Fall, dem Bundesverhältniß widerspricht. Das Land, dessen Besitz Gott seinem Bundesvolk zugesagt, gewährt und erhalten hatte, gehört demselben nicht mehr; sie sind Knechte darinnen. **Und** — V. 37 — **seinen Ertrag mehrt es nicht für sie, sondern für die fremden Könige, die Gott über sie gesetzt hat.** Die herrschen über ihre Leiber und über ihr Vieh, sofern sie sie zu ihren Zwecken, besonders wohl zu Kriegsdienst in Anspruch nehmen. מָשַׁל ist zuerst, wie sonst nur selten (vergl. Spr. 28, 15), mit עַל konstruirt (über unsere Leiber), weil hier das Herrschen besonders drückend ist, dann mit בְּ, wie gewöhnlich. Jetzt sollte erst die eigentliche Bitte folgen; denn in V. 32 „nicht gering sei unsere Mühsal vor dir" hat sie sich kaum erst angedeutet, die Bitte nämlich, daß Gott, der immer so gnädig gewesen, auch jetzt Gnade erweisen, auch jetzt als Bundesgott besonders den Besitz des Landes wiederherstellen möge. Aber es dürfte für diese Zeit charakteristisch sein, daß die Betenden sich kaum bestimmter auszusprechen, wenigstens nicht die politische Befreiung, auf die sie hinauskommen müßten, ausdrücklich zu erwähnen wagen. Vielleicht hatte man auch schon ein Gefühl davon, daß die politische Befreiung für das Volk Gottes als solches nicht durchaus

nothwendig war, daß Gott dasselbe vielmehr auch ohne sie segnen und zur Erfüllung seiner Bestimmung hinanbringen könnte. In diesem Fall ist anzunehmen, daß man nicht eine völlige Veränderung, sondern nur eine Milderung der Lage zu wünschen den Muth hatte, und Heil und Segen trotz der äußerlichen Abhängigkeit zu erlangen hoffte.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. Die Gemeinde feiert solche Dank- und Freudenfeste wie das Laubhüttenfest zum Dank für alte, aber auch für immer neue Wohlthaten, hier auch für das glückliche Gelingen des Mauerbaus. Aber gerade Gottes Wohlthaten werden ihr leicht eine Veranlassung, ihrer Mängel und Leiden zu gedenken und demnach auch der Versündigungen, durch die sie sich ihre Leiden zugezogen hat. Es wechseln daher immerdar mit den Freudenfesten Trauer- und Bettage. Es sollte ja freilich ganz anders stehen: wir könnten und sollten aus der Wüste längst nach Kanaan vorgedrungen sein. Unsere Sünde allein ist schuld, daß wir noch immer nicht die volle Segens- und Friedensgemeinschaft mit dem Herrn erlangt haben. Eben deshalb aber dürfen wir, sobald wir nur aufrichtig Buße thun, guter Zuversicht sein. Er, der ein Gott der Vergebung ist, wird es sofort anders machen, sobald wir anders sein werden. Unsere Bettage, die die Vergebung und Gnade des Herrn preisen, werden selber schon wieder zu Friedens-, wenigstens zu Hoffnungstagen.

Zu V. 2. Die Sünden der Vorfahren hervorzuheben, steht uns nicht wohl an und ist uns schädlich, wenn wir uns ihnen gegenüber dessen freuen wollen, wie wir es nun so herrlich weit gebracht haben; aber erbaulich ist es, wenn man sich dadurch demüthigen läßt, wenn es geschieht, weil man einerseits die vergebende Gnade Gottes preisen und andererseits sich selbst als nicht besser, als ebenso unwürdig verurtheilen will.

Zu V. 6—31. 1) Die Geschichte der Gemeinde ist immer wieder zumeist eine Geschichte der Untreue und Sünde von Seiten der Menschen, der Treue und Erbarmung von Seiten Gottes; denn sie ist einerseits eine Geschichte der Erziehung solcher, die noch sehr weit zurück waren, andererseits eine Geschichte, welche das herrlichste Ziel, nämlich das der völligen Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen hat. Da die Menschheit der Macht der Sünde verfallen ist, bleibt Gott, wenn anders er seine Absicht mit ihr erreichen will, nicht wohl etwas anderes übrig, als Geduld zu haben und allen, denen noch geholfen werden kann, immer wieder zu verzeihen. Was er in dieser Weise erreicht, ist im Grunde Größeres und Herrlicheres, als was sich auf irgend einem andern Wege hätte erreichen lassen. Es ist die Offenbarung der ganzen Fülle der Liebe, Geduld, Erbarmung und Weisheit von seiner Seite, d. h. seiner am meisten göttlichen Eigenschaften: es ist aber auch eine Regung von Gegenliebe, ein Gefühl von wahrem Ueberwundensein und innigster Hingebung auf menschlicher Seite, wie ohnedies nicht denkbar wäre; es ist einerseits eine Selbstverherrlichung Gottes, wie sie wunderbarer nicht zu Stande kommen konnte, andererseits eine Beseligung, wie sie eben nur nach Kampf und Wehe, nur in beseligten Sünderherzen möglich ist. Daher denn auch die Folge davon eine Freude ebensowohl bei den Engeln wie bei den Menschen selber ist, eine Freude, die Himmel und Erde verbindet. — 2) Es ist für die Gemeinde von der höchsten Bedeutung, daß sie auf eine lange Geschichte von Jahrhunderten, ja Jahrtausenden, die voll von Zeugnissen der Erbarmung und Treue Gottes sind, zurücksehen kann. Diese Geschichte ist die mächtigste Stütze für den Glauben, ist ganz geeignet, gegen jede Anfechtung, mag sie auch noch so tief gehen, Tröstungen darzubieten. Hat Gott es sich nie verdrießen lassen, im Fall der Buße immer wieder zu verzeihen, ist er nicht müde geworden, den glimmenden Docht des höheren Lebens immer wieder anzufachen, und hat er sich selbst dann, wenn er aufs härteste strafen mußte, immer wieder einen glimmenden Docht erhalten, — dann ist es nicht denkbar, daß er denselben zuletzt doch noch auslöschen oder ausgehen lassen sollte. Er kann sich nicht verleugnen, kann sich auch nicht ungleich werden. Der alte Gott lebt noch. Die Strafen können für die Bußfertigen immer nur Prüfungen, Läuterungen, der Zorn gegen sie kann immer nur Liebe sein. Und auf die Niederlagen müssen Siege, auf besonders tiefe Demüthigungen desto höhere Erhebungen folgen; ja die Niederlagen und Demüthigungen sind nur der Anfang des Sieges und das Mittel der Erhebung, so daß, wenn die Noth für die Gemeinde besonders groß geworden ist, die Gläubigen wissen, daß die Hülfe da ist und daß sie ihre Häupter erheben dürfen. — 3) Die Geschichte der Gemeinde ist auch die des Einzelnen. Jeder, dem sich Gott zu eigen gegeben hat, damit er Gottes eigen würde, kann auf eine längere Reihe von Züchtigungen und Gnadenerfahrungen zurückblicken. Es kommt nur darauf an, daß er in sich selbst die Sünde, welche Züchtigung verdiente, und in seinen Erlebnissen Gottes Hand, die ihn ziehen wollte, erkennt. Jeder hat auch von Gott als seinem Bundesgott eine Verheißung, auf die er sich verlassen kann; sie bezieht sich auf das Ewige und Himmlische; sie umfaßt aber auch das Irdische. Wie dem Volk Israel das Land verheißen worden war, dessen es zu seiner Existenz bedurfte, so ist jedem sein himmlisches Erbe, aber auch sein tägliches Brod und alles, was dazu gehört, zugesagt. „Euer Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet.“ „Der die Lilien also kleidet und die Vögel nährt, sollte der das nicht vielmehr euch thun“? Dem Einzelnen verbürgt seine eigene Erfahrung, aber auch das Zeugniß so vieler anderen Gottes unzerstörbare Treue und unerschöpfliche Gnade. Ihm seinerseits kommt aber auch die Erfahrung der Gemeinde als solcher zu gute. Möchte er nur nie vergessen, wie an sich

selbst so auch an die Gemeinde zu denken. — 4) Die Sündenerkenntniß und Bußfertigkeit setzt uns in den Stand, uns die Geschichte unserer Leiden in eine Trostgeschichte zu verwandeln. Sie zeigt uns in den Verhängnissen, die uns sonst nur als Zorngerichte erscheinen würden, Liebeserweisungen; sie läßt uns das, was wir sonst nur für eine glückliche Wendung der Verhältnisse halten würden, als Wiederannahme und Begnadigung, und was uns vielleicht als eine nothwendige Entwickelung vorkäme, als Langmuth von Seiten Gottes erkennen. Sie treibt uns an, den Herrn als den Gerechten zu verehren, ja als den Gnädigen anzubeten. Wo die Selbsterkenntniß zur Sündenerkenntniß, d. h. wo sie richtig und wahr wird, ist sie wirklich der Anfang der wahren Weisheit, und wenn sie zu Christo führt, d. h. zu der letzten und höchsten Begnadigung, durch welche erst alle anderen Begnadigungen einen wahren Werth erhalten, so läßt sie uns in ihm den Schlüssel zur Lösung aller Räthsel, besonders auch der Räthsel der Geschichte finden.

Zu V. 13. Die Kinder Israel haben mit Recht die Offenbarung des göttlichen Gesetzes als eine hohe, ja wohl als die höchste Wohlthat geschätzt. Schon das 5. Buch Mose's hat darin eine Bevorzugung Israels gesehn, wie sie keinem andern Volk zutheil geworden war, eine Unterweisung, die Israels Weisheit ausmachte, eine Erhebung Israels zum ersten der Völker, vergl. Kap. 4, 6 ff. Die Psalmisten, besonders aber die Gemeinde der nachexilischen Zeit haben darin Israels Heil gefunden, vergl. bes. Ps. 119, aber z. B. auch Ps. 147, 19. 20. Es wäre das unmöglich gewesen, wenn das Gesetz nicht wenigstens einigermaßen zur Unterdrückung der Sünde und Förderung in der Heiligung geholfen hätte, wenn es blos ein Inbegriff von Satzungen gewesen wäre, die dazu gedient, die sündige Lust aufzustacheln, die Sünde zu mehren, (Röm. 5, 20), und ihre Erkenntniß zu steigern, (Röm. 3, 19). Aber doch muß auch schon die nachexilische Gemeinde anerkennen, daß dem Gesetz gegenüber die Sünde hervorgebrochen, ja daß sie geradezu zur Auflehnung gegen dies Gesetz geworden ist, vergl. V. 16 ff. Was blieb ihr da für eine Hoffnung? Sie hoffte vielleicht, daß sie, durch Schaden klug geworden, dem Gesetz besser zu gehorchen vermögen würde, als das frühere Geschlecht, aber wir wissen, daß die Erfahrung und das Wissen wohl allenfalls auf das äußere Verhalten einen Einfluß ausüben, aber nicht das Herz umwandeln können. Darauf aber kam es hier an. Sie meinte auch, daß die Vergebung und Gnade, die der Herr so reichlich geübt hatte, die Herzen williger machen und zu besserem Gehorsam anleiten würden. Aber wir wissen jetzt, daß nur eins das Herz wirklich gehorsam machen kann, nämlich das Kreuz dessen, der gehorsam war bis zum Tode.

Zu V. 14. Die Gemeinde erwähnt als eine große Wohlthat auch den Sabbath, und wenn irgend eine gesetzliche Institution, verdient in der That er ihren Dank und Preis. Abgesehen davon, daß er als ein Tag der Ruhe, der Erquickung, der Freude und Wonne, gleichsam als ein Rest der besseren paradiesischen Zeit Israel lieb und werth sein mußte (vergl. Hos. 2, 13; Jes. 58, 13), war er besonders segensreich, sofern durch ihn die Zeit, die den Herrn in Vergessenheit zu bringen drohte, zu einem Mittel wurde, immer wieder an ihn zu erinnern, immer wieder zu ihm zurückzuführen und unter seine Friedensordnung zu stellen. Aber weit mehr noch als der Sabbath muß der Sonntag als ein solcher Segenstag und als eine solche Wohlthat geschätzt werden, der Sonntag, der verklärt von dem Glanze des Auferstandenen, auf eine allgemeine Auferstehung hinweist, und das zeitliche Leben in das Verklärungslicht der Ewigkeit stellt.

Zu V. 15. Der Herr hat den Kindern Israel, da er sie nach Kanaan führen wollte, unterwegs in der Wüste Brod vom Himmel und Wasser aus dem Fels gegeben. Der Himmel selber, der dort über der Wüste ehern und glühend schien, mußte ihnen nährende Speise niederthauen, und der harte Fels, der von der Dürre seinen Namen hatte, חֹרֵב, mußte ihnen erquickendes Wasser spenden. Und alles und jedes, klein und groß, selbst das Vieh und die Hündlein bekamen, wie es das schöne Bild von Murillo so treffend veranschaulicht hat, zu trinken. Das ist eine Bürgschaft dafür, daß der Herr die, die er zum Genuß der höheren Wohlthaten hindurch führen will, immerdar schon unterwegs auch mit den nöthigen niederen Wohlthaten versorgt, ja daß er ihnen, statt der gewöhnlichen, himmlische, wunderbare Kost spendet, wie denn schon der Prophet in Jes. Kap. 49, 9 ff. diese sich immer wiederholende Thatsache so schön und treffend bezeugt hat, vergl. auch Jes. 41, 18. Noch mehr als die alte Gemeinde werden wir Christen uns dessen getrösten dürfen, die wir zu dem unterwegs sind, der das Himmelsbrod und der rechte geistliche Fels selbst ist. Er hat gesagt: wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer zu mir kommt, den wird nicht dursten. Wir dürfen und müssen verstehen, daß der Hunger und Durst auch schon unterwegs, noch ehe wir das Ziel und die ganze Fülle des Genusses erreicht haben, immer wieder gestillt werden soll.

Zu V. 21. Es gibt augenfällige und unscheinbare Wunder Gottes. Zu den letzteren gehörte ohne Zweifel dasjenige in der Wüste, daß die Kleider nicht alt wurden, und daß sich die Füße nicht entblößten, gehört aber auch das Auskommen so mancher Familie, deren Mittel, wenn man rechnen wollte, durchaus nicht zulänglich erscheinen würden. Diese unscheinbaren Wunder, die durch die so still und unbemerkt segnende Hand des Herrn zu Stande kommen, sind nicht weniger wunderbar und anbetungswürdig, als die auffälligeren. Sie prüfen und üben aber den Glauben noch mehr; sie erfordern ein tägliches Aufheben der Augen zu den Höhen, von denen uns Hülfe kommt.

Zu V. 24—26. Die Eingabe des Landes Kanaan von Seiten Gottes bildete die Grundlage

des Glaubens der Kinder Israel, die sie zugleich zum Gehorsam verpflichtete, bildete also das Fundament ihres Bundeslebens. Da Kanaan ihnen zugesagt, zuertheilt und trotz mancher Anfechtungen von Seiten der Nachbarvölker erhalten worden war, durften sie glauben und hoffen, daß der Herr es ihnen auch ferner erhalten werde, wenn sie nur im Gehorsam blieben. Was aber für Israel die irdische *κληρονομία*, muß für den Christen noch vielmehr die himmlische sein, die so sehr erst das ist, was den Patriarchen in und mit Kanaan verheißen war, daß der Apostel Paulus sagen kann, erst Christus, der Herr der himmlischen, sei der Same gewesen, dem die Verheißung geredet worden, Gal. 3, 16. Sie ist ihnen erworben durch einen kostbaren Preis, sie wird ihnen aufbewahrt im Himmel selbst, 1 Petri 1, 4. Wie sollten sie nicht trotz aller Fährlichkeiten und Anfechtungen, wenn anders sie im Glauben und Gehorsam bleiben, hinankommen, vergl. 1 Petri 1, 5.

Zu V. 32—37. Die zurückgekehrten Exulanten hatten die herrlichsten Verheißungen für die Zeit, die nun angebrochen war. Bei alledem klagen sie mit Recht, wie sie hier am Schluß des Kapitels thun, über die traurige Lage, in der sie sich befinden. Immer wieder fehlt es auf Erden. Und so wird das fortgehen. Jene sollten sich der wahren Erfüllung, die noch nicht durch Serubabel gekommen war, sondern erst in Christo zu erwarten stand, entgegen sehnen, wir sollen nach dem neuen Himmel und der neuen Erde Verlangen tragen.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1—3. Die Buß- und Bettage der Gemeinde des Herrn 1) Ihre Zeit und Veranlassung, — sie müssen mit den Freuden- und Festtagen wechseln; selbst Gottes Wohlthaten müssen veranlassen, sie abzuhalten. 2) Ihr Zweck, — es gilt, die Sünde, sowohl die eigene, als auch die der Väter zu bekennen, und im Gegensatz dazu Gottes Gnade zu preisen (V. 2). 3) Die Art ihrer Feier, — die Grundlage bildet die Beschäftigung mit Gottes heiligem Gesetz, das uns zur rechten Erkenntniß der Sünde und zur rechten Würdigung der Gnade verhilft; das Ziel ist sowohl die Buße als auch der Glaube, der den Herrn anbetet (V. 3). — Beda V.: Manifestius ostenditur, quanta gratia devotionis omnes eorum personae novum post festa skenopaegia conventum fecerint, ut videlicet se tota intentione a scelerum contagiis expurgatos divino foederi conjungerent, ipsamque sancti foederis conditionem et sermone confirmarent et scripto, acsi ab impiorum consortio separati securiores implerent opus, quod jam dudum coeperant; id est, congruos factae urbis cives de numero piorum instituerent. — Starke: Das Bekennen unserer Sünden vor Gott ist eine Wirkung der wahren Reue über dieselben. Solch Bekenntniß ist nöthig, 1) in Ansehung Gottes, der es fordert (Jer. 3, 12. 13), der auch von den Menschen für heilig, gerecht und wahrhaft erkannt sein und ohne das Bekennen keine Sünde vergeben will (Ps. 32, 3); 2) in Ansehung des Mittlers; denn wie er unsere und der ganzen Welt Sünden vor Gott mit Worten und mit der That, durch Erduldung der Strafen für die Seinigen bekannte, so müssen wir vielmehr unsere selbsteigenen Sünden bekennen, wollen wir anders des Verdienstes Christi theilhaftig werden (1 Joh. 1, 7. 8); 3) in Ansehung des Strafamts des H. Geistes, dessen Werk ist, den Sünder zur Ueberzeugung zu bringen; 4) in Ansehung unserer selbst; denn wenn wir nicht bekennen wollen, so bleiben wir unter Gottes Zorn (1 Joh. 1, 8); 5) in Ansehung unseres Nächsten; denn haben wir ihn geärgert, so muß solch Aergerniß durch das Bekenntniß abgethan und Gott dadurch die Ehre gegeben werden. — Gott will, daß öffentliche Versammlungen in der Kirche sollen gehalten werden, Hebr. 10, 15. Wenn wir Buß- und Bettage halten, oder zum h. Abendmahl gehn, soll man sich der Nüchternheit befleißigen, allen Schmuck ablegen und in schlechten Kleidern mit rechtschaffenem, demüthigem Herzen erscheinen.

Ueber V. 4—15. Gottes Bundestreue. 1) Ihre vorbereitende Thätigkeit, — sie läßt sich tief herab und stellt Großes und Herrliches in Aussicht (V. 4—8); 2) ihre erlösende Thätigkeit (V. 9—11), — sie erbarmt sich des Elends, überwindet die Dränger und beseitigt die Hindernisse oder Uebelstände selbst in der Natur; 3) ihre erhaltende und vollendende Thätigkeit, — sie zeigt den Weg und versorgt die Schaar Gottes geistlich und leiblich, und stellt es ihr anheim, das Verheißene sich anzueignen. — Ueber V. 8. Das Ziel des alt- und neutestamentl. Bundeslebens, das irdische und himmlische Erbe. 1) Die Verheißung desselben — bei der Berufung Abrahams; dann im Evangelium. 2) Der Weg zu ihm; in der Wüste Arabiens, dann in der Wüste des Lebens. 3) Die Kraft, die von ihm ausgeht, für Israel besonders, nachdem es dasselbe erlangt hatte, für uns schon, während wir noch darauf hoffen. Starke: Es gibt unser gütiger, himmlischer Vater seinen Kindern weltliche Güter zu besitzen, auf daß sie zu dem ewigen Erbe gute Hoffnung haben.

Ueber V. 16—25. Gottes vergebende Gnade. 1) Er versagt sie nicht trotz Ungehorsams (V. 16), trotz Unglaubens (V. 17), trotz offenbaren Abfalls (V. 18), er erweist vielmehr seine gnadenvolle Gegenwart, um zu dem hohen Ziel der Berufung zu führen (V. 19), gibt seinen guten und h. Geist zur Unterweisung (gibt auch Lebensbrod und Trank gegen Hunger und Durst) (V. 20). 2) Er straft wohl, aber gewährt selbst in der Strafzeit Gnadenerfahrungen, Bewahrungen und Förderungen (V. 21—23). 3) Er bringt zu dem Ziel der Berufung reich gesegnet hinan (V. 24. 25).

Ueber V. 20 und 21. Gottes gnädige Fürsorge. 1) Er gewährt beides, das geistlich und das leiblich Nöthige. 2) Er gewährt es durch große und kleine, durch auffällige und unscheinbare Wunder. 3) Er gewährt es während des Wüstenzuges, um die Seinigen nach Kanaan einzubringen. — Ueber V. 21. Die Weisheit der göttlichen Fürsorge. 1) Ihre Art — Gott hilft oft nicht in auffälliger, sondern in unscheinbarer Weise, still, ja geheimnißvoll segnend. — 2) Ihr Grund, — der Glaube der Seinigen wird in dieser Weise am besten geprüft, geübt und gestärkt. — 3) Ihr Zweck, — die Frommen sollen sich gewöhnen, in allem, auch in dem Unscheinbaren, Gottes helfende Vaterhand zu sehen,

und sollen die Kunst erlernen, sich alles und jedes, sich auch das Alltägliche eine Ursache des Dankes und der Freude sein zu lassen. Starke: Gott strafet die Verfolger seiner Kirche nachdrücklich. Unsere Wolkensäule, die uns den Weg zum ewigen Vaterlande zeigt, ist das Predigtamt des Evangelii, bei welchem Gott wahrhaftig gegenwärtig und kräftig ist. — Ob Gott gleich nicht alle Frommen an fruchtbare und lustige Oerter setzet und ihnen Brod vom Himmel und Wasser aus dem Felsen gibt, so gibt er ihnen doch nothdürftige Nahrung und Kleidung, womit sie sich sollen begnügen lassen, Mtth. 6, 31. 32; 1 Tim. 6, 8. — Es ist der Menschen Bosheit so groß, wenn sie ihnen selbst gelassen werden, daß sie durch die göttlichen Wohlthaten nicht gebessert, sondern ärger werden, und aus höchster Undankbarkeit unserm Gott Gutes mit Bösem vergelten. — Ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott u. s. w. Ps. 130, 7. Niemand spreche also mit Kain: meine Sünden sind größer, denn daß sie mir vergeben werden mögen, 1 Mos. 4, 13.

Ueber V. 26—31. Gottes erziehende Weisheit. 1) Gott züchtigt wohl, aber begnadigt auch wieder (V. 26. 27). 2) Gott begnadigt viele Male, aber mahnt auch, seine Gebote zu befolgen, in deren Ausrichtung der Mensch sein Leben hat (V. 28. 29). 3) Er mahnt gar lange und strait und steigert, wenn er nicht gehört wird, seine Strafe bis aufs äußerste, aber gibt den, dem noch zu helfen ist, dennoch nicht völlig auf (V. 30. 31). — Ueber V. 26—37. Die Grundlagen der Bitte um Vergebung und Gnade. 1) Gottes unermüdliche Gnade in der Vergangenheit (V. 26—31); 2) Gottes Gerechtigkeit und unsere Schuld in der Gegenwart, wie sie besonders in Beziehung auf unsere Trübsal anzuerkennen sind (V. 32—35); 3) die Größe unserer Noth und Trübsal (V. 36 und 37). — Ueber V. 32—37. Die Niedrigkeit der Gemeinde in der Gegenwart. 1) Worin sie besteht; 2) welchen Grund sie hat; 3) welchen Zweck. — Starke: Es ist sehr tröstlich an die Barmherzigkeit Gottes gedenken, welche er den Vorfahren erzeiget; denn derselbe Gott lebt noch. Wir sollen uns im wahren Glauben an die Verheißungen Gottes halten; denn sie werden nimmer fehlen. Wenn die Frommen in der größten Gefahr verwickelt sind, so hat Gott am meisten auf sie Acht und weiß sie zu erretten. — Wir werden von Gott gezüchtigt, auf daß wir nicht samt der Welt verdammet werden. Wenn Gott sein Volk erlösen will, so sieht er nicht an, was sie verdient haben, sondern was seine unermeßliche Barmherzigkeit erfordert. Welche Gott durch ihre Sünde zum Zorn reizen, haben wenig Glück zu vermuthen, so lange sie ohne Buße dahingehen. Wahre Bekehrung, Bekenntniß des Namens Gottes und gläubiges Gebet sind die rechten Mittel, dadurch die Feinde können wieder abgetrieben werden. — Herr, wenn Trübsal da ist, so sucht man dich, u. s. w. Jes. 26, 16. — Obwohl die falsche Religion vor den Leuten einen großen Schein der Heiligkeit und Frömmigkeit hat, so ist sie doch vor dem Angesicht Gottes ein großer Greuel. — Welche schöne Zunamen hat Gott, o Seele! merke sie doch, auf daß du dich derselben bei der Anklage deines Gewissens und in Trübsal erinnern mögest und nicht verzagest.

C. Erneuerung des Bundes unter damals besonders wichtigen Bedingungen (Kap. 10).

I. Erneuerung des Bundes und die betreffenden Familienhäupter (V. 1—29).

Und in diesem allen schlossen wir einen festen Bund und schrieben ihn, und auf dem 1
Untersiegelten standen unsere Fürsten, Leviten und Priester. *Und zwar standen auf den 2
untersiegelten Schriftstücken: Nehemia, der Landpfleger, der Sohn Hachaljah's, und Zedekiah,
*Serajah, Asarjah, Jeremjah, *Paschhur, Amarjah, Malkijjah, *Hattusch, Schebanjah, Malluch, 3. 4. 5
*Harim, Meremoth, Obadjah, *Daniel, Ginthon, Baruch, *Meschullam, Abijjah, Mijjamin, 6. 7. 8
*Maazjah, Bilgai, Schemajah, dies waren die Priester. *Und die Leviten: Jeschua, der Sohn 9. 10
Azanjah's, Binnui von den Söhnen Henadads, Kadmiel, *und ihre Brüder Schebanjah, Ho- 11
dijjah, Kelita, Pelajah, Hanan, *Micha, Rehob, Haschabjah, *Sackur, Scherebjah, Schebanjah, 12. 13
*Hodijjah, Bani, Beninu. *Als Häupter des Volks: Pareosch, Pachath-Moab, Elam, Zattu, 14. 15
Bani, *Bunni, Azgad, Bebai, *Adonijjah, Bigvai, Adin, *Ater, Hiskijjah, Azzur, *Hodijjah, 16. 17
Haschum, Bezai, *Harif, Anathoth, Nebai, *Magpiasch, Meschullam, Hezir, *Meschezabeel, 18. 19 20. 21. 22
Zadok, Jaddua, *Pelatjah, Hanan, Anajah, *Hosea, Hananjah, Haschschub, *Hallohesch, Pil- 23. 24. 25
hah, Schobek, *Rehum, Haschabnah, Maasejah, *und Ahijjah, Hanan, Anan, *Malluch, Harim, 26. 27. 28
Baanah, *und die übrigen des Volkes, der Priester, Leviten, Thorwächter, Sänger, Tempel- 29
diener und alle, die sich abgesondert hatten von den Völkern der Länder zu dem Gesetze Gottes,
ihre Weiber, Söhne und Töchter, alle, die es zu verstehen wußten:

II. Die damals besonders wichtigen Bedingungen (V. 30—40).

als solche, die zu ihren Brüdern, den Vornehmen, hielten und in Eid und Schwur kamen, 30
zu wandeln im Gesetze Gottes, welches gegeben worden war durch Mosen, den Knecht Gottes,
und zu beobachten und zu thun alle Gebote des Herrn unseres Herrschers, sowie auch seine
Rechte und Sitten, *daß wir nicht geben wollten unsere Töchter den Völkern des Landes und 31
ihre Töchter nicht nehmen wollten unseren Söhnen, *und wenn die Völker des Landes die 32

Waaren und allerlei Getreide hereinbrächten am Sabbathtage zum Verkauf, daß wir es von
ihnen am Sabbath und an andern heiligen Tagen nicht nehmen, das siebente Jahr aber
33 allerlei Darlehn losgeben wollten. *Auch stellten wir für uns Gebote auf, uns aufzuerlegen
34 einen Drittheil des Sekels im Jahre für den Dienst des Hauses unseres Gottes, *zu Schau-
brod und täglichem Speisopfer und zu dem täglichen Brandopfer der Sabbathe und der
Neumonde, zu den Festopfern und zu den Weiheopfern und zu den Sündopfern, womit sie
35 Israel sühnten, und für alles Geschäft im Hause unseres Gottes. *Und die Loose warfen wir
in Betreff der Darbringung des Holzes, nämlich wir die Priester, Leviten und das Volk,
daß wir es zu dem Hause unseres Gottes nach unsern Vaterhäusern zu bestimmten Zeiten Jahr
für Jahr brächten, es zu verbrennen auf dem Altar des Herrn, unseres Gottes, wie im Gesetz
36 geschrieben steht. *Und bringen wollten wir die Erstlinge unseres Ackers und die Erstlinge
37 von aller Frucht, von allen Bäumen Jahr für Jahr in das Haus des Herrn. *Und die Erst-
geborenen unserer Söhne und unseres Viehes, wie im Gesetz geschrieben steht, nämlich die Erst-
geburten unserer Rinder und Schafe wollten wir bringen in das Haus unseres Gottes für die
38 Priester, die im Hause unseres Gottes dienen. *Und das Erste von unserem Mehl und unse-
ren Heben, und von allen Baumfrüchten, von Most und Oel wollten wir bringen den Priestern
in die Zellen des Hauses unseres Gottes, den Zehnten aber von unserem Acker den Leviten, und
39 sie, die Leviten sollten den Zehnt einfordern in allen unseren Ackerstädten. *Der Priester aber,
der Sohn Aarons, sollte mit den Leviten gehen, wenn die Leviten den Zehnten einforderten, und
die Leviten sollten den Zehnten vom Zehnten in das Haus unseres Gottes hinaufbringen in
40 die Zellen des Schatzhauses. *Denn in die Zellen sollten die Kinder Israel und die Kinder
Levi's die Hebe des Getreides, des Mostes und Oeles bringen; daselbst sind ja die heiligen
Gefäße und die Priester, die den Dienst thun, die Tempelwächter und Sänger, und nicht woll-
ten wir das Haus unseres Gottes verlassen.

Exegetische Erläuterungen.

Sonst sozusagen nur von Gott in Pflicht genommen, stellte sich die Gemeinde hier selbst darunter, zu dem Bund, den einst Gott mit seinem Volke geschlossen hatte, besonders in den damals wichtigsten Stücken gleichsam Ja und Amen sagend. Es ist, als ob sie nach der traurigen und langen Unterbrechung, die das Exil herbeigeführt und die sie nach dem Gebete in Kap. 9 immer noch nicht als völlig beendet ansah, das Bedürfniß gefühlt hätte, auch in dieser Weise einen neuen Anfang zu machen, um endlich eine volle Wiederherstellung des Bundesverhältnisses zu erlangen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Akt, obwohl es ja an einer Fortsetzung der alttestamentl. Geschichte fehlt, die uns seine Folgen kennen lehren könnte, ein höchst bedeutsamer, die Art des Gemeindelebens auf lange hin bestimmender war, wenn es auch fast selbstverständlich ist, daß gegen die hier gegebenen Versprechungen immer wieder von vielen gefehlt wurde, vergl. Kap. 13. — V. 1. **Und in diesem allen schlossen wir eine feste Abmachung und schrieben sie** u. s. w. Die alten Vers., und so auch Luth. ziehen diesen V. noch zum vorigen Kap. und nehmen ihn ohne Zweifel noch als Worte der Betenden. Aber dann würde es dem Gebet an einem befriedigenden Schluß und den folgenden Bemerkungen an der rechten geschichtlichen Einleitung fehlen. Die erste Person Plur. erklärt sich aus der wörtlichen Beibehaltung des von Nehemia und seinen Zeitgenossen selbst aufgesetzten Schriftstückes, auf dem sie die weiterhin folgenden Verpflichtungen auf sich genommen und sich unterschrieben hatten; ebenso erklären sich daraus auch die Partiz. כֹּתְחִים und כֹּתְבִים, die freilich auch in bloßer Erzählung hier nicht auffallen dürften (vgl. Kap. 8, 9 und besonders Kap. 8, 11 ff.), ebenso der Gebrauch der ersten Pers. in V. 31 ff. Der Vers. hat diese Ausdrucksweise wahrscheinlich um so unbedenklicher beibehalten, als er und jeder gutgesinnte Leser sich dem, was Nehemia und seine Zeitgenossen gethan hatten, gern mit anschloß. Uebrigens scheint das betreffende Schriftstück auch das Gebet in Kap. 9 als Grundlage und Eingang wenigstens im wesentlichen enthalten zu haben; dafür spricht der Anschluß des Folgenden durch וּבְכָל־זֹאת, dessen Sinn nicht ist: nach alledem, was wir an diesem Tage vorgenommen hatten (Schmid, Berth. u. a.) oder auf Grundlage des vorhergegangenen Buß- und Bettags (Keil), was nicht in בְּ liegen kann, sondern „in alledem", aber freilich nicht blos: in omni hoc malo, quod nobis obtigerat (Raschi, Aben-Esra), wodurch כָּל- zu sehr beschränkt wird, sondern: bei dieser ganzen Sachlage, bei der es so steht, daß unsere Väter durch ihre Sünde Gottes Strafe reichlich verdient haben, Gott aber immer wieder zum Vergeben bereit ist, und daß wir nun im Elende sind, Gottes Gnade also gar sehr bedürfen. אֲמָנָה, Festes, feste Abmachung, Bekräftigung, nicht בְּרִית sagen die Schreibenden, weil sie die בְּרִית als längst geschlossen ansehen, weil zudem eine בְּרִית zu schließen, wenn es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, Gottes, nicht der Menschen Sache ist, weil es

ihnen nur blieb, zu dem bestehenden Bunde und seinen Verpflichtungen Ja und Amen zu sagen. וְלֹכְתְבִים heißt nicht: wir unterschreiben sie, (Berth.) nach Jer. 32, 10 und 12, sondern: wir schreiben sie; vor allem muß doch gesagt werden, daß sie die Abmachung schriftlich aufsetzten. Allerdings aber unterschrieben oder untersiegelten sie dieselbe dann auch, wie aus dem gleich Folgenden erhellt. **Und auf dem Untersiegelten standen unsere Fürsten.** Das Schreiben wurde etwa zusammengeschlagen und zugesiegelt, in welchem Fall dann die folgenden Namen auf der Außenseite oder auf einem nicht mitversiegelten Theile standen; nach Hitzig zu Jer. 32, 10 hätte auch ein Kaufbrief einen nicht versiegelten Theil gehabt; wahrscheinlich ist dort aber mit dem offenen im Unterschied von dem versiegelten ein zweites Exemplar des Briefes gemeint (vgl. Nägelsbach zur angef. St.). Jedenfalls ist הֶחָתוּם das versiegelte Schriftstück, das die אֶמְנָה enthielt. Auf demselben waren die Fürsten u. s. w., d. h. die Namen derselben entweder unterschrieben oder mittelst des Siegels aufgeprägt.

V. 2. **Und auf den untersiegelten Schriftstücken standen Nehemia** u. s. w. Gewöhnlich versteht man: unter den Untersiegelten waren u. s. w. Aber nicht einige, die zu den Untersiegelten gehörten, werden aufgezählt, sondern alle, und עַל הַחֲתֻמִים will ebenso verstanden werden wie עַל הֶחָתוּם im vorigen Vers. Der Plural erklärt sich entweder daraus, daß es von dem Schreiben mehrere Exemplare gab, oder daraus, daß das, was als סֵפֶר, auch als סְפָרִים gedacht und bezeichnet werden konnte. — Die Männer nun, die alsbald angeführt werden, kommen als die Vertreter des Volkes in allen seinen Theilen in Betracht, wie aus V. 30 deutlich hervorgeht, und sind daher theils Priester, theils Leviten, theils andere Volkshäupter. Daß nicht auch welche von den Tempeldienern (Nethinim) und Knechten Salomo's (vergl. Esr. 2, 43—54) und ebensowenig von denjenigen, die sich von den Völkern der Länder abgesondert hatten (V. 29) dabei sind, erklärt sich wohl daraus, daß die ersteren durch die Levitenhäupter, die letzteren aber durch die übrigen Volkshäupter mitrepräsentirt waren. Jedenfalls aber waren die Genannten die Vornehmeren, wie aus V. 30 hervorgeht, wo sie als die Edlen von den Uebrigen unterschieden werden. Wenn also im Midrasch zu Ruth 45 c. und hin und wieder in beiden Talmuden in diesen Häuptern, die Nehemia zusammengerufen habe, um den betreffenden Beschluß zu Stande zu bringen, das gefunden wird, was man die große Synagoge genannt hat, so wird der Anfang derselben im wesentlichen hier, ebenso aber auch in Kap. 8, 13 (Heidenheim, Stud. und Krit. 1853, S. 93) wirklich anerkannt werden dürfen, vergl. im Jeruf. Talmud tract. Schebüt, p. 35; dann Krochmal, More Neboche ha-Zeman I, X., Jost, Gesch. der Juden I, S. 42; Herzfeld, Gesch. Israels I, S. 380 und Grätz in Frankels Monatsschr. 1857 und im Komm. zu Kohel. S. 155 f. Es läßt sich darunter nicht wohl etwas anderes als die Gemeindevertretung in Jerusalem verstehen, welche zunächst noch regierende, lehrende und richtende Thätigkeit in sich vereinigte, während später das große Synedrium speziell die richtende Thätigkeit ausübte. Vgl. auch von Leyrer in Herzogs R.-Encykl. „die große Synagoge". — Nehemia steht als der Thirschatha oder Landpfleger (vgl. Kap. 8, 9) an der Spitze; Zedekia folgt wahrscheinlich als ein höherer Beamter, vielleicht (nach Analogie von Esr. 4, 9. 17) als Schreiber des Landpflegers. Die in V. 3—9 folgenden 21 Namen bezeichnen nach dem Schlußsatze in V. 9 Priester, aber wahrscheinlich nicht einzelne, sondern priesterliche Vaterhäuser oder Abtheilungen, welche die Namen früherer Häupter trugen, theilweise auch priesterliche Familienhäupter der damaligen Zeit, die im Namen der Ihrigen unterzeichneten (vgl. darüber zu Kap. 12, 11). So darf man sich nicht wundern, daß weder der Hohepriester der damaligen Zeit, Eljaschib, noch auch Esra unter den Aufgeführten namentlich genannt werden. Daß ersterer und vielleicht auch ein Theil der niederen Priester mit den strengen Maßregeln des Nehemia und Esra nicht einverstanden gewesen sei (Herzfeld, S. 74) ist V. 29 gegenüber nicht denkbar. Ebenso sind die Leviten-Namen in V. 10—14 Familiennamen: Jeschuah, Binnui von den Söhnen Henadads, Kadmiel und die 14 anderen, die als ihre Brüder bezeichnet werden. Söhne Jeschuah's und Kadmiels waren mit Serubabel und Josua zurückgekehrt; neben beiden kommt in Kap. 12, 8 auch Binnui als Vater eines levitischen Vaterhauses vor; von den übrigen wird wenigstens Scherebjah in Kap. 12, 8 so aufgeführt. Das וְ vor יֵשׁוּעַ ist das explikative. — Für Familiennamen sind ohne Zweifel auch die 44 Volkshäuptern amen in V. 15—28 zu halten. Fünfzehn davon kommen schon, wenn auch zum Theil ein wenig verändert, in Esr. 2 vor. Die andern bezeichnen theils Häupter von Vaterhäusern, welche vielleicht durch neue Zuwanderungen oder durch den Anschluß derer, die sich von den Heiden ringsum abgesondert hatten, hinzugekommen waren, theils Gemeinden von kleineren Städten Juda's und Benjamins. Statt der 33 Geschlechter und Ortschaften in Esr. 2 werden hier schon 44 namhaft gemacht, und dabei fehlen mehrere von den dort aufgezählten, wie Schefatjah, Arah und Zakkai.

V. 29. **Und die übrigen des Volks, der Priester** u. s. w. שְׁאָר ist nicht etwa der aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Theil des Volks; es sind damit vielmehr nach V. 30 die bisher nicht ausdrücklich genannten gemeint. שְׁאָר ist stat. constr. nicht blos zu הָעָם, sondern auch zu den folgenden Nominibus. Daß außer den bisherigen Väterhäuptern nun noch die von ihnen Repräsentirten ausdrücklich erwähnt werden, hängt wohl damit zusammen, daß die repräsentative Bedeutung der ersteren recht bestimmt hervortreten soll; möglicher Weise gab es auch welche, die in die Vaterhäuser noch nicht mit eingeordnet waren. Jedenfalls erhellt, daß die Ge-

meinde jetzt durchweg den besten Willen zeigte und daß insoweit große Uebereinstimmung in ihr herrschte. Die verschiedenen Klassen, die hier bemerklich gemacht werden, sollen offenbar alle Theile der Gemeinde bis zu ihren Anhängseln hinab umfassen. Die, welche sich abgesondert hatten von den Völkern der Länder zu dem Gesetze Gottes, nämlich um nach demselben zu leben, waren die Nachkommen der im Lande zurückgebliebenen israelitischen Reste, vergl. Esr. 6, 21. Das „jeder, der zu verstehen wußte" bezieht sich besonders auf die Kinder, vergl. zu Kap. 8, 2. 3.

In **V. 30** beginnt, wenn auch zunächst nur summarisch, die Darstellung dessen, wozu sie sich verpflichteten. **Als solche, die zu ihren Brüdern, den Vornehmen, festhielten.** מַחֲזִקִים kann Präd. zu dem Subj. in V. 29 sein, kann aber auch — und dies liegt näher — angeben, als was sie auf dem Dokument mit aufgeführt waren, so daß der Sinn ist: als solche, die ꝛc. חָזַק mit עַל kommt nur hier in dieser Bedeutung vor. Die vornehmen Brüder sind die Häupter, die einzeln unterschrieben hatten. אֲחֵיהֶם ist zu אֲחֵיהֶם Apposition, statt הָאַדִּירִים. **Und die in Eid und Schwur kamen.** אָלָה ist der Schwur, sofern man dadurch für den Fall der Uebertretung schwere Strafe auf sich herabwünscht, שְׁבוּעָה dagegen die eidliche Versicherung an sich. בּוֹא בָּאָלָה wie Ez. 17, 13. — V. 31. Unter den einzelnen Punkten, zu denen sie sich verpflichteten, steht vor allem voran, negativ die Nichtvermischung mit den Heiden, deren Wichtigkeit schon zu Esr. 9, 2 besprochen ist, — **und daß wir nicht,** s. v. a. daß wir namentlich nicht, **geben wollten;** אֲשֶׁר als Konj. wie in Kap. 2, 3 u. a., — positiv in V. 32 die sabbathliche Pflege der Gemeinschaft mit dem Herrn. Der 32. Vers ist dem vorigen lose angehängt, sei's in Unterordnung unter die Konj. אֲשֶׁר, sei's selbständiger: **und daß wir von den Völkern des Landes, welche Waaren u. s. w. bringen,** — עַמֵּי הָאָרֶץ steht als Nomin. abs. voran: die Völker betreffend, — **daß wir von ihnen nicht nehmen wollten.** הַמַּקָּחוֹת, die Waaren, kommt nur hier vor. Der h. Tag außer dem Sabbath ist der, an welchem ebensowenig, wie am Sabbath selbst, ein Geschäft verrichtet, vielmehr eine Festversammlung abgehalten werden sollte, besonders der erste und letzte Tag der hohen Feste, vergl. 3 Mos. 23; 4 Mos. 28 und 29. **Und daß wir freigeben wollten das siebente Jahr.** Die Beobachtung des Sabbathjahres schließt sich als ein Ausfluß der Sabbathidee wie von selbst mit an. נָטַשׁ ist aus der Sprache des Gesetzes entnommen, vergl. 2 Mos. 23, 10 ff. Eigentlich sollte der Acker, den man ruhen ließ, Objekt dazu sein. Mit שָׁמַט 5 Mos. 15, 2 wesentlich gleichbedeutend, womit es in 2 Mos. 23, 11 zusammensteht, hat es hier auch מַשָּׂא כָּל־יָד, das Darlehn jeglicher Hand, als Objekt bei sich. מַשָּׂא, denn so ist nach den besseren Ausgaben zu lesen, nicht מַשָּׂא, ist (vgl. Kap. 5, 7) das Darlehn, in Verbindung mit יָד das, welches die Hand dargereicht hat (5 Mos. 15, 2). Das Sabbathjahr wollten sie also nicht blos durch Nichtbestellung der Aecker, sondern zugleich auch durch Stundung der Schulden, d. i. als ein Erlaßjahr feiern, vergl. m. Komment. zu 5 Mos. 15. Nach Herzf. (S. 74 und 465) haben sie die Feier desselben wirklich ohne Säumniß eingeführt, und vom Herbst 443 ab rechnend, von 437—436 u. s. w. in der That ein Erlaßjahr inne gehalten. Für die Zeit Alexanders d. Gr. und dann für 38/37 v. Chr. wird uns die Feier durch Josephus Arch. XI, 8, 5 bezeugt.

V. 33—40. Mit der Beobachtung der h. Zeiten mußte die Vollziehung der h. Handlungen, durch welche sich die Gemeinde als Bundesgemeinde darzustellen hatte, Hand in Hand gehn. V. 33. **Und wir stellten fest für uns Gesetze.** עָלֵינוּ, eig. auf uns, s. v. a. als eine auf uns liegende Pflicht. לָתֵת עָלֵינוּ, uns aufzulegen, wie einen zu zahlenden Tribut. Mose hatte in 2 Mos. 13, 30 ff. jedem, der 20 Jahre alt und darüber war, ½ Sekel, als תְּרוּמָה dem Herrn zu entrichten, auferlegt. Diese Abgabe, die, wie es scheint, zunächst nur eine einmalige war, scheint schon in Joas' Zeit erneuert worden zu sein, vergl. 2 Kön. 12, 5 und besonders 2 Chron. 24, 6; jetzt legte man sie als eine jährlich zu entrichtende auf. Da nichts weiter darüber angegeben ist, darf man wohl annehmen, daß man das von Mose bestimmte Alter beibehielt. In Rücksicht aber auf die Armuth des größeren Theils der Gemeinde ermäßigte man die Hälfte des Sekels (etwa 12 Sgr.) auf einen Drittheil (8 Sgr.). Gegen Christi Zeit hin (Joseph. bell. Jud. VII, 6, 6 vergl. Matth. 17, 24) kehrte man wieder zu einem halben Sekel zurück und bezahlte eine Doppeldrachme, etwa einen Doppelfranken, 15 Sgr.*) Aben-Esra's Annahme, daß der Drittel-Sekel hier nicht statt des mosaischen halben Sekels, sondern außer demselben auferlegt sei, hätte nur dann etwas für

*) Diese Abgabe entrichteten in der späteren Zeit auch die ausländischen Juden (Jos. Arch. XVIII, 9, 1; Schekalim 3, 4). Auf ein Didrachmon wird der halbe Sekel von Philo II. S. 276 und von Jos. Arch. III, 8, 2; XVIII, 9, 1 angegeben. Die Sept. zu 2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25 u. a. zeigen, daß man die 20 Gera des Sekels (2 Mos. 30, 13 und Ez. 45, 12) auf 20 Obolen (g. Gr.) deutete, daß man den halben Sekel also eigentlich zu 10 Obolen oder $1^2/_3$ Drachmen berechnete. Möglicherweise war der alte, mosaische Sekel leichter, weniger werthvoll gewesen, so daß Nehemia schon deshalb Ursache hatte, die Abgabe auf ⅓ Sekel zu beschränken. Wenn in 2 Mos. 30, 13 Gera die Bohne aus der Schote des Johannisbrodbaumes ist, wie schon Aben-Esra zu dieser Stelle behauptet, so haben 20 Gera den Werth nicht von 24 oder 25, sondern von 9 Sgr. (97 par. Gran), womit die Angabe in der Anabasis I, 5, 6 stimmt, daß der σίγλος gleich $7^1/_2$ Obolen sei. Vielleicht steigerte sich der Werth des Sekels mit der Zeit deshalb so sehr, weil der babylonische (und so auch der persische) Kikkar doppelten Werth hatte (1800 Thr.) gegen den alten hebräischen und weil die persischen Silberdariken einerseits und die phönizischen Münzen andererseits auf den jüdischen Sekel Einfluß ausübten (vgl. Herzf. S. 141).

sich, wenn in Nehemia's Zeit der halbe schon eine ganz stehende und selbstverständliche, hier gar nicht weiter zu berücksichtigende Abgabe gewesen wäre. Die עֲבוֹדָה, der Dienst des Hauses Gottes, wozu das Geld verwandt werden sollte, ist hier eine summarische Zusammenfassung dessen, was von V. 34 ab im einzelnen angegeben wird, ist also keineswegs ausschließlich oder auch nur zumeist von dem Bau und der Ausbesserung des Tempel-Gebäudes, sondern zumeist vom Kultus zu verstehn. — Als solche, denen das Geld zu gute kommen sollte, werden in V. 34 fast alle Arten von Gemeindeopfern aufgezählt; alle diese Opfer sollten fortan, damit sie wirklich für einen Beweis von der Frömmigkeit der Gemeinde gelten könnten, wenigstens zum Theil auf Gemeindekosten dargebracht werden. Das **Geld sollte verwandt werden** 1. für die Schaubrode (vergl. 3 Mos. 24, 8); 2. für das tägliche Opfer, das hier als das Speis- und Brandopfer der Beständigkeit bezeichnet ist (vergl. 4 Mos. 28, 3—8); 3. für das Speis- und Brandopfer der Sabbathe und Neumonde, — das der Sabbathe bestand Morgens und Abends nicht wie an einem gewöhnlichen Tage aus einem, sondern aus zwei Lämmern (4 Mos. 28, 9 und 10), über dasjenige der Neumonde vgl. 4 Mos. 28, 11—15; 4. für die Festopfer, — hier heißt es nicht mehr „für das Brandopfer" u. s. w., sondern לְמוֹעֲדִים, weil an den Festen mehrere Opfer, auch mehrere Brandopfer darzubringen waren und zwar noch außer dem täglichen Opfer, weil zudem auch an mehreren Tagen geopfert werden mußte (vgl. 4 Mos. 28, 16—29, 38); — wie חַג 2 Mos. 23, 18; Ps. 118, 27 geht auch מוֹעֵד in die Bedeutung von Festopfer über (vgl. 2 Chron. 30, 22); 5. für die Weiheopfer, קָדָשִׁים; jedenfalls sind nach der Stellung zwischen den Fest- und Sündopfern noch irgend welche Opfer zu verstehen und zwar solche, die im Namen der ganzen Gemeinde darzubringen waren, z. B. bei Einweihungsfeiern, 2 Mos. 24, 5; Esr. 6, 17; besonders Dankopfer; 6. für die Sündopfer; — nicht blos an den Festtagen (4 Mos. 28 und 29), sondern auch sonst (3 Mos. 4, 13—21; 16, 34) mußten für die Gemeinde im ganzen Sündopfer geopfert werden; Schuldopfer bleiben außer Betracht, weil diese nur für einzelne auf ihre eigenen Kosten vorgeschrieben waren (3 Mos. 5, 14—26); 7. endlich für jede Ausrichtung am Hause Gottes. מְלָאכָה kann eine zum Kultus gehörige Verrichtung, und dafür scheint der Zusammenhang zu sprechen, kann aber auch die die Ausbesserung des Gotteshauses bezweckende Arbeit sein (vgl. Esr. 3, 8; 6, 22). — Die von Artaxerxes in seinem Edikt Esr. 7, 20 ff. zugesagten Lieferungen für den Bedarf des Kultus mochten nicht zureichen; daß sie aufgehört hätten, ist bei dem Wohlwollen dieses Königs gegen Nehemia und sein Volk nicht wahrscheinlich. Aber vor allem kam es der Gemeinde jetzt darauf an, zu beweisen, daß ihre Opfer wirklich Opfer seien, d. h. aus wirklicher Opferwilligkeit hervorgingen.

V. 35. **Und die Loose über die Darbringung des Holzes warfen wir, die Priester** u. s. w. Das Holz für den Altar kommt als eine nothwendige Zugabe zum Vorhergehenden in Betracht. Das Gesetz hatte wohl verordnet, daß das Feuer auf dem Altar immer brennen sollte (3 Mos. 6, 5), hatte aber über die Lieferung des Holzes nichts vorgeschrieben. Jetzt wandte man das Loos an, ohne Zweifel, um die Reihenfolge festzustellen, in welcher die Vaterhäuser die Lieferungen besorgen sollten. Denn לְבֵית אֲבוֹתֵינוּ heißt nicht: hin nach dem Hause unserer Väter, als wäre das Haus ihres Gottes zugleich das Haus ihrer Väter genannt, sondern: Vaterhaus gemäß, was s. v. a. nach unseren Vaterhäusern (vgl. 1 Mos. 1, 18 ff.; 1 Chron. 9, 9). Daß jedes Vaterhaus in jedem Jahre einmal habe daran kommen sollen, wird nicht gesagt, ist auch bei der Menge der Vaterhäuser nicht wahrscheinlich; der Turnus war wahrscheinlich ein mehrjähriger. **Zu bestimmten Zeiten Jahr für Jahr** ist s. v. a. an bestimmten, im Lauf des Jahres immer wiederkehrenden Tagen. Nach Mischna Taanith Kap. 4, 5 geschah es an 9 Tagen im Jahr, am 1. Nisan, am 20. Tammuz, am 5., 7., 10., 15. und 20. Ab, am 20. Elul und 1. Tebet (vgl. Lund, jüd. Heiligthümer S. 1067 f.); Josephus (bell. Jud. II., 17, 6) erwähnt eine *ἑορτὴ τῶν ξυλοφορίων*, welche er auf den 14. Tag des Monats *Λῶος* (Ab) setzt, woraus aber nicht mit Bestimmtheit zu folgern steht, daß nur ein Tag für die Holzlieferungen angesetzt gewesen sei, und daß unser Plur. עִתִּים demgemäß singularisch gedeutet werden müsse. Wahrscheinlich ist zwischen der *ἑορτή*, dem Festtage, an dem man sich der Lieferungen freute und den man daher inmitten des für sie hauptsächlich in Betracht kommenden Monats Ab feierte, und den Tagen der Lieferungen selbst zu unterscheiden (vgl. Lund l. c.). Was Josephus in Beziehung auf die *ἑορτή* sagt, *ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν*, ist wahrscheinlich etwas ungenau ausgedrückt. Nach Taanith 4, 8 war übrigens der 15. Ab, an dem die Hauptlieferung stattfand, an welchem auch die Priester und Leviten und jeder, der seinen Stamm nicht kannte, nach Megilloth Taanith Kap. 5 selbst Proselyten, Knechte, Nethinim und Bastarde ihr Holz spendeten, der Tag, an welchem die Feier stattfand, wenn auch den Talmudisten nach Taanith 30, b u. a. der eigentliche Gegenstand derselben nicht mehr recht klar war.

V. 36 u. 37. Neben den Opfern und ihrer Zugabe, dem Holz, als den Lieferungen, welche unmittelbar dem Herrn zu Theil wurden, waren dann auch die Abgaben an die Vertreter desselben, an die Priester und Leviten wichtig. Jene ermöglichten den Bestand des Kultus selbst, diese die Existenz des Kultuspersonals. **Und** (wir verpflichteten uns) **zu bringen** u. s. w. וְלְהָבִיא kann sich nicht mehr dem vorigen, sondern nur dem 33. Vers koordiniren. Die Erstlinge des Ackers (vgl. 2 Mos. 23, 19; 34, 26; 5 Mos. 26, 2) und die Erstlinge aller Baumfrüchte

(vgl. 4 Mos. 18, 13; 3 Mos. 19, 23) fielen den Priestern in natura zu; die Erstlinge der Söhne (vgl. 4 Mos. 18, 16 ff.) und des Viehs, womit hier im Unterschied von den Rindern im Folgenden das unreine gemeint ist (vgl. 2 Mos. 13, 12 ff.; 4 Mos. 18, 15) wurden nach der Schätzung des Priesters losgekauft, kamen also in Gestalt des Lösegeldes dem Tempel und den Priestern zu gut (vgl. 4 Mos. 18, 12). Die Erstgeburten der Rinder und des Kleinviehs, d. h. der Schafe und Ziegen, wurden zwischen Jehovah und den Priestern getheilt; dem Altar fiel das Fett derselben zu, weil Gott der eigentliche Herr war, dem sie als Abgabe gebührten, während die Priester nur als seine Diener an ihnen partizipirten. Letztere bekamen das Fleisch (vgl. 4 Mos. 18, 17). Weil letztere hier aber allein in Betracht kommen (als Kultuspersonal), werden sie allein hervorgehoben. — V. 38. **Das Erste unseres Geschrotenen** u. s. w. Es handelt sich nicht mehr um die Früchte, wie die Natur selbst sie bietet, sondern um zubereitete, daher nicht mehr von Erstlingen, בִּכּוּרִים, sondern von רֵאשִׁית die Rede ist, worunter man das beste zu verstehen hat. עֲרִיסוֹת, nur noch 4 Mos. 15, 20; 2 Mos. 44, 30 vorkommend, sind nach dem talmud. עֲרָסָן (contusum) mola, far, Schrot- oder Grobmehl; wahrscheinlich ist aber im Unterschied von den Aehren auf dem Felde das Gemahlene überhaupt gemeint. תְּרוּמֹתֵינוּ steht dem vorhergehenden עֲרִיסוֹתֵינוּ zu gleich, als daß es nicht ebenfalls mit רֵאשִׁית zu verbinden wäre; auch hängen die folg. Nomina פְּרִי כָל־עֵץ ꝛc. ebenfalls noch von רֵאשִׁית ab. **Das Erste** oder **Beste** der Heben (vgl. in Kap. 13, 5 תְּרוּמַת הַמַּעֲשְׂרוֹת) wird wohl deshalb gesagt, weil die Heben nicht ganz den Priestern, sondern auch dem Tempel zufielen (2 Mos. 25, 2 ff.; 30, 13 ff.; 35, 5 ff.). Daß nach dem talmud. Sprachgebrauch die תְּרוּמוֹת die für den menschlichen Gebrauch bereiteten Früchte selbst sind, darf schwerlich in Betracht gezogen werden. Nach bibl. Sprachgebrauch sind blos die Heben, und zwar im Unterschied von denen vom Gemahlenen, die von den Körnern der Tenne zu verstehen (vgl. 2 Mos. 45, 13); jedenfalls waren von dem Getreide in jeder Gestalt, von den Aehren, Körnern und dem Gemahlenen Erstlingsabgaben zu entrichten (vgl. 4 Mos. 18, 12). — Mit der **Frucht jedes Baumes** scheint im Unterschied von allen Früchten aller Bäume in V. 36 nicht Obst, sondern Most und Oel gemeint zu sein. Das sofort folgende: **Most und Oel** ist wohl erklärende Apposition; vgl. in Betreff derselben 4 Mos. 18, 12. Statt von einem Infin. mit לְ sind diese Objekte von dem folgenden נִבְרִיא abhängig; die Konstruktion ist abgebrochen. — In die Zellen des Gotteshauses (vgl. V. 39 und Kap. 3, 30) wollen sie den Priestern diese Abgaben bringen, damit sie daselbst bis zur Vertheilung aufbewahrt werden. **Und den Zehnten unseres Landes den Leviten** u. s. w. So anhangsweise werden hier die Leviten mitbedacht, weil sie für den Kultus nur in untergeordneter Weise in Betracht kamen, so daß sich durch das Verhältniß zu ihnen nicht mehr so unmittelbar und deutlich das Verhältniß zum Herrn darstellte. Aus dem Vorhergehenden ist übrigens das allgemeinere Verb. „wir wollen geben" herauszunehmen; denn bringen wollten sie den Zehnten eigentlich nicht. Sie, die Leviten, sollten den Zehnten in allen Ackerbaustädten einziehen. עָשַׂר, sonst s. v. a. den Zehnten geben (vergl. 5 Mos. 14, 22; 26, 12; 1 Mos. 28, 12) bedeutet hier: den Zehnten nehmen oder einziehen (Alex., Vulg., Syr., Raschi, Aben-Esra,, Cler., Keil), was um so erklärlicher ist, als es eigentlich allgemeiner sich mit dem Zehnten irgendwie zu schaffen machen heißt. Die andere Erklärung: sie geben ab, oder müssen abgeben den Zehnten, nämlich von ihrem Zehnten, hat den Zusatz: in allen unseren Arbeits- (oder Ackerbau-) Städten gegen sich.*) Wie sehr die Priester hier die Hauptsache sind, erhellt aus V. 39: **es sei der Priester, der Sohn Aarons, mit den Leviten, wenn die Leviten den Zehnten einfordern.** Der Priester sollte zugegen sein, um das Interesse seiner Amtsgenossen wahrzunehmen, d. h. um festzustellen, wie groß der Zehnte, und demnach auch der Zehnte vom Zehnten ausfiel. Dieser Zehnte vom Zehnten, durch den auch die Leviten ihre Unterordnung unter die Priester und zugleich ihr Verhältniß zum Herrn bethätigen mußten, war 4 Mos. 18, 26 angeordnet. — Die Zellen des Schatzhauses beim Tempel, in welche sie ihre Abgaben hinaufbringen sollten, hatte Hiskia nach 2 Chron. 31, 11 einrichten lassen. — Der 40. Vers **denn in die Zellen sollen die Kinder Israels** u. s. w. begründet den letzten Satz von V. 39 und will sagen: denn so entspricht es der Ordnung, nach der die Hebe des Getreides u. s. w., d. h. alles, was als Abgabe an den Tempel und sein Personal abzuliefern ist, dorthin gehört. Daraus ergibt sich denn auch, daß das: **und dort die Gefäße des Heiligthums** sagen will: dort seien die zur Aufbewahrung der Abgaben nöthigen Gefäße, daß also nicht von den h. Geräthschaften im allgemeinen (Keil), 4 Mos. 4, 15; 18, 3 die Rede ist. Der Zusatz aber: **und** (dort sind) **die Priester, die den Dienst thun, die Thorwärter und die Sänger** besagt: dort sind die, die wir, wenn wir uns als die Gemeinde des Herrn beweisen wollen, erhalten müssen, oder die, deren Erhaltung für den Kultus unentbehrlich ist. Und in den Schlußworten: **und nicht wollen wir verlassen das Haus unseres Gottes** ist mit dem Verlassen die Vernachlässigung durch Versagung der

*) Nach talmud. Andeutungen (Ketuboth 26, a und Chullin 131, b) soll Esra angeordnet haben, daß die Leviten nicht mehr den Zehnten erhielten, nach Jebamoth 86, b, weil sie nicht mit ihm nach Judäa gezogen seien. Aus Josephus aber (Arch. XI, 5, 8; XX, 8, 8; 9, 2) erhellt wenigstens, daß in der späteren Zeit der Zehnte statt an die Leviten allein, auch an die Priester kam. Vielleicht wurden letztere am Zehnten allmählich mitbetheiligt, weil ihrer in der nachexilischen Zeit so viele, der Leviten dagegen so wenige waren.

nothwendigen Gaben gemeint (vgl. Kap. 13, 11). Zu den Abgaben überhaupt vgl. noch Kap. 13, 4—14 und 31.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu V. 1. Zweierlei vor allem hat die Gemeinde zu thun, wenn sie der ihr für die Zukunft nöthigen Gnade gewiß werden will; sie hat sich zuerst und besonders Gottes Bundestreue zu vergegenwärtigen, wie sie es in Kap. 9 gethan hat, und hat sich dann selbst zur Bundestreue zu verpflichten. Die Hingebung, die der Herr gegen sie geübt hat, muß für sie der mächtigste Beweggrund zur Hingebung an ihn werden. Dadurch, daß sie sich verpflichtet, ihm ihrerseits die Bundestreue zu halten, muß sie den Bund immer wieder erneuern und immer mehr konfirmiren. Von der größten Bedeutung aber ist es, daß ihr dabei nicht blos Priester und Leviten, nicht blos diejenigen, die nach dieser Seite hin allerdings eine besondere Pflicht haben, sondern auch die Fürsten vorangehen. Es darf sich dann keiner für zu gut halten; es ist dann eine Einheit und Gemeinschaft gesichert, die für den Frommen äußerst erhebend, für das Ganze äußerst heilsam ist. Dahin sollte es nicht auch in unserer Zeit wieder kommen können? Mit menschlichen Mittelchen wird es allerdings nicht wieder dahin gebracht werden können. In den Menschen lebt, soweit sie noch nicht völlig verstockt sind, wenn sie auch schläft, eine höhere Natur, ein religiöses Bedürfniß und Wesen, und wie sie jetzt ihre niedere, irreligiöse Natur hervorkehren, so werden sie auch wieder, — der Herr darf nur eine Wendung herbeiführen, nur den Odem seines Geistes in kräftiger Weise über die wüsten Gefilde auslassen, — dem anderen, besseren Elemente Folge geben. Die Hoffnung für die Kirche bleibt, so lange es noch einen nicht völlig entmenschten Menschen gibt.

Zu V. 30—32. Nach demjenigen, was zu Esr. 9 bemerkt ist, kann es nicht mehr auffallen, daß die Gemeinde unter den Pflichten, zu denen sie sich bei ihrer Bundeserneuerung bekannte, als eine erste diejenige, sich nicht mehr mit den Heiden zu verschwägern, hervorhebt. Sich mit den Heiden verschwägern hieß dem Heidenthum einen Einfluß einräumen, der in den damaligen Verhältnissen das Fundament des religiösen Lebens, das Heiligthum der Familie zu zerstören drohte, hieß sich zur Verweltlichung an die Welt hingeben; das Gegentheil bedeutete damals einigermaßen s. v. a. sich von der Welt unbefleckt erhalten. Ebensogut aber erklärt sich auch die Hervorhebung des Sabbaths, überhaupt der h. Tage und des Sabbathjahrs. Die Beobachtung der h. Zeiten war derjenige Akt, durch welchen sich nicht blos das Kultuspersonal, sondern die Gemeinde unmittelbar selber und zwar in ihrer Totalität zum Herrn bekannte, durch den sie zudem auch, Ruhe und Erquickung auch ihrerseits (für das Gesinde, selbst für das Vieh) gewährend, in seine Nachfolge eintrat. Sie bildete zu der Nichtverschwägerung mit den Heiden als der Absonderung von der Welt das positive Korrelat. Diese Hingebung an den Herrn und diese Bethätigung derselben war zudem für die Pflege des frommen Sinnes, besonders auch für die Förderung in der Gesetzeskenntniß, deren Wichtigkeit immer mehr und mehr einleuchtete, für das Bekanntwerden mit den Offenbarungsthatsachen überhaupt von der höchsten Bedeutung. Es fragt sich nur, ob sich nicht durch diese beiden an der Spitze aller übrigen anerkannten Pflichten zwei Punkte andeuten, die für die Gemeinde aller Zeiten als Hauptsachen ins Auge gefaßt sein wollen. Der Christ hat ohne Frage in beiden Beziehungen ein freieres Verhältniß; denn der Bestand der christlichen Kirche kann nicht mehr so leicht und in dem Grade wie derjenige der judäischen Gemeinde in Frage gestellt werden. Aber in Beziehung auf die Verheirathung muß an die Bemerkungen zu Esr. 9 erinnert werden. In Betreff der h. Zeiten kommt in Betracht, daß wir, so lange wir noch nicht in der Ewigkeit leben, auch an unserm Theile noch immer in Gefahr stehen, den Herrn mit der Zeit zu vergessen, so daß es auch für uns sehr hohe Wichtigkeit hat, daß die Zeit so geordnet ist, daß sie uns mit ihren h. Spitzen, ihren Festzeiten, die uns wie hehre Höhenpunkte überall vor Augen stehen, immer wieder zu dem Herrn in Beziehung setzt. — Zur rechten Sabbathsruhe der Kinder Israels gehörte es, daß sie die Arbeit nicht blos für sich einstellten, sondern auch die Heiden, die mit ihnen Verkehr, namentlich Handelsgeschäfte hatten, zur Ruhehaltung nöthigten. Auch diese Pflicht wird für die Christen, je mehr sie von weltlich gesinnten Uebertretern des Sabbathgebotes umgeben sind, immer dringender. Es ist nicht recht von ihnen, es sich zu nutze zu machen, daß so manche auch am Sonntag arbeiten, verkaufen u. s. w.; sie dürfen sich nicht damit entschuldigen, daß die betreffenden Menschen nun doch einmal vom Sonntag nichts wissen. Sie müssen bedenken, daß sie jedenfalls um ihrer selbst willen von den Werktagsgeschäften jener fern bleiben müssen, daß ihr Verhalten aber auch für jene andern immer noch von Bedeutung ist, ihnen nämlich leicht zu einem heilsamen Bekenntniß wird.

Zu V. 32 und 33. Neben der Heiligung des Sabbaths steht sofort die Abgabe für den Dienst des Gotteshauses. In der That hängt beides aufs engste zusammen. Der Sabbath war eigentlich eine Gabe des Herrn an das Volk; er war ja ein Tag der Erquickung und des Segens. So war es aber auch nur billig, daß man sich durch Gegengaben dankbar bewies. Zudem bedurfte es, wenn der h. Tag als solcher vor den übrigen ausgezeichnet und würdig begangen werden sollte, eines Kultus, und ebenso auch einer Unterweisung in Gottes Gesetz und Wort. Weder das eine noch das andere war möglich, wenn nicht sowohl zur Beschaffung der Opfergaben als auch zur Erhaltung des nöthigen Personals Geld aufgebracht wurde. So verhält es sich aber im wesentlichen noch immer. Der feiert unmöglich die h. Tage so, wie sie gefeiert sein wollen, der nicht willig ist, zum Bau und zur Ausschmückung der

Kirchen, zur Herstellung eines würdigen Kultus opfernd mit beizutragen; er geht nicht der Erquickung in Gott und himmlischem Segen, sondern irdischer Lustbarkeit nach, wenn er nicht gern auch für das Auskommen der Lehrer und Diener des Worts sorgen hilft.

Zu V. 33—40. Die Gemeinde fühlt sich zu zweierlei Abgaben verpflichtet, zu Gaben, die als Opfer Gott geweiht werden, und zu Leistungen, die den Priestern zu gute kommen. Und immerdar sind die einen so nöthig wie die andern. Auch was zum Bau und Schmuck der Kirche und zu einer würdigen Ausgestaltung des Kultus verwandt wird, hat, dem alttestamentlichen Opfer entsprechend, sein Recht. Christus hat die köstliche Narde der Maria, sofern sie eine Gabe der Liebe war, nicht zurückgewiesen. Es ist ein ehrwürdiger Drang gewesen, der unsere Vorfahren vermocht hat, die mächtigen Dome zu bauen, in deren Schatten wir uns noch immer so gern versammeln. Aber wenigstens ebenso wichtig und wohlgefällig sind die Gaben, die den Unterhalt der gottesdienstlichen Personen bezwecken, ja sie liegen mit den ersteren wesentlich auf einer Linie. Wir müssen uns zu ihnen gedrungen fühlen, nicht blos, sofern es nun einmal nothwendig ist, die Diener der Kirche und Lehrer des Worts zu erhalten, sondern sofern uns dieselben dazu gesetzt sind, an ihnen unsere Dankbarkeit gegen Gott, unsere Opferwilligkeit recht thatsächlich zu beweisen. Sie nehmen an Gottes Statt unsere Gaben entgegen. Von diesem Gesichtspunkt aus rechtfertigt es sich, wenn ihnen nicht blos das Nöthige zugesichert wird, sondern wenn sie reichlich bedacht werden. Wie der Schmuck des Kirchengebäudes ist die reichliche Dotation der Pfarrer ein Zeichen von der Frömmigkeit der Gemeinde. Und wo das Auskommen der Geistlichen ein so kärgliches ist, wo Hülfe so noth thut, wie in vielen Gegenden bei uns, da ist es ein sehr trauriges Zeichen von dem Verfall des christlichen Lebens, wenn man nicht wagen darf, eine Kirchensteuer aufzulegen oder vielmehr wenn die christliche Gemeinde sich nicht ebenso wie die judäische in Nehemia's Zeit selber eine solche auferlegt.

Homiletische Andeutungen.

Ueber V. 1. Wozu uns die Betrachtung der Bundestreue des Herrn anleitet? 1. Zur Buße und Bekehrung, die sich durch Gehorsam zu beweisen hat; — 2. zum Glauben — besonders auch daran, daß der Herr seinen Bund mit uns immer noch aufrecht erhält, und daß es nur darauf ankommt, daß wir ihn unsererseits bekräftigen oder festmachen; — 3. zur Hoffnung, daß der Herr unser Gefängniß wenden und uns immer mehr zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes verhelfen werde. — Ueber V. 31 und 32. Die vornehmsten Pflichten der Gemeinde und ihrer Mitglieder: 1. sich von der Welt unbefleckt, sich überhaupt von ihr gesondert zu erhalten; 2. die Gemeinschaft mit dem Herrn zu pflegen, und zwar besonders so, wie es uns hier in der Zeitlichkeit heilsam ist. — Beda V.: . . Porro sabbatismus orationum ac devotionis nostrae, in qua vacamus a temporalibus agendis, ut aeternitatis gaudia dulcius gustare mereamur, recte diei septimo adsignatur, quia futurae quietem vitae ac beatae laudationis imitatur; sed diem sabbathi alienigenae quaerunt profanare, cum terrenae cogitationes in tempore nostrae orationis importune nos conturbant, et memoria sive delectatione temporalium rerum ab amore intimo nituntur extrahere. — Imponunt asinis vinum, uvas et ficus et omne onus, et inferunt in Hierusalem, cum oblectamentis carnalibus stultos animi nostri motus onerantes, per haec et hujusmodi tentamenta quietem nostri cordis deo debitam violare conantur. Vgl. Kap. 13, 15. — Ueber V. 33—40. Die Abgaben, denen sich jedes Gemeindeglied unterziehen muß. 1. Die Opfer, die unmittelbar dem Herrn gegeben werden, zum Bau der Gotteshäuser, für den Kultus u. s. w.; 2. die Leistungen, die den Dienern des Herrn zu gute kommen. — Starke: Mein Gott! ich erinnere mich, daß ich auch in meiner Taufe einen Bund mit Dir gemacht; ich bitte dich, versiegle denselben auch in mir, und gib mir in mein Herz das Pfand, den h. Geist (2 Kor. 1, 21. 22; 2 Kor. 5, 5). — Man muß nicht nur selbst einen christlichen Eifer für die wahre Religion haben, sondern auch andere Mitchristen dazu anreizen und ermahnen (Hebr. 10, 24; Ps. 49, 2). — Ehen mit Ungläubigen sind Gott mißfällig, auch gefährlich (1 Tim. 2, 14). — Nichts soll uns so lieb sein, daß es uns vom Gottesdienst abhalten möchte.

Zweiter Abschnitt.

Die Bestandtheile der damaligen Gemeinde. (Kap. 11—12, 26.)

A. Die Bewohner Jerusalems, die Vorsteher und auswärtigen Mitglieder der Gemeinde. (Kap. 11.)

I. Die Bewohner Jerusalems (V. 1—19).

1 Es wohnten aber die Obersten des Volkes zu Jerusalem, und das übrige Volk warf
Loose, daß sie je Einen unter Zehn herzubrächten, daß er in Jerusalem, der heiligen Stadt,
2 wohnte, neun Theile aber blieben in den Städten.* Und das Volk segnete alle Männer, die sich
3 freiwillig entschlossen, in Jerusalem zu wohnen. *Dies sind die Häupter der Landschaft, welche
in Jerusalem und in den Städten Juda's wohnten, welche ein jeder in seinem Besitze, in ihren
Städten wohnten, Israel, die Priester und die Leviten und die Tempeldiener und die Kinder der
4 Knechte Salomo's. *In Jerusalem aber wohnten etliche der Kinder Juda's und etliche der Kinder
Benjamins. Von den Kindern Juda's Athajah, der Sohn Uzzijjah's des Sohnes Sacharjah's

des Sohnes Amarjah's des Sohnes Schefatjah's des Sohnes Mahalaleels von den Kindern des
Perez. *Und Maasejah, der Sohn Baruchs des Sohnes Kol-Choseh's des Sohnes Hazajah's 5
des Sohnes Adajah's des Sohnes Jojaribs des Sohnes Sacharjah's des Sohnes des Schelaiten.[1])
*Aller Kinder Perez, die in Jerusalem wohnten, waren vierhundert und acht und sechzig streit- 6
bare Männer. *Dies sind die Kinder Benjamins: Sallu, der Sohn Meschullams des Sohnes 7
Joeds des Sohnes Pedajah's des Sohnes Kolajah's des Sohnes Maasejah's des Sohnes Ithiels
des Sohnes Jeschajah's, *und nach ihm Gabai-Salai, neunhundert und acht und zwanzig. 8
*Und Joel, der Sohn Zikri's, war Aufseher über sie, und Juda, der Sohn Hassenuah's, war 9
über die Stadt als Zweiter. *Von den Priestern Jedajah und Jojarib[2]) und Jakin, *Serajah, 10 11
der Sohn Hilkijjah's des Sohnes Meschullams des Sohnes Zadoks des Sohnes Merajoths
des Sohnes Ahitubs, der Fürst vom Hause Gottes, *und ihre Brüder, die das Geschäft des 12
Gotteshauses verrichteten, achthundert und zwei und zwanzig. Und Adajah, der Sohn Jerohams
des Sohnes Pelaljah's des Sohnes Amzi's des Sohnes Sacharjah's des Sohnes Paschhurs des
Sohnes Malkijjah's *und seine Brüder, welche Vaterhäupter waren, zweihundert und zwei und 13
vierzig. Und Amaschsai, der Sohn Azareels des Sohnes Achzai's des Sohnes Meschillemoths des
Sohnes Immers, *und ihre Brüder, streitbare Helden, einhundert acht und zwanzig, und Auf- 14
seher über sie war Zabdiel, der Sohn Haggedolims. *Und von den Leviten Schemahjah, der Sohn 15
Haschschubs des Sohnes Azrikams des Sohnes Haschabjah's des Sohnes Bunni's, *und Schab- 16
thai und Jozabad über dem äußeren Werk am Hause Gottes von den Häuptern der Leviten.
*Und Matthanjah, der Sohn Micha's des Sohnes Zabdi's des Sohnes Asafs, das Haupt des 17
Lobgesangs, welches den Lobgesang zum Gebete anstimmte, und Bakbukjah als ein zweiter vor
seinen Brüdern und Abda, der Sohn Schammuah's des Sohnes Galals des Sohnes Jeduthuns.
*Aller Leviten in der heiligen Stadt waren zweihundert und vier und achtzig. *Und die Thor- 18 19
wärter Akkub, Talmon und ihre Brüder, die auf die Thore Acht gaben, einhundert zwei und
siebzig.

II. Die Vorsteher und auswärtigen Mitglieder der Gemeinde (V. 20—26).

Die übrigen aber von Israel, von den Priestern und Leviten waren in allen Städten 20
Juda's, ein jeder in seinem Erbtheil. *Und die Nethinim wohnten auf dem Ophel, und Zichah 21
und Gischpah standen den Nethinim vor. *Der Aufseher der Leviten aber in Jerusalem 22
war Uzzi, der Sohn Bani's des Sohnes Haschabjah's des Sohnes Matthanjah's des Sohnes
Micha's, von den Kindern Asafs, den Sängern in Betreff des Geschäftes des Hauses Gottes.
*Denn es lag des Königs Gebot auf ihnen und eine feste Anordnung auf den Sängern, daß 23
jeder Tag seine Ordnung hätte. *Und Pethahja, der Sohn Meschezabeels, von den Kindern 24
Serah's, des Sohnes Juda's, war zur Seite des Königs für alle Sachen, die das Volk an-
gingen. *Und auf die Gehöfte hinaus, auf ihren Feldern wohnten von den Kindern Juda's 25
etliche zu Kirjath-Haarbah und in ihren Töchtern, und zu Dibon und in ihren Töchtern, und
zu Jekabzeel und in ihren Gehöften, *und zu Jeschuah und zu Moladah und zu Beth-Palet 26
*und in Schuals-Hof und in Beersaba und in ihren Töchtern. *Und zu Ziklag und zu Mekonah 27. 28
und in ihren Töchtern. *Und zu En-Rimmon und zu Zareah und zu Jarmuth, *zu Zanoah, 29. 30
Adullam und in ihren Gehöften, zu Lakisch und auf ihren Feldern, in Azeka und in ihren
Töchtern, und sie lagerten von Beersaba bis zum Hinnomthal. *Die Kinder Benjamins aber 31
hatten von Geba ab Mikmasch und Ajja und Bethel und ihre Töchter; *Anathoth, Nob, 32
Ananjah, *Hazor, Ramah, Gitthajim. *Hadid, Zeboim, Neballat, *Lod und Ono, und das 33. 34. 35
Thal der Handwerker. *Und von den Leviten kamen zu Juda gehörige Theile an Benjamin. 36

Exegetische Erläuterungen.

Nachdem sich die Gemeinde als Gemeinde Gottes in Kap. 10 von neuem konstituirt und zur Pflege der gottesdienstlichen Institutionen in Jerusalem verpflichtet hat, erscheint es dem Verfasser angemessen, ihre einzelnen Bestandtheile genauer anzugeben und dem Gedächtniß der Nachwelt zu überliefern. — V. 1 und 2. Die Nachricht, wie man Landbewohner bewogen habe, nach Jerusalem zu ziehen und die Stadtbevölkerung zu vermehren, die in der Denkschrift des Nehemia sehr wahrscheinlich die Fortsetzung seiner in Kap. 7, 5 abgebrochenen Erzählung gebildet hatte, tritt hier nun als bloße Einleitung zu dem folgenden Namenregister auf, reiht sich aber als solche ganz gut in den Zu-

[1]) Statt חַשְׁלֹנִי ist חַשְׁלָנִי zu lesen, vgl. zu V. 5.

[2]) Statt בֶּן־ ist יוֹיָרִיב vor וְ zu lesen.

sammenhang ein. Sie gibt an, wie es zugegangen ist, daß all die von V. 4 ab angeführten Bestandtheile des Volks, von denen mehrere bisher zur Landbevölkerung gehört hatten, in Jerusalem wohnten. **Und es wohnten die Obersten des Volks in Jerusalem, und das übrige Volk warf Loose** u. s. w. Berth. meint, diese Worte seien so dunkel, daß man ihnen kein Verständniß abgewinnen könne, wenn es nicht gelinge, sie in den größeren Zusammenhang hineinzustellen, aus dem sie der Vers. genommen habe. In der Denkschrift Nehemia's sei wahrscheinlich vorangegangen, daß sich freiwillig nur die Fürsten oder Obersten entschlossen hätten, in Jerusalem zu wohnen, daß dadurch aber dem Bedürfniß nicht genügt sei, daß man daher in einer zweiten Volksversammlung Gewaltmaßregeln beschlossen habe. Hier nun setze unser Buch ein. Die Fürsten oder Obersten seien solche, die vorher auf dem Lande gewohnt hätten; aus der Rücksicht auf ihren früheren Aufenthalt und auf den Umstand, daß die übrigen nicht nach der Stadt hineinziehen wollten, sei der an sich so auffällige Satz, daß sie (nun) in Jerusalem wohnten, der fast so laute, als wenn Jerusalems Bewohner durchweg Fürsten gewesen seien, zu erklären. Aber einfacher faßt man ihn doch als eine einleitende Erklärung der alsbald folgenden Thatsache, daß das übrige Volk und nur dies, daß nicht auch die Obersten das Loos über sich zu werfen hatten behufs der Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems; von den Obersten brauchte niemand durch das Loos zur Uebersiedelung bestimmt zu werden; als die Vorsteher, die gemeinsam zu regieren hatten, wohnten sie schon in der Stadt. Daß sie sich vorher alle auf dem Lande aufgehalten haben sollten (Berth.) ist sehr unwahrscheinlich. Uebrigens ist der Sinn wohl nicht, daß man ein Zehntel des Volkes im ganzen, sondern ein Zehntel des draußen wohnenden Volkes durchs Loos hereingezogen habe; immerhin aber war es ohne Zweifel das übrige ganze Volk, welches sich zu dieser Maßregel verstand. — Nach der späteren Sage (Sir. 49, 13) hat Nehemia mit der Vermehrung der Einwohnerzahl zugleich den Bau von neuen Häusern betrieben und zwar (nach Joseph. Arch. XI, 5, 8) auf seine Kosten. Der Brunnen Rogel im Südosten der Stadt, der ohne Frage sehr alt ist (vgl. Jos. 15, 7. 8; 18, 16. 17) und der an einer der schönsten und fruchtbarsten Stellen in der Umgegend Jerusalems liegt, in einer Ebene, die mit einem Olivenhain und den Spuren von vormaligen Gärten bedeckt ist, wird noch heute wie nach Hiob (Eyüb) so auch (vielleicht freilich erst seit dem 16. Jahrhundert) nach Nehemia benannt (vgl. Robinf. Pal. II, S. 138). — Die Bezeichnung Jerusalems als der h. Stadt, die hier und in V. 18 zum erstenmal vorkommt, die später aber bei den Arabern (el-Kuds) die gewöhnliche geworden ist, deutet an, warum man sie so werth hielt, daß man vor allem sie mit Einwohnern versehen zu müssen meinte. Sie ruht auf Weissagungen wie Joel 4, 17 und Jes. 48, 2, hängt aber auch damit zusammen, daß diese spätere Zeit gern auch das blos äußerlich Heilige als heilig ehrte und bezeichnete. — Zu יָד in der Bedeutung von Theil vgl. 1 Mos. 47, 24; 2 Kön. 11, 7; zunächst bedeutet יָד in solchem Zusammenhang wohl s. v. a. eine Handvoll. — Der 2. Vers **und es segnete das Volk** — es begleitete mit seinen Segenswünschen — **alle Männer, die sich freiwillig entschlossen, in Jerusalem zu wohnen,** redet nicht von solchen, die sich durch die Entscheidung des Looses zur Uebersiedelung gern bewegen ließen (Keil), — die durch das Loos Getroffenen waren nicht mehr מִתְנַדְּבִים, freiwillig Handelnde; — aber auch nicht von solchen, die sich den vom Loos Getroffenen, aber Unlustigen, substituirten, — dieser Sinn wird doch zu sehr blos errathen, sondern von denen, die außer den durch das Loos Genöthigten aus freien Stücken nach Jerusalem hineinzogen, wie die meisten Ausleger mit Recht verstehen; diesen Freiwilligen ließ das Volk durch seine Segenswünsche seine Anerkennung zu Theil werden; diese ermunterte es dadurch noch mehr.

V. 3. Das nunmehr folgende Verzeichniß der in Jerusalem wohnenden Geschlechter stimmt sowohl in der Anordnung im ganzen als auch in vielen Namen im einzelnen mit demjenigen, welches in 1 Chron. 9 über die Bestandtheile der Bewohnerschaft Jerusalems gegeben ist, so sehr überein, und weicht doch auch wieder so bemerkenswerth ab, daß es zweifelhaft ist, wie sich das eine zum andern verhält. Vgl. darüber Zöckler zu 1 Chron. 9, aber auch Berth. zu 1 Chron. 8. 9. Mohvers, Herzfeld, Berth. und Kamphausen in Bunsens Bibelwerk I, Abth. 3, nahmen an, es bezögen sich beide Verzeichnisse auf wesentlich dieselbe Zeit, nämlich auf die nacherilische, wenn auch dasjenige in 1 Chron. 9 etwa 20 Jahre später aufgenommen sei. Die Differenz sowohl als auch die Uebereinstimmung habe darin ihren Grund, daß beide bloße Excerpte aus einer viel reichhaltigeren Quelle seien, daß sich zudem auch einiges in der etwa 20jährigen Zwischenzeit geändert habe. Keil dagegen und Zöckler beziehen beide auf verschiedene Zeiten, das in 1 Chron. 9 auf die vorexilische, das hier folgende auf die nehemianische Zeit; die Differenzen erklären sie demnach daraus, daß sich die Zusammensetzung der Bewohnerschaft in der nacherilischen Zeit geändert hatte, die Uebereinstimmung aber daraus, daß der Vers. das eine mit Rücksicht auf das andere, natürlich auf Grund irgend welcher Quellen anfertigte. Letzteres dürfte das Richtige sein. Daß der Chronist in 1 Chron. 9, 1 die vorexilische Bewohnerschaft verzeichnen will, sagt er von vornherein in V. 1 und 2 so gut wie ausdrücklich. Denn wenn er in V. 1 die Bemerkung voranschickt, daß die Judäer für ihre Versündigungen nach Babel weggeführt seien, und wenn er dann in V. 2 fortfährt: die früheren Bewohner aber, welche in ihrem Besitz, in ihren Städten gewesen, seien folgende, so kann das doch wohl nur heißen, die früheren Bewohner bis zur Wegführung nach Babel seien die alsbald aufgeführten. Die Worte: „und die Judäer wurden nach Babel weggeführt", können in diesem

Zusammenhange nur den Zweck haben, einen terminus, sei es nun usque ad quem oder auch a quo zu fixiren; da nun aber die „früheren Bewohner" dahinter erwähnt werden, so muß damit ein terminus usque ad quem gemeint sein. Daß dagegen in Neh. 11 die nachexilischen Verhältnisse vorliegen, ist selbstverständlich. Von vornherein aber führt auch schon die Art der Differenzen selbst auf diese verschiedene Beziehung. Statt der drei Geschlechter Juda's in 1 Chron. 9: Utai, Asajah und Je'uel kommen in Neh. 11 nur zwei vor, Atajah und Maasejah, die Berth. mit Utai und Asajah identifizirt; statt der vier (oder fünf Berth.) benjaminitischen in 1 Chr. 9 finden sich hier ebenfalls nur zwei; in der vorexilischen Zeit waren eben mehr, in der nachexilischen, wo noch manche in Babel zurückgeblieben waren, waren weniger Geschlechter in Jerusalem vertreten. Der Priesterabtheilungen sind hier wie dort sechs, und zwar bis auf eine (Azarjah Serajah) unter gleichen Namen; der Priester waren eben unverhältnißmäßig viele aus Babel zurückgekehrt. Dennoch beträgt ihre Summe dort 1760, hier nur 1192. Der Name Azarjah, den die verschieden benannte Klasse in 1 Chron. 9 führt, scheint der vorexilische (cf. 1 Chron. 5, 40, allerdings auch Neh. 7, 7), der Name Serajah dagegen, der dafür in Neh. 11 steht, scheint der in nachexilischer Zeit üblich gewordene zu sein (vgl. Neh. 10, 3; 12, 1. 12); in 1 Chron. 24 kommt er nicht vor. — Der Leviten-Namen sind in Neh. 11 wieder etwas weniger, wie wir es, da vergleichsweise wenig Leviten zurückgekehrt waren, nur natürlich finden können. Von den vier Thorwärterfamilien Schallum, Akkub, Talmon und Ahiman werden in Neh. 11 nur die beiden ersten genannt, die beiden andern höchstens durch das beigefügte וְאַחֵיהֶם angedeutet. — Einzelpersönlichkeiten aber, die unverkennbar der nehemianischen Zeit angehören, kommen nicht in 1 Chron. 9, sondern nur hier in Neh. 11 vor: so voran schon die beiden jerusalemitischen Vorsteher Joel und Jehuda in V. 9, so der Levitenaufseher Uzzi in V. 22, der ebenso individuell wie sein Geschlechtsgenosse Sacharjah in Neh. 12, 35 zu sein scheint, — so auch die Leviten Schabthai und Jozabad in V. 16, die in Kap. 8, 7 als Gesetzeslehrer erwähnt werden, von denen Jozabad außerdem in Esr. 8, 23 vorkommt. Außerdem ist beachtenswerth, daß nach 1 Chron. 9, 3 auch noch Ephraimiter und Manassiter in Jerusalem wohnten, was in der letzten vorexilischen Zeit von der Zerstörung des nördlichen Reichs ab sehr wohl denkbar ist, in nachexilischer Zeit aber nirgends an die Hand gegeben wird. — Bedenken erregt gegen die hier vertretene Ansicht nur der Umstand, daß die Zahlen, die in 1 Chron. 9 angegeben werden, gar nicht, wie man bei der Beziehung auf die vorexilischen Zeiten erwarten sollte, so viel größer sind, als diejenigen in unserem Kap. Dort sind es ohne die Nethinim 690 Judäer, 956 Benjaminiten, 1760 Priester, unbestimmt viel Leviten von den beiden ersten Klassen, und 212 Thorwärter; hier sind es ohne Nethinim 468 Judäer, 928 Benjaminiten, 1192 Priester, 284 Leviten von den beiden ersten Klassen und 172 Thorwärter. Aber es ist noch fraglich, wie es mit diesen Zahlen gemeint ist. Sollten mit ihnen alle selbständigen Männer gezählt sein, so würden sie selbst für die nachexilische Zeit zu klein scheinen. In 1 Chron. 9 ergeben sich zusammen 3900, in unserem Kap. 3044. Nach Hekatäos (bei Jos. c. Ap. I, 22) hatte Jerusalem bereits 130 Jahre nach Nehemia 120,000 Einwohner.

Und dies sind die Häupter der Landschaft. Auf die folgenden Namen und Zahlen gesehen, unterliegt es keinem Zweifel, daß nicht Individuen der nehemianischen Zeit, sondern ganze Geschlechter aufgeführt werden sollen. Die Häupter, die genannt werden, sind die früheren Stammväter, deren Namen alle ihre Nachkommen mit umfassen, oder die ideellen Vorsteher, die so lange fortexistiren, als noch irgend Nachkommen von ihnen vorhanden sind. Es sind also gewissermaßen ideelle Größen und daher von den realen Obersten des Volks in V. 1 durchaus verschieden. Sie decken sich aber auch nicht mit den Unterzeichnern in Kap. 10; wenn letztere ganze Geschlechter repräsentirten, so bezeichnen sie ihrerseits nur diejenigen Familien davon (wenigstens zum Theil), die in Jerusalem wohnten. Da Häupter oder Geschlechter der Landschaft nicht speziell Jerusalems angekündigt werden, so scheint man im Folgenden gegen die Accente: **welche in Jerusalem und in den Städten Juda's wohnten**, verbinden zu müssen. Die Ueberschrift geht dann generell nicht blos auf die Bewohner Jerusalems, V. 4—24, sondern auf die Bewohner der übrigen judäischen Ortschaften V. 25—36, — und an die beiden vorhergehenden, einleitenden Verse schließt sie sich dann — denn einen Zusammenhang mit denselben braucht man keineswegs mit Berth. zu vermissen, insofern an, als die dort angedeutete Maßregel nicht blos die neue Zusammensetzung der Bewohnerschaft Jerusalems, sondern eben dadurch auch diejenige der Landbewohnerschaft bedingte und bestimmte. Wir könnten umschreiben: dies sind die Geschlechter der Landschaft, wie sie nun infolge der neuen Ordnung theils in Jerusalem, theils in den (übrigen) Städten Juda's wohnten. Das zweite יָשְׁבוּ nimmt dann das erste wieder auf und zieht die folgenden Zusätze nach sich: welche — — wohnten ein jeder in Besitze, in ihren Städten. Denn die Konstruktion: seinem welche in Jerusalem wohnten und in den Städten Juda's wohnten, — ein jeder u. s. w., nimmt sich zu lahm aus (gegen Keil). Ist es zu bedenklich, das zweite יָשְׁבוּ so wiederaufnehmend, oder als den Anfang einer Zwischenbemerkung: sie wohnten nämlich ein jeder u. s. w. (Berth.) zu fassen, so bleibt nichts übrig, als mit den Accenten hinter Jerusalem abzutheilen und die Zwischenbemerkung mit וּבְעָרֵי יְהוּדָה beginnen zu lassen: und in den Städten Juda's wohnte ein jeder. Dann kündigt die Ueberschrift zunächst nur die Bewohner Jerusalems an; ihr Bereich erstreckt sich also dann nur bis V. 24,

wie denn auch der 25. Vers deutlich genug den Anfang eines neuen Abschnitts markirt. Indeß spricht gegen diese Fassung nicht blos der Ausdruck: Häupter der Landschaft, sondern auch der Umstand, daß dann den Städten Juda's, worunter in diesem Zusammenhang nur die übrigen judäischen Städte außer Jerusalem verstanden werden können, als Bewohner Israel, die Priester u. s. w. ganz im Allgemeinen beigelegt werden würden. Denn „Israel, die Priester und Leviten" u. s. w. ist ohne Frage eine Explikation des mit אִישׁ kurz angedeuteten Subjekts zu יָשְׁבוּ. Auch würde dann kein rechter Zweck dieser Bemerkung abzusehen sein. Der Verf. scheint eine Uebersicht über die ganze Gemeinde und zwar nach der Ordnung, in der sie wohnten und ihren Besitz inne hatten, geben zu wollen.

Erst der **4. Vers** geht speziell zu den Bewohnern Jerusalems über und zwar zunächst zu denen vom Stamme Juda und Benjamin. Die **vom Stamme Juda** zerfielen in das Geschlecht **Athajah** aus der Linie des Perez und in das Geschlecht **Maasejah** aus der Linie des Schela. Denn statt הַשִּׁלֹנִי in V. 5 und חֲשִׁלֹנִי in 1 Chron. 9, 5 ist, da es im Stamm Juda nicht wohl ein nach der ephraimitischen Stadt Silo benanntes Geschlecht geben konnte, nach 4 Mos. 26, 20 חֲשַׁלְנִי zu lesen oder zu punktiren, so daß der in dieser Reihe zuletzt angeführte Stammvater Sacharjah als Sohn des Schelaischen (Vorfahren), statt einfach als Sohn Schela's bezeichnet ist. Ob **Athajah** hier trotz des etwas anderen Namens und der anderen Zwischenglieder, deren aus der langen Reihe in verschiedenen Verzeichnissen allerdings leicht verschiedene herausgegriffen werden konnten, mit Uthai in 1 Chron. 9, 4, und ob **Maasejah** mit Asajah in 1 Chron. 9, 5 zu identifiziren ist, müssen wir dahingestellt sein lassen; aber wahrscheinlich ist die Identität immerhin. Diejenigen Geschlechter, die sich in nachexilischer Zeit dazu entschlossen, in Jerusalem zu wohnen, waren gewiß von ihren Vorfahren her an die Hauptstadt gewiesen. Die dritte Linie Juda's, die des Serah, scheint nicht mehr vertreten gewesen zu sein. כל־חזה ist Nom. pr. wie Kap. 3, 15.

V. 7—9. Von den Benjaminiten wohnten ebenfalls zwei Geschlechter in Jerusalem, das des **Sallu** aus der Linie Jeschajah's und das des **Gabbai-Sallai.** Letzterer wird durch אַחֲרָיו, wahrscheinlich als der nachgeborne oder nachstehende, der als der zweite gezählt zu werden pflegte, bezeichnet. In 1 Chron. 9, wo vier benjaminitische Linien erwähnt werden, fehlt der etwas auffällige Name Gabbai-Sallai; es folgen dort auf Sallu Jibneja, Ela und Meschullam, und Berth. vermuthet daher, daß eigentlich auch hier Jibneja zu lesen ist: zur Erklärung von אַחֲרָיו, habe jemand eine auf Sallu zurückweisende Bemerkung eingeschaltet, und so sei Gabbai-Sallai entstanden. Beachtenswerth ist es allerdings, daß auch in Kap. 12, 20 סַלַּי für סַלּוּ (in V. 7 dort) gesetzt ist und zwar auch, wie es scheint, um eines Reimes willen („für Sallai Kallai"). Es dürfte sich aber fragen, ob nicht auch ein Einfluß von Kap. 12, 20 auf unsere Stelle im Spiele war. — In V. 9 noch zwei einzelne Beamte, aber wohl nicht blos für die Benjaminiten, sondern eben so gut für die von Juda: **Joel, der Sohn Zikri's, und Jehuda, der Sohn Hassennuah's.** Das Suff. von עֲלֵיהֶם dürfte auf alle bisher Genannten, ja auf die vom Stamme Juda vorzüglich zu beziehen sein. Vielleicht gehörte Joel selbst diesem Stamm an. Jehuda dagegen scheint Benjaminit gewesen zu sein; sein Vorfahre Hassenuah dürfte der in 1 Chron. 9, 7 genannte Benjaminit sein. Wenn in 1 Chron. 9, 7 mit Berth. statt Sohn Hodavjah's „und Hodavjah, der Sohn Hassenuah's" zu lesen, und Hodavjah mit unserem Jehuda (vgl. Esr. 2, 40 und 3, 9) zu identifiziren ist, wenn Jehuda also schon der vorexilischen Zeit angehört, so haben wir hier statt einzelner Vorsteher Vorsteherfamilien. Aber die Identität ist doch sehr fraglich. Jehuda war der Aufseher עַל־הָעִיר מִשְׁנֶה, d. h. entweder: über die andere Stadt, die Unterstadt (vgl. S. 124), dann müßte aber מִשְׁנֶה nach 2 Kön. 22, 14 und Zeph. 1, 10 den Artikel haben, oder: über die Stadt als ein (dem Range nach) Zweiter, sc. Vorgesetzter (so die Sept. und älteren Ausleger, auch Ramb., Berth. und Keil) nach 2 Kön. 23, 4; 1 Sam. 8, 2; 17, 13; 2 Sam. 3, 3 und besonders 1 Chron. 15, 18; 16, 5; Esth. 10, 3.

V. 10—14. Von den Priestern werden in V. 10 zunächst drei ältere Priesterklassen genannt, **Jedaja** und **Jojarib,** — denn statt des בֶּן vor Jojarib ist ohne Zweifel nach 1 Chr. 9, 10 וְ zu lesen; — und **Jakin,** die alle drei schon in 1 Chron. 24 vorkommen, und zwar die beiden ersten ebenso voran, wie hier, nur in umgekehrter Ordnung; in V. 11—13 drei jüngere, **Serajah, Adajah** und **Amaschsai,** die sich als Klassen auch in Kap. 12 wiedererkennen lassen. **Serajah** bezeichnet, wie aus der Reihe seiner Vorfahren (vgl. 1 Chron. 5, 30, auch Esr. 7, 1. 2) und aus dem Titel „Fürst des Hauses Gottes" erhellt, diejenige Klasse, deren Häupter die Hohenpriester waren; wahrscheinlich zweigte sich diese Klasse erst in der späteren Zeit, vielleicht erst kurz vor dem Exil von einer älteren und größeren ab und wurde daher zunächst (vgl. 1 Chron. 9, 11), nach Azarjah, dem Vater Seraja's, der zu Anfang des Exils umkam, also nach einem Hohenpriester, der etwa 30 Jahre vor dem Exil amtirt haben muß, bezeichnet; denn erst dieser spätere Azarjah hatte nach 1 Chron. 5, 40 die Vorfahren, die dem Betreffenden in 1 Chron. 9 beigelegt werden. Vielleicht stellte sich der Name mit der sich nur allmählich vollziehenden Verselbständigung der Klasse erst nach und nach fest, so daß zunächst bald der eine, bald der andere vorgezogen werden konnte (vgl. Kap. 10, 3; 12, 1. 12; Esr. 2, 2 und Neh. 7, 7). Der Titel Fürst des Hauses Gottes, d. i. Aufseher über das Tempelgebäude, kam wahrscheinlich voran dem jedesmaligen Hohenpriester zu (vgl. 2 Chr. 3, 13, wo der ältere Azarja in Hiskia's Zeit diesen Amtsnamen führt). Beachtens-

werth ist es, daß diese hohepriesterliche Klasse nicht auf einen Namen, der eine von den älteren Priesterklassen in 1 Chron. 24 bezeichnet, zurückgeführt wird, wie die beiden folgenden in V. 12 und 13 es werden, sondern auf den Hohenpriester Ahitub (vgl. 1 Chron. 5, 34). Wahrscheinlich hatte sie ursprünglich nicht, wie die beiden folgenden, die Stelle von einer älteren Klasse eingenommen, sondern war, sich mehr und mehr verselbständigend den andern Klassen zur Seite getreten. **Ihre Brüder, die das Geschäft für das Haus** (den Tempel) **verrichteten,** in V. 12 sind nach Analogie von V. 14 die Zugehörigen der einen Klasse Serajah, die als Kollektiv behandelt ist, die Brüder der von Serajah zunächst repräsentirten jedesmaligen Erstgeborenen, vgl. zu Kap. 12, 7. Der zweite der drei jüngeren, **Adajah,** ist wahrscheinlich an Stelle der alten Klasse Malkijjah's (1 Chr. 24), auf den er zurückgeführt wird, getreten; er ist in Kap. 12 wahrscheinlich unter dem einen der beiden Jedajah's (V. 6 und 7) zu verstehen. Er und seine Brüder heißen in V. 13 רָאשִׁים לְאָבוֹת „Väterhäupter", d. i. Häupter von Vaterhäusern; aber als solcher konnten ihrer nicht 242 sein; diese Zahl wäre im Vergleich mit den Zahlen der anderen Familien viel zu groß. Man muß verstehen: er und seine Brüder, die Vaterhaushäupter waren, betrugen mit den Ihrigen zusammen 242. Ebenso 1 Chron. 9, 13. — **Amaschsai** endlich, wofür 1 Chron. 9, 12 Maasai, מַעֲשַׂי, von Immer 1 Chr. 24 stammend, und wahrscheinlich in seine Stelle eingetreten, ist unter den Klassen in Kap. 12 weniger sicher nachzuweisen, aber vielleicht in Schemajah (V. 6) wiederzufinden. Während hier die Zahlen der einzelnen Klassen angegeben sind, wird in 1 Chron. 9, 13 nur die Summe genannt, und zwar 1760, wogegen hier, wenn addirt wird, nur 1192 herauskommen. Der Zusatz: **und Aufseher über sie war Zabdiel, der Sohn Haggedolims** (Sept.: *Ζαδιὴλ υἱὸς τῶν μεγάλων*) bezieht sich nach Analogie von V. 9 nicht blos auf die letzte Klasse, sondern auf alle Priester zurück. Worin Zabdiels Geschäfte bestanden haben, wissen wir nicht; auch durch Vergleichung von Jer. 20, 1. 2 ist nichts zu gewinnen.

V. 15—10. Von den sechs Leviten-Namen, die hier genannt werden, bezeichnet **Schemajah** zunächst eine ältere Klasse, welche wahrscheinlich, da nicht ausdrücklich etwas anderes angegeben wird, den gewöhnlichen levitischen Tempeldienst zu besorgen hatte (vgl. 1 Chron. 9, 14). Die beiden in V. 16 folgenden gehören neueren Häuptern und wahrscheinlich auch Familien oder Abtheilungen zu, **Schabtai** und **Jozabad;** beide kommen auch in Kap. 8, 7 vor und waren vielleicht an die Stelle von den hier nicht mehr, wohl aber in 1 Chron. 9, 15. 16 erwähnten Chereſch und Galal oder auch Berekjah getreten. Sie standen dem **äußeren Geschäft des Hauses** vor, wozu nach 1 Chron. 26, 29 das Schreiber- und Richtergeschäft, wahrscheinlich aber auch die Eintreibung der Bedürfnisse für den Kultus und das Kultuspersonal gehörte. Der Zusatz: **aus den Häuptern der Leviten** hebt ausdrücklich hervor, daß sie nicht als Einzelpersonen, wie man bei ihnen im Unterschied von den älteren Namen meinen könnte, sondern ebenso wie die älteren als Repräsentanten von Levitenabtheilungen in Betracht kommen. — Die übrigen drei in V. 17 und 18 sind wieder ältere. **Matthanjah,** der Nachkomme Asafs, der Repräsentant der ersten Sängerabtheilung, kommt schon 1 Chron. 9, 15 vor; der Vater desselben heißt dort wie hier Micha; der Name des Großvaters, hier Zabdi, dort Zikri, ist offenbar ursprünglich ebenfalls an beiden Stellen gleichlautend gewesen. Matthanjah wird als **das Haupt des Lobgesangs, welcher lobte bei** (oder: zu, nach) **dem Gebete,** bezeichnet. Nämlich statt הַתְּחִלָּה, Anfang, was keinen Sinn gibt, liegt es sehr nahe, mit Alex., Berth. und Keil הַתְּחִלָּה zu lesen und vor יְהוֹדֶה ein אֲשֶׁר zu ergänzen; jedenfalls trifft man so ungefähr den Sinn. Asaf mit seinen Brüdern hatte nach 1 Chron. 16, 18 den Lobgesang mit הוֹדוּ zu beginnen. Wie nun 1 Chron. 16, 5 neben Asaf Sacharjah sein Zweiter, d. i. der Zweite nach ihm, heißt, so hier neben Matthanjah, dem Haupte, **Bakbukjah;** letzterer war der Vorsteher des zweiten aus seinen Brüdern, und **Abda,** der Nachkomme Chors Jedithuns, war wohl der eines dritten (vgl. zu Kap. 12). Bakbukjah aber ist sehr wahrscheinlich identisch mit Bakbakkar 1 Chron. 9, 15, und Abda mit Obadjah 1 Chron. 9, 16; die Vorfahren des letzteren stimmen mit denen unseres Abda zu genau überein; Schemajah (a. u. St. Schammua), Galal und Jeduthun. — V. 19. Von den vier Thorwärterfamilien in 1 Chron. 9, 17 werden hier nur zwei erwähnt, aber mit denselben Namen, **Akkub** und **Talmon.** Nach 1 Chron. 9, 24. 26 muß man annehmen, daß sie niedere Thorwärter unter sich hatten. In Esr. 2, 41. 42 sind sechs Abtheilungen genannt.

V. 20—24. Der Uebersicht über das übrige Israel, besonders über seine Wohnorte, stellt der Verf. einige Bemerkungen über die die Ordnung handhabenden Spitzen voran. Nach dem überleitenden 20. Vers kommt er in V. 21 auf **die Nethinim,** auf die voran, weil sie noch zur Bevölkerung Jerusalems gehörten; sie bewohnten, wie er in Uebereinstimmung mit Kap. 3, 26 ausdrücklich hervorhebt, den Ofel. Sie standen unter **Zicha** und **Gischpa,** womit wahrscheinlich Vorsteherfamilien gemeint sind, da uns in Esr. 2, 43 wesentlich dieselben Namen, Zicha und Hasufa, als Familiennamen und zwar voran vor den übrigen Nethinim begegnen. — V. 22. **Und Vorsteher der Leviten** — nicht blos der Abtheilung Schemajah's (Keil), worauf nichts führt — **war Uzzi, der Sohn Bani's — von den Söhnen Asafs, den Sängern, angesichts des Geschäftes des Hauses Gottes.** לְנֶגֶד gehört nicht zu הַמְשֹׁרְרִים, als wäre der Sinn: die da sangen oder Sänger waren gegenüber = bei dem Gottesdienst der Gemeinde (Berth.); denn letzterer kann nicht מְלָאכָה heißen, — sondern zu der eigentlichen

Aussage des Verses: Vorsteher war, und der Sinn ist: in Betreff des Geschäftes des Hauses Gottes, womit die ganze levitische Dienstverrichtung, soweit sie den Tempel und Kultus betraf, besonders auch der Gesang gemeint sein wird. Dafür spricht auch der Anschluß von V. 23: **denn ein Befehl des Königs lag auf ihnen und eine Feststellung auf den Sängern, daß jeder Tag seine Ordnung hätte**, s. v. a.: es war von Seiten des Königs selbst geordnet, was sowohl die Leviten im allgemeinen als auch speziell die Sänger an jedem Tage zu leisten hatten, und es mußte daher ein Aufseher wie Uzzi dafür einstehen, daß das wirklich so geleistet wurde. Der König ist hier nicht David, der allerdings früher 1 Chron. 23, 4 f. den Dienst der Leviten geordnet hatte, sondern der Perserkönig Artaxerxes, wie הַמֶּלֶךְ in V. 24, der, als er sich zu Leistungen an den Tempel verpflichtete (Esr. 7, 12 ff.), ohne Zweifel auch bestimmte Forderungen stellte. אֱמֻנָה wie Kap. 10, 1. Durch דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ deutet sich kurz an, was der Befehl und die Feststellung betraf: in Beziehung auf die Tagessache an ihrem Tage, d. i. pensum quotidianum. — V. 24. Vorsteher der ganzen Gemeinde aber, d. h. Mittler zwischen König und Gemeinde und umgekehrt, war Pethahja. לְיַד הַמֶּלֶךְ führt darauf, daß dieser Beamte mehr beim Könige als in Judäa weilte; wahrscheinlich hatten sich die Judäer an ihn zu halten, wenn sie beim Könige etwas erreichen wollten, wie denn auch der König wahrscheinlich von ihm Auskunft und Rath in Beziehung auf Judäa erfrug. Er war vom Stamme Juda's, aber nicht aus der Linie des Perez, aus der die davidische Familie stammte (1 Chron. 2), sondern aus der Linie Serah's.

Von **V. 25** ab die Uebersicht über die Landbevölkerung in V. 25—30 zunächst über die von Juda stammende. Nach V. 3 könnte man auch hier noch Häupter- oder vielmehr Geschlechternamen erwarten; indeß folgen nur Ortsnamen; der Uebergang von den Geschlechtern zu den verschiedenen Orten mit ihren Gemeinden lag nahe genug. V. 25. **Und auf die Dörfer hinaus auf ihren Feldmarken.** אֶל־, nach Ew. §. 310 a blos hervorhebend, wie unser: in Rücksicht auf, oder: was betrifft, wie sonst nur לְ, dürfte in seiner eigentlichen Bedeutung stehen: auf die Dörfer hinaus, was s. v. a. wenn man von der Stadt auf die Dörfer hinausblickt oder geht, so wohnen da u. s. w. חַצֵרִים, Gehöfte, sind die zu einer Stadt gehörigen Vorwerke (vgl. V. 25 und Jos. 15, 45 ff.), dann auch Ortschaften im allgemeinen, offene Städte, Flecken. שְׂדוֹת sind Felder und Feldmarken, בְּנוֹתֶיהָ die zum Gebiet einer Stadt gehörenden kleineren Orte, wie häufig. Kirjath-Haarba, sonst gewöhnlich Kirjath-Arba, ist Hebron (1 Mos. 23, 2). Jekabseel = Kabseel Jos. 15, 21. All die hier genannten Ortsnamen werden schon in Jos. 15 als judäische erwähnt, mit Ausnahme des nur hier vorkommenden und unbekannten Jeschua und Mekona. Als Grenze des Gebiets, in welchem die Judäer lagerten = wohnten, wird V. 30 im Süden Beersaba und im Norden das Hinnomthal bei Jerusalem angegeben, welches nach Jos. 15, 8 die alte Grenze zwischen Juda und Benjamin bildete.

In **V. 30—35** folgt die benjaminitische Bevölkerung. Sie bewohnte von Geba aus Mikmasch, Ajja und Bethel u. s. w. Der Verf. nennt zuerst einige nach Norden gelegene Ortschaften und sagt: **von Geba aus**, weil dies im Vergleich mit den nächstfolgenden die südlichere ist. Geba lag nach 2 Kön. 23, 8 und Sach. 14, 10 an der Nordgrenze des südlichen Reiches, etwa 3 Stunden nördlich von Jerusalem, 3/4 St. nordöstlich von Rama (er-Ram); es ist das heutige Dschibia am Waddy el Dschib. **Mikmas**, jetzt Mukhmas, 1/2 Stunde nordöstlich von Geba, liegt jenseits des Tiefthales, das hier den Süden vom Norden abschneidet (Waddy es Suweinit, vgl. Jes. 10, 28. 29. **Ajjah** (hier עַיָּה oder עַיָּא, in Jes. 10, 28 עַיַּת) ist wahrscheinlich eins mit חַעַי Jos. 7, 2; 8, 1 ff.; seine Lage ist noch nicht festgestellt, aber nach Jes. 10, 28 lag es nicht soweit nördlich von Mikmasch, nach 1 Mos. 12, 8 etwa in gleicher Breite mit Bethel, östlich von demselben. Kraft, Strauß und Keil vermuthen es in Medinet Chai oder Gai, östlich von Geba, welches aber, zumal da auch an u. St. sogleich Bethel folgt, zu weit südlich liegt. **Bethel** ist das jetzige Beitin, in grader Linie etwa 3 Meilen nördlich von Jerusalem, **Anathoth** in V. 32 das jetzige Anata, nur 1 1/4 Meile nord-nordöstlich von Jerusalem; **Nob** aber, noch nicht sicher identifizirt, muß Jerusalem sehr nahe gelegen haben (nach Jes. 10, 32), und wird daher von Valentiner (D. M. Z. XII, S. 169) auf der nördlichen Anhöhe vor Jerusalem vermuthet. **Ananjah** (עֲנַנְיָה), das nur hier erwähnt wird, haben R. Schwartz und v. d. Velde für das jetzige Beit-Hanina, östlich von Nebi Samwil, 1 Meile nord-nordwestlich von Jerusalem gehalten; aber der Wechsel von ע und ח erregt Bedenken, vgl. Tobler, Topogr. II. S. 414. — V. 33. **Hazor** sucht Tobler (l. c. S. 400) in Khirbet Arsur zwischen Rama und Gibeon. **Rama**, jetzt er-Ram, liegt eine gute Meile nördlich von Jerusalem. **Githaim** (vgl. 2 Sam. 4, 3) ist unbekannt. V. 34. **Hadid**, Ἀδιδά (1 Makk. 12, 38; 13, 13), liegt unweit Lydda (vgl. zu Esr. 2, 33). **Zeboim** (vgl. 1 Sam. 13, 18) ist noch nicht aufgefunden; **Neballat** aber, das nur hier erwähnt wird, ist in Beit Nebala, 1 Meile nordöstlich von Ludd erhalten. — V. 35. Ueber **Lod** und **Ono** vgl. zu Kap. 6, 2. — Das **Thal der Handwerker**, das noch 1 Chron. 4, 14 erwähnt wird, lag von Ludd wahrscheinlich nicht weit entfernt. — Daß hier Jericho, Gibeon und Mizpa, deren Bewohner doch an dem Mauerbau theilnahmen (Kap. 3, 2. 7), unerwähnt bleiben, hat man sich vielleicht daraus zu erklären, daß sie von solchen, die nicht zum Stamme Juda oder Benjamin gehörten, besetzt waren. — Die Schlußnotiz: „Und von den Leviten kamen Theile Juda's an Benjamin" will wahrscheinlich sagen, daß Levitenabtheilungen, die sonst im Ge-

biete Juda's gewohnt hatten, jetzt zu Benjamin geschlagen waren. Wie die Priester sich in der Nähe Jerusalems in freigewählter Gegend in einzelnen Gehöften niedergelassen hatten — mit Recht wird in Sota 48, b behauptet, daß seit der Zerstörung des ersten Tempels die eigentlichen Priesterstädte, עָרֵי־מִגְרָשׁ aufhörten, so nahmen sicher auch die Leviten, wo es am besten anging, Wohnung.

B. Die Priester und Leviten (Kap. 12, 1—26).

I. Die schon mit Serubabel zurückgekehrten Priester und Leviten (V. 1—11).

Und dies sind die Priester und Leviten, welche mit Serubabel, dem Sohne Schealthiels, 1
und Josua heraufgezogen waren: Serajah, Jeremiah, Esra, *Amarjah, Malluch, Hattusch, 2
*Schekanjah, Rehum, Meremoth, *Iddo, Ginthoi, Abijjah, *Mijjamin, Maadja, Bilga, 3. 4. 5
*Schemajah und Jojarib, Jedajah, *Sallu, Amok, Hilkijjah, Jedajah. Dies sind die Häupter 6. 7
der Priester und ihrer Brüder in den Tagen Josua's. — *Und die Leviten waren Josua, Binnui, 8
Kadmiel, Scherebja, Jehuda, Matthanja, der dem Lobgesang vorstand mit seinen Brüdern.
*Und Bakbukjah und Unni, ihre Brüder, standen ihnen gegenüber nach Dienstabtheilungen. — 9
*Josua aber zeugte den Jojakim, und Jojakim zeugte den Eljaschib, und Eljaschib zeugte den 10
Jojada. *Und Jojada zeugte den Jonathan, und Jonathan zeugte den Jaddua. 11

II. Die späteren Priester und Leviten (V. 12—26).

Inden Tagen Jojakims aber waren Priester, Häupter der Vaterhäuser für Serajah Mera- 12
jah, für Jeremiah Hananjah, *für Esra Meschullam, für Amarjah Jehochanan, *für Meluchi 13. 14
Jonathan, für Schebanjah Joseph, *für Harim Adna, für Merajoth Helkai, *für Iddo Sa- 15. 16
charjah, für Ginthon Meschullam, *für Abijjah Zikri, für Minjamin, — für Moadjah Piltai, 17
*für Bilgah Schammua, für Schemajah Jonathan, *für Jojarib Mathnai, für Jedajah Uzzi, 18. 19
*für Sallai Kallai, für Amok Eber, *für Hilkijjah Haschabjah, für Jedajah Nathanael. — *Die 20. 21. 22
Leviten in den Tagen Eljaschibs, Jojada's und Johanans und Jaddua's betreffend, so wurden
Häupter von Vätern aufgeschrieben, und die Priester während des Königthums des Persers
Darius. *Die Söhne Levi's, die Häupter der Väter, wurden verzeichnet in dem Buche der 23
Tagesereignisse, und zwar bis auf die Zeit Johanans, des Sohnes Eljaschibs. *Und die 24
Häupter der Leviten waren Haschabjah, Scherebjah und Josua, der Sohn Kadmiels, undihre
Brüder, die ihnen gegenüberstanden zu loben und zu preisen, nach dem Gebote Davids, des
Mannes Gottes, Dienstabtheilung neben Dienstabtheilung, *Mathanjah und Bakbukjah, 25
Obadja, — Meschullam, Talmon, Akkub waren Hüter, Thorwärter, eine Wache an den Vor-
rathskammern der Thore. *Diese waren in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josua's, des 26
Sohnes Jozadaks und in den Tagen Nehemia's, des Landpflegers, und Esra's, des Priesters,
des Schriftgelehrten.

Exegetische Erläuterungen.

Vor den übrigen Bestandtheilen dieser Gemeinde, die vor allem die Aufgabe hatte, eine Gemeinde der Religion und des Gottesdienstes zu sein, verdienten in den Augen des Verfassers als die hauptsächlichsten Träger des Gottesdienstes die Priester und Leviten eine mehr ins Einzelne gehende Aufzeichnung. Wie in Beziehung auf die Gemeinde im ganzen (Kap. 7, 6 ff.), geht er aber auch in Beziehung auf sie von den Anfängen aus, wie sie sich sofort in Serubabels Zeit gestaltet hatten (V. 1—11), um von da aus dann auf die späteren Verhältnisse der nehemianischen Zeit (V. 12—26) zu kommen, und zwar auf Grund von Aufzeichnungen und Quellen, welche er in V. 22 und 23 selber angibt. Aus Esr. 2, 62. 63 erhellt, wie sorgsam die Priester selber über die Führung ihres Stammbaums wachen mußten. Nach Jos. c. Ap. I, 7 führten die jüdischen Priester sogar auch in Egypten, Babylon und andern Ländern über ihre Abkunft Buch und sandten die Zeugnisse über ihren priesterlichen Ursprung nach Jerusalem ein, wo wahrscheinlich das Synedrium ein umfassendes Priesterverzeichniß hatte. Auf letzteres dürfte es sich beziehen, wenn Euseb. (hist. e. I, 7) berichtet, daß Herodes alle Geschlechtsregister vernichtet habe, und wenn in Pesachim 62, b gesagt wird, daß von dem Tage an, da das Buch der Genealogien eingezogen wurde, die Kraft der Weisen ermattet sei.

V. 1—11. In V. 1 kündigt er die mit Serubabel und Josua zurückgekehrten Priester und Leviten an; nach V. 7 „dies sind die Häupter der Priester" u. s. w. will er hier aber ebensowenig wie in Kap. 11 Individuen nennen, sondern größere Abtheilungen, die an ihren alten Vorfahren ideell noch immer ihre Häupter hatten. Schon mit Serajah, Jeremiah u. s. w. beginnen die Namen derselben; es sind ihrer 22. Häupter der Priester und ihrer Brüder, וַאֲחֵיהֶם (V. 7) heißen sie, indem

zunächst immer nur die jedesmal Erstgeborenen so recht in Betracht gekommen zu sein scheinen; diese wird man unter den Priestern und die Nachgeborenen unter ihren Brüdern verstehen müssen. Die letzteren auf die Leviten zu deuten (Keil), ist völlig unzulässig; die Leviten haben ihre eigenen Häupter; auch spricht Kap. 11, 12—14 dagegen, wo deutlich mit den Brüdern der von Serajah u. s. w. repräsentirten Priester nicht Leviten, sondern ebenfalls Priester gemeint sind.

V. 10 u. 11. Ehe der Verf. zu der späteren Zeit übergeht, gibt er vor allem einen Ueberblick über die Reihe der Hohenpriester, nach denen er die betreffende Zeit zumeist bestimmt. Er gibt hier eine sich genau anschließende Fortsetzung zu 1 Chron. 5, 27—41, wo er die Hohenpriester aufgezählt und mit Jozadak, dem Vater Josua's (vgl. Esr. 3, 2) aufgehört hatte. Josua's Sohn, Jojakim, der nur noch in V. 12 und 26 erwähnt wird, bildete ein zurücktretendes Zwischenglied; wahrscheinlich aber haben sich zu seiner Zeit die Verhältnisse der Priester und Leviten bereits so konsolidirt, daß sie von ihm ab bis in die späteren Zeiten hinein wesentlich dieselben blieben, so daß es vor allem darauf ankam, sie so, wie sie damals festgestellt waren, zu verzeichnen, wie hier nach V. 12 und 26 geschehen ist. Eljaschib, sein Nachfolger, war zu Nehemia's Zeit Hoherpriester (vgl. Kap. 3, 1; 13, 4. 7. 28). Jojada, bei Josephus (Arch. XI, 7, 1) Juda, wird in Kap. 13, 28 als einer erwähnt, dessen einer Sohn sich mit Sanballat verschwägert hatte und infolge deß vertrieben wurde. Jonathan aber scheint gewöhnlicher Jochanan, d. i. Ἰωάννης, wie Josephus l. c. ihn nennt (vgl. V. 22 und 23) geheißen zu haben. Josephus erzählt von ihm, daß er seinen Bruder Jesus ermordete und dadurch den Bagoses, den Feldherrn des zweiten Artaxerxes, zur Bedrängung Jerusalems veranlaßte. Der letzte der hier Genannten, Jaddua, ist nach Jos. der Zeitgenosse Alexanders des Gr.

V. 12—21. Aus der Zeit Jojakims will der Verf. nun nicht sowohl die Priestergeschlechter oder Abtheilungen selbst, sondern vielmehr nur ihre Häupter nennen, die es damals waren oder wurden. **In den Tagen Jojakims waren Priester Häupter der Väter.** Man könnte erwarten: waren folgende Priester u. s. w. Aber vielleicht ist der Sinn zunächst nur: wurden Priester als Häupter der Väter eingesetzt oder anerkannt. Das לְ vor שְׂרָיָה u. s. w. drückt einfach die Zugehörigkeit aus, unserem „für" entsprechend. Sacharjah in V. 16, der für die Familie oder Klasse Iddo das Haupt war, ist nach Sach. 1, 1 u. Esr. 5, 1 sicher der Prophet Sacharjah. Merkwürdigerweise ist hinter Minjamin in V. 17 der Name des Hauptes weggefallen. Und Hattusch, die in V. 2 aufgezählte sechste Abtheilung, ist ganz übergangen.

V. 22—26. Das Verzeichniß der Leviten der späteren Zeit kündigt ebenfalls Vaterhaushäupter an, nennt aber nicht neue, sondern alte bekannte Namen. הַלְוִיִּם steht als Nomin. abs. voran; das Folgende scheint sich aber nicht einfach als Apposition anzuschließen: in den Tagen Eljaschibs — aufgeschrieben als Väterhäupter, sondern scheint schon einen wirklichen Satz zu bilden: **die Leviten betreffend, so wurden sie in den Tagen Eljaschibs — aufgeschrieben als Väterhäupter**, oder auch: die Leviten betreffend in den Tagen Eljaschibs, — so wurden sie ꝛc.; denn nur an einen solchen Satz schließt sich: „und die Priester (wurden aufgeschrieben) während des Königthums des Persers Darius. Der Verf. nennt hier voran nicht den Jojakim, wie in V. 12, sondern den Eljaschib, aber nach V. 26 zu urtheilen, hatten sich die Ordnungen der Leviten ebenfalls schon in Jojakims Zeit festgestellt, sie waren wohl nur erst in Eljaschibs Zeit verzeichnet worden. Wenn es sich hier um verschiedene Aufzeichnungen unter den verschiedenen Hohenpriestern handelt, so sind darunter Berichtigungen zu verstehen, die allmählich nothwendig wurden, die aber der Natur der Sache nach nur sehr unwesentlich sein konnten. Die parallele Bemerkung: **und die Priester** u. s. w. kann hier nur als nebensächlich, als um der Vollständigkeit willen beigefügt angesehen werden. עַל־ vor מַלְכוּת scheint im Sinn von „während" zu stehen, und erklärt sich allenfalls daraus, daß das, was während der Regierung des Darius geschah, sozusagen auf seine Regierung kam. Da es sonst aber nicht so vorkommt, so liegt es nahe, statt seiner עַד־ zu vermuthen: „bis auf — Darius hin". Wäre dies das richtige, so wäre unter Darius als dem letzten Könige, den der Verf. kennt, dem Jaddua, dem Zeitgenossen Alexanders d. Gr. parallel, Darius Kodomannus zu verstehen. Ohnedem kann man allenfalls auch an Darius Nothus denken; man muß dann annehmen, daß eine spätere Aufzeichnung der Priester nicht ausgeführt, wahrscheinlich nicht für nöthig gehalten wurde. — In V. 23 fügt der Verf. bei, wo die Aufzeichnung der Leviten vollzogen wurde und welche Quelle ihm darüber zu Gebote stand: **die Söhne Levi's, die Väterhäupter, wurden aufgeschrieben im Buche der Tagesereignisse.** Dies Buch war eine öffentliche Chronik, die wahrscheinlich die früheren Reichsannalen fortsetzte; an unsere Chronikbücher ist dabei natürlich nicht zu denken. **Und zwar bis zu den Tagen Johanans, des Sohnes Eljaschibs.** Das וְ vor עַד steht entweder nach Art der Fälle, wo ein מִן vorhergeht, bedeutungslos oder ist das epexegetische „und zwar". Statt Johanans sollte man hier nach V. 22 wieder Jaddua erwarten. Aber so lange Jaddua noch lebte, wird dies Buch der Tagesereignisse noch nicht über Johanans Tod hinaus fortgeführt, wird also auch ein neues Levitenverzeichniß, wenn anders dasjenige in Jaddua's Zeit etwas Neues enthielt, noch nicht in dasselbe aufgenommen sein.

Was nun zunächst **die Priester** betrifft, so scheint es, da in Kap. 10 einundzwanzig, in Kap. 12 in beiden Verzeichnissen zweiundzwanzig Priester-Namen aufgezählt werden, daß man allmählich eine

Wiederannäherung an die davidische Eintheilung in 24 Priesterklassen (vgl. 1 Chron. 24) angestrebt hat. In der allgemeinen Liste der mit Serubabel Zurückgekehrten in Esr. 2, 36—39 u. Neh. 7, 39—42 sind nur vier Priestergeschlechter aufgeführt, die Söhne Jedaja, die Söhne Immer, die Söhne Paschhur und die Söhne Harim. Indem man diese mit den vier davidischen Klassen Jedaja, Immer, Malkijjah und Harim identifizirte (die Söhne Paschhur mit der Klasse Malkijjah, weil es eine davidische Klasse Paschhur nicht gab, der in 1 Chron. 9, 12 und Neh. 11, 12 vorkommende Paschhur aber zur Klasse Malkijjah gehört), — hat man angenommen, Serubabel oder Josua habe dieselben, um der alten Einrichtung gemäß eine größere Anzahl von Priesterklassen wiederherzustellen, in die 22 an unserer Stelle aufgezählten Abtheilungen zerspalten und sich nur deshalb vorläufig statt der 24 mit 22 begnügt, weil nach Esr. 2, 61 f. und Neh. 7, 63 f. außer den 4 genannten Geschlechtern noch 3 andere Priesterfamilien zurückgekehrt waren, die ihr Geschlechtsregister nicht aufweisen konnten. Für deren etwaige Einreihung habe man noch Platz lassen wollen. (So schon der Jerus. Talm., Taanith Fol. 68a, Tosafta Taanith Kap. 11, der Babyl. Talm. Erachin Fol. 12b, dann Herzfeld, Gesch. Israels I, S. 393, Oehler in Herzogs Encykl. XII, S. 185 und Bertheau zu u. St.). In der That spricht für eine solche Annahme der Umstand, daß man auch die alte Eintheilung des Volkes in 12 Stämme zu erneuern suchte (vgl. zu Esr. 2, 2). Dagegen hat Keil zeigen wollen, daß bei den vier Priestergeschlechtern in Serubabels Zeit nicht an vier davidische Klassen, sondern an größere, rein genealogische Abtheilungen zu denken sei, die von vornherein schon die 22 an u. St. angedeuteten Klassen umfaßt hätten. Zu jenen vier Geschlechtern hätten nach Esr. 2, 36 ff. 4487 Mann gehört, zu jedem von ihnen also durchschnittlich 1120 Mann; wären dies bloße Klassen gewesen, so würde die gesammte Priesterschaft, aus 24 solcher Klassen bestehend, 24 bis 26000 Mann gezählt haben, was eine zu kolossale Zahl sei. Unter David habe die Zählung des ganzen Stammes Levi 38,000 Mann ergeben; auf die Priester seien also etwa nur 3800 gekommen: für jede der damaligen 24 Klassen seien also nur 150 Mann durchschnittlich anzunehmen. — In Beziehung auf den Umstand, daß von den vermeintlichen älteren Abtheilungen drei genau Namen von drei davidischen Klassen führen, macht Keil geltend, es sei nur natürlich, daß die Häupter, nach denen die davidischen Klassen benannt wurden, zum Theil denselben Namen gehabt hätten, wie die älteren Vorfahren, von denen sich die größeren Geschlechter hergeleitet hätten. Indeß bleibt es doch auffällig, daß zu ein und derselben Zeit die Namen der Geschlechterahnen alle bis auf einen vertreten waren, oder wenn es mehr als vier Geschlechter gab, daß sich von den andern in Serubabels Zeit nichts andeutet. Vielleicht wurden in Esr. 2 und Neh. 7 blos 4 Klassen deshalb gezählt, weil damals nur diese vier vollständiger zurückkehrten; von den andern Klassen schlossen sich aber vielleicht schon manche an, die, zumal wenn sie sich noch durch allmählichen Zuzug aus Babel vermehrten, die Grundlage für die Wiederherstellung eigener Klassen bildeten. Uebrigens ist die Angabe des Josephus, Arch. VII, 14, 7, daß die von David getroffene Klasseneintheilung bis auf seine Zeit geblieben sei, an sich wenig zuverlässig; sie wird aber gewichtiger, weil die oben angeführten Talmudstellen mit ihr übereinstimmen, zumal auch in Luk. 1, 5 wenigstens die eine der Klassen, die Ordnung Abia's, erwähnt wird. Keinenfalls aber ist sie so zu verstehen, als wenn auch die alten Namen alle bewahrt worden wären. Von den in unserm Kap. vorkommenden Namen entsprechen nur acht den Klassennamen in 1 Chron. 24. Ohne Zweifel bekamen diejenigen Klassen, die sich nicht aus den Hauptlinien der alten Klassen bildeten, die vielmehr nur Abzweigungen von ihnen waren oder auch gar nicht mit ihnen zusammenhingen, neue Namen; so die des Iddo in V. 4, des Vorfahren des Propheten Sacharjah (vgl. Sach. 1, 1); so auch diejenigen, welche aus den Kindern Immer und Paschhur (Esr. 2, 36—39; 10, 20. 22) entstanden.

Vergleichen wir **die Namen der 22 Abtheilungen aus Serubabels und Josua's Tagen** (V. 1—7) mit denen aus Jojakims, Josua's Nachfolgers, Zeit (V. 12—21), so stimmen sie, wie nicht anders zu erwarten steht, mit einander überein, werden auch in derselben Reihenfolge aufgezählt. Nur ist Hattusch unter den letzteren vergessen, und außerdem ist mancher Name ein wenig verändert worden. Für מַלּוּךְ (V. 2) findet sich מַלּוּכִי (V. 14); für שְׁכַנְיָה (V. 3) שְׁבַנְיָה (V. 14 und Kap. 10, 6); für רְחוּם (V. 3) חָרִים (V. 15 und Kap. 10, 6); für מְרֵמוֹת (V. 3 und Kap. 10, 6) מְרָיוֹת (V. 15); für עִדּוֹא (V. 4) עִדּוֹ (V. 16); für מִיָּמִין (V. 5) מִנְיָמִין (V. 17); für מַעַדְיָה (V. 4) מוֹעַדְיָה (V. 17) und מַעַזְיָה (Kap. 10, 9); für סַלּוּ (V. 7) סַלַּי (V. 20). Für den einen יְדַעְיָה (V. 6. 7. 19 und 21) dürfte, da es wohl nicht zwei Abtheilungen desselben Namens gegeben hat, nach Kap. 11, 12 עֲדָיָה zu lesen sein. Vergleichen wir nun aber auch noch **die Priester-Unterschriften aus Nehemia's Zeit in Kap. 10**, so finden wir von den 22 Namen in V. 1—7 nicht alle, aber doch 15 in Kap. 10 wieder, indem wohl עֲזַרְיָה in Kap. 10, 4 mit עֶזְרָא in Kap. 12, 1 identifizirt werden darf. Uebrigens hat das 10. Kap. nicht 22, sondern nur 21 Priesternamen; wahrscheinlich ist einer aus Versehen weggefallen. Um die Differenz der betreffenden sechs Namen zu erklären, kann man mit Berth. annehmen, daß einige Abtheilungen in Kap. 10 nicht im ganzen und als solche unterzeichnet haben, daß von ihnen vielmehr nur je ein hervorragender Mann namentlich beigetreten ist. Wenigstens ist diese Annahme wahrscheinlicher als diejenige Keil's, welcher meint, in Kap. 10 hätten sich durchweg nicht die Abtheilungen als solche, sondern nur die damaligen Häupter derselben genannt.

Dagegen spricht nicht allein, daß immerhin 15 Namen mit den Namen von Abtheilungen übereinstimmen, sondern daß dieselben auch im wesentlichen die Reihenfolge der Abtheilungen, wie sie in Kap. 12 vorliegt, innehalten. Indeß ist es auch wieder bemerkenswerth, daß die in Kap. 10 nicht vorkommenden Namen in Kap. 12 alle erst zuletzt folgen, mit Ausnahme des einen Iddo, der mitten unter den anderen steht. Es wäre eine auffällige Erscheinung, wenn sich in Nehemia's Zeit fast nur diejenigen Abtheilungen geweigert hätten, ihre Unterschrift zu jener Bundeserneuerung in Kap. 10 herzugeben, die in Serubabels und Jojakims Zeit zuletzt aufgeführt worden. Auch wären dann wohl diejenigen einzelnen Häupter, die aus ihnen beitraten, in Kap. 10 beisammen genannt worden, und zwar erst zuletzt; sie finden sich hier aber zwischen den andern zerstreut. Indem man mitberücksichtigt, daß in Esr. 2 und Neh. 7 zunächst nur vier Klassen genannt sind, und von diesen vier nur drei mit den alten Namen übereinstimmen, darf man vielleicht annehmen, daß diejenigen von den 22 neuen Abtheilungen, die noch zu wenig Sprößlinge aus der Hauptlinie ihres älteren verehrten Hauptes aufzuweisen hatten, zwar im allgemeinen mit den älteren, beliebten Namen bezeichnet wurden, zuweilen aber auch, besonders bei einem schriftlichen Vertrage, wie er in Kap. 10 geschlossen wurde, mit demjenigen ihres wirklichen, wahrscheinlich noch ihrer Zeit angehörenden Familienvorstehers. In den Verzeichnissen in Kap. 12 kamen dann diese sechs zuletzt zu stehen, weil sie eben noch erst in der Bildung begriffen und am schwächsten waren.

Gehen wir zu den **Leviten** über, so werden in unserm Kap. auch von ihnen mehr Abtheilungen aufgezählt, als in Esr. 2 und Neh. 7. In Esr. 2, 40—42 werden außer den sechs Abtheilungen der Thorwärter, die in unserem Kap. übergangen sind, nur drei Geschlechter genannt, Josua und Kadmiel und außerdem als Sänger die Söhne Asafs. Hier dagegen steht neben Josua noch Binnui und neben Kadmiel noch Scherebjah, Jehudah u. Matthanjah, und in V. 9 außerdem noch Bakbukjah und Unni. Einige Abweichungen finden sich aber auch in V. 24 und 25, in dem Verzeichniß der Leviten aus der späteren Zeit. Daß in V. 8 und 9 schon für Serubabels Zeit selbst mehr Geschlechter erwähnt werden, als in Esr. 2, darf man sich etwa durch die Annahme erklären, daß sich allmählich und zwar nicht lange nach der ersten Rückkehr aus Babel noch einige Vertreter von andern Levitenklassen dazu fanden, die in unserem Kap. bereits der serubabelschen Zeit mitzugerechnet werden konnten. Daß aber Unni in V. 24 und 25 wieder fehlt, kann darin seinen Grund haben, daß die Vertreter dieser Familie später wieder zurücktraten und gänzlich verschwanden. — **Binnui** war nach Kap. 3, 24 einer der Söhne Henadads, die in Esr. 3, 9 schon im 2. Jahr nach der Rückkehr vorkommen. In Kap. 10, 10 ist er unter den Unterzeichnern in Nehemia's Zeit; in Kap. 8, 7 und 9, 4 steht dafür aller Wahrscheinlichkeit nach Bani. **Kadmiel und Scherebjah** unterzeichneten in Kap. 10, 13 in Nehemia's Zeit ebenfalls mit, und kommen auch in Kap. 8, 7 und 9, 7 mit vor. **Jehuda**, dessen Name unter den Leviten sonst nicht genannt wird, indem Esr. 3, 9 nicht wohl herbeigezogen werden darf, ist vielleicht mit Hodijjah Kap. 8, 7; 10, 11 identisch und ist uns in diesem Fall für die Zeit Nehemia's ebenfalls bezeugt. **Matthanjah** in V. 8 ist wahrscheinlich der Asafit Matthanjah, das Haupt des ersten Sängerchors, nach Kap. 11, 17, und repräsentirt die Söhne Asafs, obwohl der Zusatz „und seine Brüder" zeigt, daß es außer den eigentlichen Stammhaltern der Familie noch Nebenlinien gegeben hat. Es wird ausdrücklich von ihm bemerkt (V. 8): **über den Lobpreis waren er und seine Brüder**. הַיִּדּוֹת, wie sehr wahrscheinlich zu lesen ist, nicht הַיְדוֹת, ist ein Nomen eigenthümlicher Bildung von abstrakter Bedeutung, vgl. Ew. §. 195 b. **Bakbukjah** dürfte mit Bukkijahu, dem ersten der Söhne Hemans (1 Chron. 15, 4) zu identifiziren sein, dürfte also neben den Asafiten die Hemaniten, die sich gewöhnlich Korachiten nannten, repräsentiren. Jedenfalls war diese Abtheilung auch in den nehemianischen und späteren Zeiten noch vorhanden (vgl. V. 25 und Kap. 11, 17). **Unni** aber, in V. 9 der letzte, repräsentirt vielleicht in der ersten nachexilischen Zeit die dritte große Sängerabtheilung, die Söhne Jeduthuns. Weiterhin war nach Kap. 11, 17 Abda, der sehr wahrscheinlich mit Obadjah in Kap. 12, 25 identisch ist, der Repräsentant der Jeduthuniten. Der Name Unni kommt noch in 1 Chron. 15, 20 als Name eines levitischen Sängers vor; aber daraus mit Berth. zu schließen, daß er an u. St. nur von dorther durch Konjektur entnommen sei, daß man eigentlich lesen müsse, וְעָנוּ (nach 5 Mos. 21, 7; 27, 14) oder וַיַּעֲנוּ nach Esr. 3, 11, so daß der Sinn wäre: und es heben an ihnen gegenüber ihre Brüder, nämlich singend, — dürfte zu wenig motivirt sein. Das K'tib עֹנִי hat wie das K'tib überall, wo es sich um ו oder י handelt, keine Bedeutung; ebensowenig kommt die Alex., in der der 9. Vers bis auf לְמִשְׁמָרוֹת weggelassen ist, da in ihr auch sonst Namenaufzählungen zusammengezogen werden, in Betracht. Da die Zusammenstellung: Bakbukjah und es heben an ihre Brüder ihnen gegenüber, keinen Sinn geben würde, ist Berth. genöthigt, auch Bakbukjah für unecht zu erklären, so daß V. 9 nach ihm von vornherein lautet: und es heben an u. s. w. Das Suff. von אַחֵיהֶם soll sich demnach auf Matthanjah und seine Brüder zurückbeziehen; deren Brüder sollen aber dann allerdings doch dieß lasse Bakbukjah sein. Eher darf man vermuthen, daß das ו von עֹנִי eigentlich zu dem folgenden אַחֵיהֶם gehört, und daß durch dasselbe das Jod, mit welchem Unni geschrieben war, verdrängt worden ist. Denn nach Analogie des וְאַחֲרֵי in V. 7. 8. 24 u. a. liegt es in der That nahe, anzunehmen, daß Bakbukjah und Unni nicht als ihre, der Asafiten Brüder bezeichnet, sondern daß neben ihnen noch andere, die zu ihren Familien gehörten und

als ihre Brüder bezeichnet werden konnten (vgl. zu V. 7) hervorgehoben sind. Jedenfalls erklärt sich dann לְנֶגְדָּם sehr einfach. Während der Sinn sonst ist, daß Bakbukjah u. s. w. vor oder gegenüber den in V. 8 zuletzt erwähnten Leviten gestanden (und etwa als Wechselchor) gedient haben, liegt es dann näher zu verstehen, daß ihre Brüder so mit ihnen selbst verbunden gewesen sind, womit auch die Art, wie לְנֶגְדָּם in V. 24 gebraucht ist, stimmt. In Betreff des Sinnes desselben in einem Zusammenhang, wie er hier vorliegt, vgl. 2 Chron. 8, 14.

In dem Verzeichnisse der späteren Zeit (V. 24. 25) sind die meisten Namen dieselben. קַדְמִיאֵל vor בְּנֵי in V. 24 ist sicher unecht; es ist dafür וְ zu lesen, oder es ist einfach zu streichen. Die hier an der Spitze stehende Familie **Haschabjah**, die in V. 8 u. 9 noch nicht erwähnt ist, dürfte sich erst nach Serubabel in Jerusalem wieder angesammelt haben. In Esr. 8, 18 f. kommt sie wie hier mit Scherebjah zusammen vor. Dagegen fallen Binnui und Jehuda, zwei Familien, die später wahrscheinlich wieder zurückgetreten sind, aus. Denn der Zusatz, der nach Kadmiel folgt, **und ihre Brüder vor ihnen**, geht, wie aus den gleich folgenden Worten erhellt, nur auf solche Bruderfamilien, die mit Gesang und Musik betraut waren. — Dem: „und ihre Brüder (standen) vor ihnen", ordnet sich das: **zu loben und zu preisen** u. s. w. als nähere Bestimmung unter. Zu dem folgenden: **nach dem Befehle Davids** vgl. 1 Chron. 16, 4; 23, 30; 2 Chron. 5, 13. בְּמִצְוַת wie 2 Chron. 29, 25. Dem לְמִשְׁמְרוֹת = nach Dienstabtheilungen in V. 9, entspricht hier מִשְׁמֶרֶת לְמִשְׁמֶרֶת, was soviel als: Dienstabtheilung neben Dienstabtheilung, obwohl sonst מִשְׁמָר oft Wache, Thorwache bedeutet (vgl. 1 Chron. 26, 16). שָׁמַר liegt hier in der allgemeineren Bedeutung: einen heiligen Dienst verrichten, zu Grunde. Zur Zeit Davids hatte es 24 solcher Sängerabtheilungen gegeben (1 Chr. 25, 8—11).*) Wie viele es in der nacherilischen Zeit waren, wird nicht gesagt. Uebrigens würde V. 24 viel klarer sein, wenn die drei Namen, die in V. 25 folgen, **Matthanjah, Bakbukjah und Obadjah** sogleich hinter לְנֶגְדָּם ständen; denn die drei Sängerfamilien sind dies, wie schon dargethan ist. Die weiterhin folgenden Namen **Meschullam, Talmon und Akkub** stehen etwas abgerissen da, werden aber durch die beigefügten Appositionen als die der Thorwärter bezeichnet. Man muß verstehn: Meschullam u. s. w. waren שֹׁמְרִים u. s. w. **Meschullam** ist sicher mit Schallum, Esr. 2, 42; 1 Chron. 9, 17 identisch. Aus diesen Stellen, wo auch Talmon und Akkub schon vorkommen, geht hervor, daß alte Thorwärter-Familien gemeint sind. Durch שֹׁמְרִים werden sie zuerst allgemein als Hüter, durch שֹׁעֲרִים speziell als Thorhüter bezeichnet. מִשְׁמָר gehört sachlich mit dem Folgenden enger zusammen: eine Wache an den Vorrathskammern der Thore. אֲסָפִים wie 1 Chron. 26, 15. 17.

*) Nach Graf (Zur Gesch. des Stammes Levi in Merx' Archiv I, S. 229) hätte der Chronist die späteren Eintheilungen und Anordnungen der Leviten blos deshalb bis auf David zurückgeführt, um sie möglichst sehr zu verherrlichen. Aber die 24 Sängerabtheilungen scheinen in des Chronisten Zeit gar nicht bestanden zu haben.

Heilsgeschichtliche und homiletische Andeutungen.

Zu Kap. 11, 1—2. Es mochte für die ärmeren Familien der Gemeinde recht schwer werden, in Jerusalem einen Lebensunterhalt zu finden, da es dort ja nicht mehr einen Königshof und eine Schaar höherer Beamten gab, die dem niederen Volk Arbeit und Verdienst geboten hätten. Auf dem Lande, wo sie ihren Acker bestellen konnten, mochten sie es bei weitem leichter haben, durchzukommen. Dennoch mußten Nehemia und der Gemeinde-Vorstand darauf bestehen, daß sich wieder möglichst viele in Jerusalem niederließen. Es gab dafür sehr dringende Gründe. Es kam nicht blos in Betracht, daß die Gemeinde den Nachbarvölkern gegenüber nur dann würdig repräsentirt, auch nur dann einigermaßen gesichert war, wenn sie eine große, mächtige und blühende Hauptstadt hatte, auf die sie sich in Zeiten der Gefahr, wie in ein zuverlässiges Asyl zurückziehen konnte. Die Hauptsache war, daß möglichst viele von der Gemeinde in der unmittelbaren Nähe des Tempels und seines Kultus leben mußten, indem ihr Verhältniß zu Gott so viel eher die Förderung und Befestigung, Erhebung und Weihe empfangen konnte, die demselben so wünschenswerth war. Es kam auch in Betracht, daß vor allem auf Zion und dem Berge des Hauses des Herrn die alten Verheißungen der Propheten ruhten, daß speziell von ihnen das Gesetz und Wort des Herrn ausgehen sollten (vgl. Jes. 2, 2—4; Mich 4, 1 ff.). Die Gemeinde mußte sich durch solche Verheißungen aufgefordert fühlen, so viel in ihren Kräften stand, zu ihrer Erfüllung mit beizutragen, also die Verehrung des Herrn dort in Jerusalem möglichst zu heben. Sie hatte jedenfalls durch das prophetische Wort eine Gewähr dafür, daß der Herr sie hier schützen und segnen werde. — Wenigstens ebenso dringende Aufforderungen aber hat die Christenheit, sich nicht hierhin und dahin, in allerlei Sekten oder Gemeinschaften zu zerstreuen, sich auch nicht mit der häuslichen Pflege der Frömmigkeit zu begnügen, sondern sich treu zu der einen Kirche, die auf Gottes Wort gegründet und mit Gottes Verheißungen versehen ist, zu halten und sie, statt sie um ihrer Unscheinbarkeit, Armuth und Mängel willen zu verachten, vielmehr mit aller Hingebung und Dankbarkeit zu heben, ob man auch im Zeitlichen dadurch Nachtheile hätte und sich wohl gar Gefahr, Zurücksetzung oder Verfolgung zuzöge. „Und lasset uns halten an dem Bekenntniß der Hoffnung und nicht wanken; denn er ist treu, der sie verheißen hat, — — und nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen", Hebr. 10, 23—25. Was eine Sektengemeinschaft voraus zu haben geschienen hat an Macht der Liebe und Heiligung u. dgl., hat sich

meistens zum größten Theil als eitlen Schein erwiesen.

Zu Kap. 11, 3—19. Es ist sehr beachtenswerth, daß in der Aufzählung der Bewohner Jerusalems nicht die Priester, sondern die von Juda und von Benjamin vorangehen und dann erst die Priester und Leviten folgen, um so beachtenswerther, als in der neuen, nachexilischen Gemeinde nach der ganzen Richtung, die die Entwicklung nahm, und nach alle dem, was als höchste Aufgabe vorschwebte, der Hohepriester und der Priesterstand überhaupt eine besonders hohe Bedeutung hatten. Es ist, als wenn sich das Bewußtsein andeutete, daß die Priester und Leviten trotz der Auszeichnung, die ihnen der Herr in Israels Verhältnissen hatte zutheil werden lassen, doch so gar nichts gewesen wären, wenn sie nicht eine Gemeinde neben und um sich gehabt hätten und wenn es ihnen nicht gelungen wäre, in ihnen eine genügende Frucht ihrer Thätigkeit, namentlich eine treue und wahre Frömmigkeit, die es ihnen thatsächlich bezeugte, daß sie nicht umsonst da seien, zu erzielen. Möchten sich doch das auch die christlichen Priester, d. h. die Prediger des Evangeliums recht lebendig gegenwärtig halten, daß es für sie nicht genug ist, mit ihren Amtsgenossen Gemeinschaft zu haben, daß sie nichts sind, nichts vermögen und nichts bedeuten, wenn nicht irgendwelche, ob auch nur eine kleine Gemeinde zu ihnen steht, in der der Same, den sie ausstreuen, aufgeht, wächst und Frucht bringt.

Zu Kap. 11, 25—36. Wenn man die Ortschaften übersieht, welche die judäische Gemeinde um Jerusalem herum bewohnte, wie klein war doch der Flächenraum, auf dem das Volk Gottes, das einzige, welches eine klarere Erkenntniß von dem einzig wahren und heiligen Gotte hatte, Platz fand: wenige Meilen, drei bis sechs nach Süden und Norden, nach Osten und Westen hin maßen das ganze Gebiet aus. Verglichen mit unseren Ländern, ja auch nur Provinzen, kommt uns dies Gebiet fast wie ein verschwindendes Nichts vor. Und dennoch, welche Kräfte zur Ueberwindung der ganzen Menschheit, zur Umgestaltung aller ihrer Verhältnisse, zur Bemeisterung aller Zeitläufte hat Gott der Herr in das Völklein dieser Oase, in das zudem so unscheinbare und in vieler Beziehung so ärmliche Geschlecht, das dort den Acker baute oder Viehzucht trieb, zu legen vermocht! Wenn irgendwo, erhebt sich hier ein Zeugniß für das: dem Umfang nach sehr klein, der Kraft und Bedeutung nach unendlich groß, — und für Pauli Wort: Was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist (1 Kor. 1, 27), — ein tröstender Zuspruch aber auch für die Christenheit in denjenigen Zeiten, in denen es ist, als ob sie von allen Seiten her eingeengt werden sollte, ja wo sie wirklich Position auf Position verliert. Sie kann in der Weite und Breite nur verlieren, um alsbald in der Höhe desto mehr zu gewinnen. Selbst die Pforten der Hölle können die Kirche des Herrn nicht verschlingen.

Zu Kap. 12, 1—26. Es war ohne Zweifel Sache der Pietät, daß man in der nachexilischen Zeit mehr und mehr die alten Priester- und Levitenklassen wiederherstellte, die vor dem Exile vorhanden gewesen waren. Es war für die Gemeinde ein Bedürfniß, welches alle Berücksichtigung verdiente, wieder ein ebenso mannigfach gegliedertes, vollständiges Kultuspersonal zur Herrichtung der schönen Gottesdienste des Herrn zu haben, wie man vor dem Exile gehabt hatte. Es war aber auch für die Priester und Leviten selbst sehr wichtig und heilsam, daß sie sich wieder zu den alten Abtheilungen zusammenfanden und die alten ehrwürdigen Ahnen auch als ihre Häupter anerkannten. Wer will den Segen ermessen, den es hat, wenn sich die Nachkommen dessen bewußt bleiben, daß ihnen bereits viele, bereits alte Vorfahren in Frömmigkeit und Gottesdienst vorangegangen sind, wenn in Familien die Frömmigkeit zu einer Sache auch der Tradition wird, wenn die Kinder wissen, daß Eltern und Großeltern für sie, besonders auch für ihr geistliches Gedeihen gebetet haben, und wenn sie sich dadurch aufgefordert fühlen, so auch wieder für ihre Kinder und Enkel zu beten. Es war eine beneidenswerthe Zeit, als es auch in der christlichen Kirche gleichsam aaronitische Familien gab, in denen die Kinder schon durch den Vorgang der Eltern und Ahnen Anregung hatten, sich dem Dienst des Wortes zu widmen, und wo die Eltern keine höhere Freude kannten, als die, auch ihre Kinder demselben hohen Amte zuschreiten zu sehen, das die Väter bekleidet hatten. Die erste Bedingung der rechten, würdigen, segensreichen Verwaltung des Amtes ist freilich die Ausgießung des Geistes, und der Geist wehet, wo er will, aber auch in der christlichen Kirche haben neben den außerordentlichen Wegen die geordneten eine bedeutende Stelle.

In Beziehung auf den Umstand, daß die Zahl der Priesterklassen wieder ziemlich dieselbe war, wie vor dem Exil, paßt Beda's Bemerkung: Sic saepe sancta ecclesia ex detrimentis suis majora recepit incrementa, cum uno per incuriam lapso in peccatum plures exemplo ejus territi ad persistendum in castitate fidei fiunt cautiores. Saepe idem ipsi, qui peccaverunt, majores post actam poenitentiam bonorum operum fructus ferre incipiunt, quam ante incursum peccati ferre consuerant. Saepe ab haereticis ecclesia vastata, postquam instantia catholicorum doctorum lucem veritatis recepit, plures ad cognoscendam tuendamque rationem recuperantes ejusdem veritatis filios procreavit. Neque enim unquam beati patres Athanasius, Ambrosius, Hilarius, Augustinus et ceteri tales tot et tam magnificos in sanctam scripturam tractatus conderent, si non contra fidem rectam tam multifarius haereticorum fuisset error ortus. — Starke zu Kap. 11, 2: Die erlangen Gottes und der Menschen Gunst und Segen, welche den Nutzen der Kirche und des Gemeinwesens dem ihrigen vorziehen. — Zu Kap. 11, 3: Es finden sich noch alle

Zeit etliche Fromme und Gottesfürchtige, welche sich von der Welt absondern und mehr der Seelen als des Leibes Bestes suchen. Zu Kap. 11, 25: Gott sammelt ihm aus vielen Völkern durch das Wort des Evangelii eine Kirche, damit das himmlische Jerusalem erfüllet werde.

Dritter Theil.

Die Stadt und die Gemeinde. Einweihung der Stadtmauer und Beseitigung verschiedener Uebelstände im Gemeindeleben.

Kap. 12, 27—13, 31.

Erster Abschnitt.

Einweihung der Stadtmauer (Kap. 12, 27—43).

I. Berufung der Leviten und Bildung zweier Dankchöre (V. 27—36).

Bei der Einweihung der Mauer Jerusalems aber suchte man die Leviten auf von allen 27
ihren Orten, sie nach Jerusalem zu bringen, um Einweihung und Freudenfeier zu halten,
sowohl mit Dankliedern, als auch mit Gesang, Cymbeln, Harfen und Cithern. *Und es ver- 28
sammelten sich die Sängerfamilien sowohl aus der Aue um Jerusalem her, als auch von den
Gehöften der Netofathiten, *als auch aus Gilgalshausen und von den Feldmarken Geba's 29
und Azmaveths; denn Gehöfte hatten sich die Sänger in der Umgegend Jerusalems gebaut.
*Und die Priester und Leviten reinigten sich und reinigten das Volk und die Thore und die 30
Mauer. *Ich ließ aber die Fürsten Juda's hinaufsteigen über die Mauer hinaus und stellte 31
zwei große Dankchöre und Züge auf zur Rechten außerhalb der Mauer am Düngerthore. *Und 32
hinter ihnen ging Hoschajah und die Hälfte der Fürsten Juda's, *und Azarjah, Esra und Me- 33
schullam, *Juda und Benjamin und Schemajah und Jeremiah *und etliche der Priestersöhne 34
mit Trompeten; — Sacharjah, der Sohn Jonathans des Sohnes Schemajah's des Sohnes 35
Matthanjah's des Sohnes Mikajah's des Sohnes Zakkurs des Sohnes Asafs, *und seine Brüder 36
Schemajah und Azareel, Milalai, Gilalai, Maai, Nathanael und Juda, Hanani mit den
Musikinstrumenten Davids, des Mannes Gottes, und Esra, der Schriftgelehrte, ging vor
ihnen her.

II. Der Umzug und die Feier der beiden Dankchöre (V. 37—43).

Zum Brunnenthor aber und vor sich grade aus stiegen sie hinauf auf die Stufen der 37
Stadt Davids, auf dem Aufwege zur Mauer, über das Haus Davids hinaus bis zum Wasser-
thor gegen Morgen. *Der andere Chor aber, der gegenüber hinzog, hinter dem ging ich und 38
die Hälfte des Volks, über die Mauer, über den Oefenthurm hinaus bis an die breite Mauer,
*und über das Ephraimthor hinaus, zum Altstadtthor und zum Fischthor hinan und zum 39
Hananeelthurm und Hundertthurm und bis zum Schafthore, und sie blieben stehen im Gefäng-
nißthore. *Und es stellten sich die beiden Dankchöre im Hause Gottes auf; auch ich und die 40
Hälfte der Vorsteher mit mir. *Die Priester aber, Eljakim, Maasejah, Minjamin, Mikajah, 41
Eljoenai, Sacharjah und Hananjah waren mit Trompeten versehen. *Und Maasejah und Sche- 42
majah und Eleazar und Uzzi und Johanan und Malkijjah und Elam und Ezer, und die Sänger
sangen laut, und Jizrahjah war der Vorsteher. *Man opferte aber an diesem Tage große 43
Schlachtopfer und war fröhlich; denn Gott hatte sie erfreut mit großer Freude, und selbst die
Weiber und Kinder waren fröhlich, daß man die Freude Jerusalems bis in die Ferne hörte.

Exegetische Erläuterungen.

Nehemia hatte die wiederhergestellte Mauer nach Kap. 7, 4 u. 11, 1. 2 nicht eher einweihen wollen, als bis er für eine genügende Verstärkung der Bevölkerung Jerusalems gesorgt hatte. Der Drang des Volkes, das Gesetz des Herrn zu hören und sich seiner Gnade zu versichern, hatte dann auch noch zur Bundeserneuerung geführt, in Kap. 8—10. Die Gemeinde stand infolge deß wieder im wahren Sinn des Wortes als Gemeinde des Herrn da und konnte nun die Einweihung der Mauer um so zuversicht-

licher und freudiger vollziehen; sie durfte nun darauf vertrauen, daß Stadt und Mauer wirklich ihrer Idee entsprechen, wirklich eine dem Herrn dienende Bewohnerschaft umschirmen würden. Wie die Bundeserneuerung der innerliche Anfang eines neuen, besseren Gemeindelebens gewesen war, so konnte nun die Mauereinweihung als eine äußere Besiegelung des innerlichen Anfangs gelten. Es erhellt von diesem Gesichtspunkt aus leicht, daß die letztere nicht einen auffälligen Platz hat, indem sie erst so hinten nach erzählt wird, sondern im Grunde sehr an der rechten Stelle steht. Daß der Verf. hierwieder die Denkschrift Nehemia's benutzt, erhellt besonders aus dem zwar nicht von Anfang an, aber doch schon in V. 31 hervortretenden „Ich".

V. 27. **Und bei der Einweihung der Mauer Jerusalems suchten sie auf die Leviten.** בְּ vor חֲנֻכַּת steht wie בְּ vor einem Infin., also im zeitlichen Sinn von „bei", sachlich s. v. a.: als geweiht werden sollte. Sehr wahrscheinlich folgte diese Einweihung sehr bald auf die Wiederherstellung der Mauer. Daß sie Jahre lang verschoben sein sollte, dafür läßt sich kein Grund denken; um Kap. 13, 4 ff. willen ist diese Annahme nicht nöthig. — Wie schon aus Kap. 11, 15—18 folgt, wohnten die Leviten nur theilweise in Jerusalem selbst, viele wohnten auch in den Ortschaften um Jerusalem her; von dorther mußten letztere also, wenn es sich um eine außergewöhnliche, größere Feierlichkeit handelte, bei der man ihre Dienste nicht entbehren konnte, zusammengebracht werden. **Zu veranstalten Einweihung und Freudenfeier sowohl mit Lobliedern** u. s. w. Das וְ vor בְּתוֹדוֹת erklärt sich leicht aus der Fülle der Ausdrucksweise, ist also unser „sowohl". Grade so steht וְ auch im folgenden Verse. Vor מְצִלְתַּיִם ist בְּ aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. — V. 28. **Und es versammelten sich die Sängerfamilien.** Die Söhne der Sänger sind die Mitglieder der drei levitischen Sängerchöre, vergl. S. 198. **Sowohl aus der Jordansaue in der Umgegend Jerusalems** u. s. w. Ueber חַכְּרָר vgl. zu Kap. 3, 22. Daß die Jordansaue für diese Sänger, die doch in Jerusalem ihres Amtes zu warten hatten, zu entfernt gewesen sei, läßt sich angesichts der folgenden, theilweis nicht näheren Ortschaften nicht behaupten. Der Zusatz סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלִַם deutet übrigens an, daß nur der nächste Theil des Jordanthales gemeint ist. Die Gehöfte der Netofathiten (vergl. 1 Chron. 9, 16) sind die, welche in der Nähe von Netofa lagen. Das jetzige Beit Nettif, welches die Stelle von Netofa bezeichnen dürfte, liegt drei deutsche Meilen südwestlich von Jerusalem, vgl. Robinf. II, S. 596 ff., Tobler, dritte Wanderung, S. 117 f. u. v. d. Velde, Memoir, p. 336. — Beth Haggilgal (Gilgalshausen) in V. 29, ist wohl nicht mit dem jetzigen Dschildschilia zu identifiziren (gegen Berth.), welches zu entfernt liegt (etwas westlich von der Nablus-Straße). Ueber Geba vergl. zu Kap. 11, 31; die Lage von Azmaveth ist unbekannt, s. zu Esr. 2, 24. Der Zusatz: **Denn die Sänger hatten sich Gehöfte gebaut,** deutet an, daß die Sänger nicht in den genannten Städten selbst wohnten, sondern in der Nähe derselben in einzelstehenden Gehöften oder Dörfern. — V. 30. Die Vorbereitung zur Einweihung bestand in einem Reinigungs- oder Entsündigungsakt, den die Priester zuerst an sich selbst, dann an dem Volk und in Beziehung auf die Mauer und Thore vornehmen mußten: hauptsächlich wurde derselbe nach 2 Chron. 29, 20 ff. durch Darbringung von Sünd- und Brandopfern als Reinigungs- und Huldigungsopfern vollzogen. Nach Raschi zu unf. St. hätten sie aus allen Grabhöhlen, welche ausnahmsweise innerhalb der Stadt angelegt waren, die Todtengebeine genommen und vor derselben beigesetzt; aber dann hätte vor allem von einer Reinigung nicht der Mauer und ihrer Thore, sondern der Stadt die Rede sein müssen. Nach Tosifta Negaim (Kap. 6) und Abot R. Nathan, Kap. 35, hätten sie nur die Gräber des davidischen Hauses und der Prophetin Hulda bestehen lassen; aber die ersteren lagen gar nicht innerhalb der Mauer, vergl. S. 119. Nach Parah III, 5 hätten sie die Reinigung durch die Sprengung der heiligen Lauge von der rothen Kuh vollzogen, aber zugleich wird behauptet, daß Esra die „erste rothe Kuh" seit Mose's Zeiten beschafft habe, was Herzfeld (Gesch. Israels II, 1, S. 54) dahin versteht, daß jene Besprengung durch Esra zum erstenmal nach dem Exil eingeführt sei.

V. 31—37. Daran schloß sich dann zunächst die Aufstellung zweier Dankchöre und Feierzüge. **Und ich führte die Fürsten Juda's über die Mauer hinaus** u. s. w. Juda ist hier s. v. a. das ganze Volk der Judäer, vgl. Kap. 11, 1. Gewöhnlich versteht man: auf die Mauer hinauf, und nimmt an, daß sich die beiden Züge, von denen alsbald die Rede ist, oben auf der hinlänglich breit zu denkenden Mauer entlang bewegt hätten. Aber dagegen spricht 1) daß „auf die Mauer hinauf" viel einfacher durch הָעֱלָה mit dem Akkus. oder mit עַל, aber nicht wohl durch מֵעַל mit לְ hinter הֶעֱלָה ausgedrückt werden konnte; 2) daß מִמַּעַל לַחוֹמָה, so oft es auch weiterhin noch vorkommt (V. 37. 38. 39), nirgends wieder diese Bedeutung hat, daß es dort vielmehr immer in Correlation zu einem folgenden וְעַד zur Angabe eines terminus dient, über den hinaus und von dem ab sich der Zug nach einem andern Ziel hin bewegte; 3) daß es sich nicht gut denken läßt, daß eine Mauer, die so schnell hergestellt wurde, für so große Dankchöre, wie sie hier beschrieben werden, breit genug war; 4) daß die Chöre, da sie doch unmöglich oben über die Thore und Thürme wegklettern konnten, immer wieder herunter und hinauf hätten steigen müssen, wovon nicht das Geringste angedeutet ist, und 5) daß es, wenn sie sich auf der Mauer gehalten hätten, nicht hätte heißen können, daß sie auf die Stufen der Davidsstadt und auf dem Aufweg zur Mauer hinaufgestiegen seien (V. 37). מֵעַל in Verbindung mit einem Verbum

der Bewegung bedeutet, wie z. B. aus V. 37 erhellt, und wie Ewald (Gesch. IV, S. 205) und Delitzsch (zu Ps. 147) richtig anerkennen, „über — hinaus". Nehemia sagt demnach: ich führte die Fürsten über die Mauer hinaus, und diese an sich leicht auffällige Aussage erklärt sich aus dem zu Grunde liegenden Gegensatz gegen ein: bis zur Mauer, was man nach dem Zusammenhang leicht hätte erwarten können. Natürlich führte er die Fürsten durch ein Thor hinaus, nach dem Folgenden durch das Düngerthor, das auf der westlichen Seite der Stadt, etwa dem Anfang des oberen Teiches gegenüber, lag, vergl. S. 117 f. Auf der Mauer und den Thürmen mag man sich mit Delitzsch das zuschauende und zujauchzende Volk denken. **Und ich stellte zwei große Dankchöre und Züge rechts außerhalb der Mauer am Düngerthore auf.** Da der Weg, auf dem man Dünger hinausfuhr, nicht allzujäh ins Thal hinabführen konnte, so konnte die Terrainbeschaffenheit hier wohl die Aufstellung zulassen. Das Düngerthor grade bildete wahrscheinlich deshalb den Ausgangspunkt, weil von ihm aus der Weg südlich um die Stadt etwa ebenso lang war, wie der nördlich herumführende. תּוֹדָה, zunächst Lob, Dank, geht dann öfter in eine konkrete Bedeutung über; wie sonst in die Bedeutung von Dankopfer, so hier, wo Dankopfer oder Dankhekatombe nicht paßt (geg. Herzfeld, l. c.), in die von Dankchor, wie das synonyme תַּהֲלֻכוֹת beweist, was nur processiones oder feierliche Züge sein können, und wie schon Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalid erkannten, s. Delitzsch zu Ps. 147. Die Dankchöre bestanden aus levitischen Musicis und Sängern; die Züge oder Prozessionen dagegen aus dem Anführer, den Fürsten, den Priester-Repräsentanten, dem übrigen Volk und mehreren funktionirenden Priestern mit Trompeten und den übrigen Leviten mit anderen musikalischen Instrumenten. Jedenfalls ist zwischen den Dankchören und Zügen zu unterscheiden, obwohl sie sich ja mit einander verbanden. לַיָּמִין, zur Rechten, ist wohl s. v. a. südlich, nämlich vom Thore. Da man sich übrigens bei der Aufstellung der Stadt zugewandt haben wird, so stand man von dem Thore auch wirklich, wenn südlich, rechts. Wie לַחוֹמָה ist auch לַשַּׁעַר zunächst von מֵעַל, weiterhin aber doch auch von לַיָּמִין abhängig.

V. 32. **Und es ging hinter ihnen Hoschajah und die Hälfte der Fürsten Juda's.** „Hinter ihnen" sieht ungenau für: hinter den Leviten, die den ersten Dankchor bildeten. Daß es sich nämlich blos um den ersten Chor handelt, erhellt sofort aus dem Umstande, daß nur die Hälfte der Fürsten Juda's folgte; die andere Hälfte blieb (V. 38) für den andern Chor. Hoschajah muß wohl vor andern Fürsten angesehen gewesen sein; da er gewissermaßen dem Nehemia, dem Führer des zweiten Zuges, koordinirt ist, so war er vielleicht ein ähnlich hoher Beamter wie Zedekia, Kap. 10, 2. — Die Namen in V. 33 **Azarjah** u. s. w. können, da sie durch וְ angeschlossen werden, nicht wohl die der Fürsten selbst sein (Keil); dagegen spricht auch, daß sie sonst gewöhnlich Namen von Priesterhäuptern oder -Klassen sind, Azarjah in Kap. 10, 3; Esr. 12, 2, Meschullam in Kap. 10, 8, ebenso auch V. 34 Schemajah in Kap. 10, 9 und 12, 6 und Jeremia in Kap. 12, 2. Zuweilen bezeichnen sie allerdings auch Laien, wie Keil nachweist, aber schwerlich hatten alle Fürsten Juda's zugleich so bekannte Priesternamen. Ebensowenig sind Juda und Benjamin zu Anfang von V. 34 für Fürstennamen zu halten; so nebeneinander stehen sie ohne Zweifel im gewöhnlichen Sinn und bezeichnen die beiden bekannten Stämme, wie Esr. 4, 1. Zugleich mit den Fürsten Juda's, die für den Verf. nicht so wichtig waren, daß er sie im einzelnen hätte namhaft machen mögen, folgten sicher mehrere Priesterabtheilungen oder vielmehr Deputationen derselben, und mitten darunter auch Deputationen von Juda und Benjamin, eine Gefolgschaft, die bei dem zweiten Zuge in V. 38 kurzweg חֲצִי הָעָם heißt. — Allerdings werden dann noch in V. 35 Priester besonders erwähnt, aber, was wohl zu beachten ist, als Söhne der Priester; im Unterschied von den vorhergehenden Priesterhäuptern sind hier dienstthuende Priester gemeint, wie schon das beifolgende: **mit Trompeten** andeutet. Uebrigens sollten die Worte: **und von den Söhnen der Priester** (etliche) **mit Trompeten** noch zum vorhergehenden Vers gezogen, also mit den dort zuletzt stehenden Priesterabtheilungen verbunden sein. Und ebenso sollte dann das Folgende: **Sacharjah — — des Sohnes Asaf,** mit V. 36 vereinigt sein: „Sacharjah — — und seine Brüder Schemajah ꝛc. mit den Musikinstrumenten Davids. Denn Sacharjah ist hier nicht Priestername; die Söhne der Priester bleiben ungenannt. Nach V. 41 scheinen es sieben gewesen zu sein. Sacharjah, der Asafit, stand, wie aus dem Zusatz: „und seine Brüder ꝛc. erhellt, an der Spitze der alsbald genannten Spielleute. Zu den Gesanges- (Musik-) Instrumenten Davids, des Mannes Gottes, vergl. 2 Chron. 29, 26; 1 Chron. 15, 16; 23, 5; Esr. 3, 10. — **Und Esra, der Schriftgelehrte, ging vor ihnen.** Schwerlich ging er vor all den von V. 32 ab aufgezählten Personen; diesen höheren Ehrenplatz hatte Hoschajah inne; sondern er führte die zuletzt erwähnten funktionirenden Priester und Leviten an, auch den Sacharjah, ihren Vorsteher; ohne Zweifel war es eine Ehre für diese Abtheilung und erhöhte ihr Ansehen, daß sie einen so angesehenen Führer hatte.

V. 37—39. Die Richtung, welche der erste Zug inne hielt, wird nur durch die Angabe weniger Punkte angedeutet; dennoch dürfte sie sicher genug zu erkennen sein; die Terrainbeschaffenheit selbst machte genauere Bestimmungen überflüssig, vergl. zu all den hier genannten Punkten die topogr. Vorerörterung zu Kap. 3. **Und zum Brunnenthor hinan und vor sich grade aus gingen sie hinauf auf die Stiegen der Davidsstadt** u. s. w. Es scheint, daß auf jede Hauptstrecke der Südmauer

nur eine der angeführten Angaben kommt. Daß sie vom Düngerthore aus zunächst an der Westmauer hinzuziehen hatten, wird als selbstverständlich sowohl hier beim ersten Zuge, als auch im folg. V. beim zweiten Zug übergangen. Sie gingen zunächst, nachdem sie die Südwestecke der Stadt erreicht hatten, an der Südmauer hin; daher: **zum Brunnenthor hinan;** das Brunnenthor lag am Südostende, wahrscheinlich schon an der Ostseite, westlich vom Tyropoiontha l. Sie gingen hier, nachdem sie sich bereits um die Ostecke herumgewendet hatten, nach Norden oder Nordosten zu; daher: **und vor sich hin grade aus gingen sie hinauf auf die Stufen der Stadt Davids.** נֶגְדָּם, „vor sich hin" ist nach Jos. 6, 5. 20 und Am. 4, 3 f. v. a. die Richtung behauptend, die sie grade hatten, hier: die sie soeben eingeschlagen hatten; leicht tritt נֶגֶד mit einem Suff. so zur nähern Bestimmung zu einem Verbum wie עָלָה hinzu. Nachdem sie auf den Stufen der Davidsstadt aus dem Thal zur Mauer hinaufgestiegen waren, gingen sie wieder abwärts, um sich nun auch nach der andern Seite, nach der östlichen des Tyropoiontha les zu wenden, und dort den Ofelrücken zu umgehen. Der Weg aus dem Thale nach der andern Seite hinüber dürfte als **Aufweg zur Mauer,** מַעֲלֵה לַחוֹמָה bezeichnet sein. Jetzt wandten sie sich wieder südwärts, wenn nicht schon der Aufweg zur Mauer eine etwas südliche Richtung inne hielt, — darauf geht das: **über das Davidshaus hinaus;** das Davidshaus kann in diesem Zusammenhang nur das S. 122 besprochene Königshaus auf dem Ofel sein, welches zwar erst von Salomo erbaut war, aber als Haus der Davididen Davidshaus heißt. Um das Südende Ofels umbiegend, erreichten sie alsbald **das Wasserthor im Osten,** das als ihr vorläufiges Ziel bezeichnet wird. Die weitere Umgehung der östlichen Ofelmauer erließen sie sich wahrscheinlich deshalb, weil das enge und tiefe Kidronthal von der Südspitze des Ofel ab nach Norden zu für eine ganze Prozession nicht wohl zu passiren war, vergl. Kap. 2, 14 und zu Kap. 3. Oben an der Mauer aber hätten sie schwerlich mehr Platz gehabt. Robinson sagt (II, S. 35): „Der S.-O.-Winkel der Area der Moschee hängt über diese Stelle hervor, indem die Ecke der Mauer auf dem äußersten Rande des Abhangs steht." Bekanntlich aber ist, wenn irgendwo, hier die alte Mauer mit der heutigen identisch.

Von V. 38 ab wird der Zug des zweiten Chors beschrieben. Der zweite Dankchor, der gegenüber hinzog, — לְמוּאָל, gegenüber, ist hier s. v. a. in entgegengesetzter Richtung; sonst wird מוּל (vergl. 5 Mos. 1, 1) oder מוּל ohne א geschrieben — umkreiste mit seinem Zuge die Mauer des nördlichen Stadttheils. Das Volk, das hier den Zug hinter Nehemia her bildete, war nach V. 41 ebenso zusammengesetzt, wie dasjenige des ersten Zuges, aus Fürsten, Priestern, Laien und dienstthuendem Kultuspersonal. מֵעַל לַחוֹמָה kann hier unmöglich anders gefaßt werden, als das gleich folgende מֵעַל לְמִגְדַּל הַתַּנּוּרִים, also nicht: auf der Mauer, sondern außerhalb der Mauer an derselben entlang. Auch hier scheint auf jede Hauptstrecke einer von den angegebenen terminis zu kommen. Zunächst zogen sie an der Mauer entlang, die westlich und eine Strecke auch nördlich die Davidsstadt einschloß; dann wandten sie sich nördlich nach dem Oefenthurm zu, dann nordöstlich bis zur breiten Mauer, und so nun (V. 39) am Ephraimsthor, das etwa in der Mitte der nördlichen Mauer lag, vorbei zum Altstadtthor und Fischthor und Hananeelthurm, also zur nordöstlichen Ecke der Stadt, dann auf der Ostseite nach Süden zu zum Hundertthurm und Schafthor, das etwa dem heutigen Stephansthor am nordöstlichen Ende der Tempelarea entspricht. Stehen blieben sie aber erst im Gefängnißthor südlich von der Tempelarea. Wie sie dorthin gelangten, ob durch den Tempelvorhof oder über das Kidronthal weg am Oelberg entlang, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Beachtenswerth ist es aber, daß das Schafthor als der eigentliche Zielpunkt angegeben ist, bis zu welchem sie die Mauer umkreisten. Es scheint sich dadurch anzudeuten, daß die übrige Mauer (am Tempelplatz entlang) von ihnen nicht mitberücksichtigt wurde, daß sie sich hier vielmehr von ihr entfernten. Wahrscheinlich gab es, wie noch heut (vergl. Robinson II, S. 35), eine oder mehrere Brücken über den Kidron, und den Weg über ihn mochten sie vorziehen, weil sie, wie es scheint, im Tempel erst mit dem ersten Zuge gemeinsam eintreffen wollten. — V. 40. **Und es stellten sich die beiden Dankchöre im Hause Gottes auf.** Beide zogen von den Thoren, in denen sie zuletzt stehen geblieben waren, aus, also vom Süden her in den Tempelvorhof, Nehemia mit dem nördlichen Zuge voran, Hoschajah mit dem seinigen hinterher. Aber nicht dieser Weg kam in Betracht, sondern nur, daß sie im Gotteshaus Stellung nahmen; daher es sofort heißt: sie stellten sich, oder standen. Nachträglich aber spezialisirt Nehemia nun auch noch die Theilnehmer des zweiten Zuges. Dem ersten entsprechend bestand er aus ihm als dem Führer der andern Hälfte der Fürsten, die er hier als סְגָנִים bezeichnet, dann aus Priestern, mochten sie nun blos als Repräsentanten ihres Stammes in Betracht kommen oder fungiren (V. 41), und zuletzt (V. 42) aus Leviten, die musikalische Instrumente mit sich führten. Die hier erwähnten Priesternamen kommen außer Minjamin als solche sonst nicht weiter vor. Daß aber die in V. 42 Genannten nicht mehr Priester, sondern Leviten sind, erhellt daraus, daß die den Priestern zugehörigen Trompeten (4 Mos. 10, 7) nur denen in V. 41 beigelegt werden, daß hier dagegen alsbald von den Sängern die Rede ist, deren Gesang sie mit den Instrumenten unterstützen mußten. **Und die Sänger ließen hören,** nämlich ihren Gesang, etwa Ps. 147 bis 150, vgl. die heilsgesch. Gedanken. Wahrscheinlich hatten sie schon beim Umzug gesungen, aber

natürlich thaten sie es erst recht im Gotteshause. **Und Jizrahjah war der Aufseher,** nämlich der levitischen Sänger bei diesem zweiten Zuge, wie es Sacharjah nach V. 35 beim ersten Zuge war. — V. 43. Die eigentliche Feier bestand in der Darbringung von großen Schlachtopfern, die als solche mit fröhlichen Mahlzeiten verbunden waren, an denen auch Weiber und Kinder theilnehmen durften, so daß die Festfreude um so allgemeiner wurde, vgl. 2 Chron. 20, 27; Esr. 6, 22; 3, 13.

Zweiter Abschnitt.
Beseitigung verschiedener Uebelstände im Gemeindeleben
(Kap. 12, 44—13, 31).

I. Anstellung von Beamten, welche die richtige Aufbewahrung der Abgaben für die Priester und Leviten überwachen sollten (V. 44—47).

Es wurden aber zu dieser Zeit Männer bestellt über die Zellen bei den Schatzhäusern für 44
die Heben, für die Erstlinge und für die Zehnten, daß man in sie sammeln sollte nach den
Feldmarken der Städte die gesetzlichen Antheile für die Priester und Leviten. Denn Juda hatte
Freude an den Priestern und an den Leviten, die den Dienst verrichteten. *Und sie verrichteten 45
den Dienst ihres Gottes, auch den Dienst der Reinigung; so auch die Sänger und Thorwärter,
nach dem Gebote Davids [und] seines Sohnes Salomo. *Denn in den Tagen Davids [waren 46
sie bestellt] und Asaph war von Alters her das Haupt der Sänger und des Lobgesangs und des
Dankes für Gott. *Und ganz Israel gab in den Tagen Serubabels und in den Tagen Nehe- 47
mia's die Antheile der Sänger und der Thorwärter je einen Tages-Antheil für jeden Tag
und heiligten es für die Leviten, und die Leviten heiligten es für die Kinder Aarons.

II. Ausscheidung der Ammoniter und Moabiter aus der Gemeinde (Kap. 13, 1—3).

Kap. 13. Zu der Zeit las man im Buche Mose's vor den Ohren des Volks und fand darin 1
geschrieben, daß der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde Gottes nimmermehr kommen
sollte, *weil sie den Kindern Israel nicht entgegengekommen waren mit Brod und Wasser, 2
und gedinget hatten wider sie den Bileam, sie zu verfluchen, wobei unser Gott den Fluch in
Segen verwandelt hatte. *Da sie nun das Gesetz hörten, schieden sie alles Mischvolk von 3
Israel aus.

III. Beseitigung des Mißbrauchs, den Eljaschib und Tobia mit einer Vorhofszelle trieben (V. 4—9).

Vor diesem aber war Eljaschib, der Priester, über die Zellen des Hauses unseres Gottes 4
gesetzt als ein Verwandter des Tobijjah. *Und er hatte ihm eine große Zelle gemacht, und da 5
hinein hatten sie früher gethan das Speisopfer, den Weihrauch und die Geräthschaften und
den Zehnten vom Getreide, Most und Oel, nach dem Recht der Leviten und der Sänger und
Thorwärter, und die Hebe der Priester. *Bei alledem aber war ich nicht zu Jerusalem gewesen; 6
denn im zweiunddreißigsten Jahre des Artaxerxes, des Königs von Babel, war ich zum Könige
gekommen, und nach einiger Zeit erbat ich es mir vom König, *und kam nach Jerusalem zu- 7
rück und gewahrte das Uebel, welches Eljaschib zu Gunsten Tobijjah's angerichtet hatte, indem
er ihm eine Zelle in den Vorhöfen des Hauses Gottes gemacht. *Und es verdroß mich gar 8
sehr, und ich warf alle Hausgeräthschaften Tobijjah's hinaus aus der Zelle, *und gebot, daß sie 9
die Zellen reinigten, und ich brachte dahin zurück die Geräthschaften des Hauses Gottes, das
Speisopfer und den Weihrauch.

IV. Sorge für die Entrichtung der Priester- und Levitendeputate (V. 10—14).

Und ich erfuhr, daß die Antheile der Leviten nicht gegeben waren und daß sie sich davon 10
gemacht hatten, ein jeder auf sein Feld, die Leviten und die Sänger, die den Dienst thaten.
*Und ich haderte mit den Vorstehern und sprach: Warum ist das Haus Gottes verlassen? 11
Und ich sammelte sie und stellte sie an ihre Stelle. *Da brachte ganz Juda den Zehnten vom 12
Getreide und vom Most und Oel in die Schatzhäuser. *Ich setzte aber zum Aufseher über die 13
Schätze Schelemjah, den Priester, und Zadok, den Schreiber, und Pedajah von den Leviten,
und ihnen zur Seite Hanan, den Sohn Zakkurs, des Sohnes Matthanjah's, denn sie wurden
für zuverlässig gehalten, und ihnen sollte es obliegen, ihren Brüdern auszutheilen. *Gedenke 14
mir zu gut, mein Gott, daran, und laß nicht erlöschen meine Liebeserweisungen, die ich am
Hause meines Gottes und an seinen Dienstverrichtungen gethan habe.

V. Maßregeln gegen die Sabbathentheiligung (V. 15—22).

15 In dieser Zeit sah ich in Juda solche, welche Keltern traten am Sabbath und das
Getreide herzubrachten und aufluden auf die Esel, und auch Wein, Trauben, Feigen und
allerlei Last, und es hereinbrachten nach Jerusalem am Sabbathtage. — und ich that Ein-
16 spruch am Tage, wo sie die Zehrung verkauften. *Die Tyrier aber saßen darin, die Fische und
allerlei Waare herbeibrachten und am Sabbath den Kindern Juda's in Jerusalem verkauften.
17 *Und ich haderte mit den Vornehmen Juda's und sprach zu ihnen: Was ist das für ein böses
18 Ding, das ihr da thut und entweiht den Sabbathtag! *Thaten nicht also eure Väter, und
unser Gott brachte all dies Unglück über uns und über diese Stadt? Und ihr macht des Zorns
19 über Israel noch mehr durch Entweihung des Sabbaths. *Und sobald die Thore Jerusalems
vor dem Sabbath dunkel wurden, gebot ich, daß die Thüren zugeschlossen wurden, und befahl,
daß sie sie nicht aufthäten bis nach dem Sabbath. Und von meinen Knappen bestellte ich etliche
20 über die Thore: nicht sollte eine Last am Sabbathtage hereinkommen. *Da übernachteten die
21 Krämer und Verkäufer von allerlei Waaren draußen vor Jerusalem einmal und zweimal. *Und
ich erhob Einspruch gegen sie und sprach zu ihnen: Warum übernachtet ihr vor der Mauer?
Wenn ihr es noch einmal thut, so werde ich Hand an euch legen. Von dieser Zeit ab kamen sie
22 nicht mehr am Sabbath. *Und ich gebot den Leviten, daß sie Reinigung hielten und kämen,
um die Thore zu hüten zur Heiligung des Sabbathtages. Auch deß gedenke mir, mein Gott,
und schone meiner nach der Fülle deiner Huld!

VI. Warnung vor Verschwägerung mit den Heiden (V. 23—29).

23 Auch zu dieser Zeit sah ich die Juden, die hatten heimgeführt Weiber von Asdod, Am-
24 mon und Moab. *Und ihre Kinder redeten zur Hälfte asdodisch, und keiner verstand jüdisch zu
25 reden, sondern nach der Sprache von allerlei Volk. *Und ich haderte mit ihnen und sprach den
Fluch über sie, und schlug von ihnen etliche Männer, und raufte sie und ließ sie schwören bei Gott:
ihr sollt nicht eure Töchter ihren Söhnen geben, und sollt nicht von ihren Töchtern für eure Söhne
26 und für euch nehmen. *Hat nicht ihretwegen Salomo, der König Israels, gesündigt? Und unter
den vielen Völkern war nicht ein König wie er, und Gott war er beliebt, und Gott hatte ihn
zum König über ganz Israel gesetzt; selbst ihn haben die fremden Weiber sündigen gemacht.
27 *Und euch sollte es erhört sein, all dies große Uebel zu thun, untreu zu handeln gegen unsern
28 Gott, fremde Weiber heimzuführen? — *Und einer von den Söhnen Jojada's, des Sohnes
Eljaschibs, des Hohenpriesters, war ein Schwiegersohn dem Horoniter Sanballat, und ich ver-
29 trieb ihn von mir weg. *Gedenke ihnen, mein Gott, die Befleckung des Priesterthums und
des Bundes des Priesterthums und der Leviten!

VII. Schluß (V. 30—31).

30 Ich reinigte sie aber von allem ausländischen Wesen und stellte Dienstordnungen für die
31 Priester und Leviten fest, für jeden in seinem Geschäft. *Und für die Darbringung des Holzes
zu bestimmten Zeiten und für die der Erstlinge. Gedenke es mir, mein Gott, zum Guten!

Exegetische Erläuterungen.

Es ist, als ob der Schlußabschnitt, der mit Kap. 12, 44 beginnt, recht ausdrücklich hervorheben sollte, daß, obwohl das Leben der Gemeinde auf Veranlassung des Mauerbaus und dann durch die Bundeserneuerung bedeutend gehoben war, doch im einzelnen noch immer viel zu thun übrig blieb, daß zunächst zwar auch die Gemeinde von selber Drang genug hatte, für die Pflege des Gottesdienstes und gottesdienstlichen Personals hinreichend zu sorgen (V. 44—47), daß aber bald sowohl in diesem als auch in andern Stücken die bessernde Hand eines die übrigen leitenden Mannes, wie Nehemia war, noththat, — so daß das Ende uns nicht eine Gemeinde zeigt, die nun auf einer gesicherten Höhe stände und aus sich heraus ohne Störung der letzten Vollendung entgegen zu reifen verspräche, sondern eine, die noch immerdar abzuirren, ja zu verwildern droht und daher auch ferner der Hülfe und Langmuth von Seiten Gottes bedürfen wird. — Daraus, daß in den beiden ersten Abschätzen (V. 44—47 und Kap. 13, 1—3) Nehemia's Person noch nicht hervortritt, weder durch den Gebrauch des „Ich", noch durch Hervorhebung seines Thuns, daß sich in dem ersten aber das Interesse für die Leviten, Sänger und Thorwärter geltend macht, kann man schließen, daß hier nicht Nehemia selbst redet, sondern der Verfasser ergänzend eingetreten ist. Indeß dürfte doch das Zurücktreten Nehemia's und das Hervortreten der Gemeinde zugleich auch den Grund haben, daß damals, als die Mauer gebaut und

eingeweiht war, in der Zeit dieses allgemeinen, schönen Aufschwungs die Gemeinde selber den Willen hatte, wünschenswerthe Einrichtungen zu treffen. Und daß das Interesse für die Leviten dem Nehemia nicht fremd war, erhellt aus Kap. 13, 10 ff. — V. 44. **Und es wurden zu dieser Zeit Männer bestellt über die Zellen der Schatzkammern.** בַּיּוֹם הַהוּא heißt nicht nothwendig: an diesem Tage der Mauereinweihung, wie in V. 43; es kann etwas allgemeiner und unbestimmter stehen, s. v. a. zu jener Zeit (vgl. 1 Sam. 27, 6; 30, 25), und ist hier umsomehr so zu nehmen, als es hier (vgl. Kap. 13, 1), ähnlich wie בַּיָּמִים הָהֵמָּה in Kap. 13, 15. 23, zu einer Anknüpfungsformel geworden ist. Immerhin aber ist es unberechtigt, um Kap. 13, 4 ff. willen anzunehmen, daß zwischen der Mauereinweihung und dem, was hier folgt, der mehr als zwölfjährige Zwischenraum zwischen Nehemia's erstem und zweitem Aufenthalt in Jerusalem liegt, oder, wie Keil will, daß das בַּיּוֹם הַהוּא selber diesen langen Zeitraum in sich befasse, als ob hier summarisch zusammengefaßt würde, was bis in die spätere Zeit hinein geschehen sei. Bei dem engen Anschluß an das Vorhergehende, der sich auch durch die Begründung: „denn Juda hatte Freude an den Priestern u. s. w." zu erkennen gibt, besonders auch an das בַּיּוֹם הַהוּא in V. 43, muß man verstehen: in dieser Zeit, wo die Gemüther infolge der glücklichen Mauervollendung und -Einweihung gehoben und zum Guten willig geworden waren. — Ueber die Zellen der Schatzhäuser wurden deshalb Männer bestellt, damit sie die Unterbringung und zeitweilige Aufbewahrung der Priester- und Levitenabgaben überwachten; dafür, daß diese Abgaben überhaupt eingingen, hatten nach Kap. 13, 11 die Gemeindevorsteher zu sorgen. Ohne Zweifel hatte es sich gezeigt, daß die Vorräthe nicht ordentlich genug aufbewahrt wurden; dieser Unordnung sollte abgeholfen werden. חֲנֻיּוֹת לָאוֹצָרוֹת, die Zellen für die Schatzkammern, ist kurz s. v. a. die zu Schatzkammern dienenden oder dem Schatzhaus angehörigen Zellen. אוֹצָרוֹת sind Kammern, in die nicht blos edle Metalle oder kostbare Kleider, sondern auch Feldfrüchte gesammelt wurden (vgl. Kap. 10, 38 bis 40; 2 Chron. 11, 11; Joel 1, 17; Mal. 3, 10; 1 Chron. 27, 25. 27), also Magazine. Ueber נְשָׁכוֹת s. zu Kap. 3, 30. לִשְׂדֵי הֶעָרִים, nach den Feldern der Städte, ist hier nicht s. v. a.: nach der Größe des Grundbesitzes — die hatten die Vorsteher (Kap. 13, 11) bei der Entrichtung der Abgaben ins Auge zu fassen, sondern nach der Ordnung der Feldmarken. מְנָאוֹת = מְנִיוֹת, vergl. V. 47; Kap. 13, 10. Die Begründung: **Denn die Freude Juda's war an den Priestern** ꝛc. will sagen: denn Juda lieferte die Priester- ꝛc. Abgaben gern ein, so daß es darauf ankam, für die ordentliche Aufbewahrung derselben zu sorgen. שָׂמַח wird nicht selten mit עַל verbunden, vgl. Jes. 9, 16; 39, 2 u. a. הָעֹמְדִים sind die in Amt und Dienst Stehenden, vgl. 5 Mos. 10, 8. Diese Begründung wird in V. 45—47 weiter ausgeführt. In V. 45 und 46: der Gottesdienst wurde gepflegt, in V. 47 die Gemeinde sorgte für die gottesdienstlichen Personen, wie in den schönsten Tagen der Vorzeit. **Und sie verrichteten den Dienst ihres Gottes.** Zu מִשְׁמֶרֶת אֱלֹהֵיהֶם vgl. 2 Chron. 13, 11; 4 Mos. 18, 4. 5; 9, 23. Mit dem Dienst der Reinigung, der nur hier vorkommt, sind alle auf Reinheit und Reinigungen bezüglichen Dienstleistungen gemeint. טָהֳרָה wie 1 Chron. 23, 28. Das Folgende ist sehr kurz und abgerissen ausgedrückt. Zu: **und die Sänger und Thorwärter,** bleibt zu ergänzen: verrichteten den Dienst. **Nach dem Befehle Davids** (und) **Salomo's.** Schon die Alex. und Vulg. haben mit Recht ein nicht wohl zu entbehrendes וְ vor שְׁלֹמֹה nach 2 Chron. 33, 7; 35, 4 ergänzt. Es deutet sich an, daß Sänger und Thorwärter nicht, wie die Priester und Leviten, eine mosaische, sondern davidische Institution waren. Salomo kommt mit in Betracht, sofern er, was sein Vater eingerichtet hatte, durch Bestätigung mit einrichtete, vgl. 2 Chron. 8, 14. — Fast noch abgerissener ist die Ausdrucksweise in V. 46. Zu: **denn in den Tagen Davids,** wird man ergänzen müssen: fingen sie an, ihren Dienst zu verrichten, nämlich die Sänger und Thorwärter, woran sich dann anschließt: **und Asaf war von Alters her das Haupt der Sänger.** Nach dem Vorgange der Alex. wollen Berth. und Keil das וְ vor אָסָף streichen, indem sie verstehen: in den Tagen Davids war Asaf von Alters her das Haupt u. s. w. Aber מִקֶּדֶם reiht sich dann sehr ungefügig an und zudem fiele es auf, daß nicht von den Sängern und Thorwärtern, wie man nach dem Vorhergehenden erwarten muß, sondern blos von Asaf die Rede wäre. Die Masorethen verstanden: in den Tagen Davids und Asafs von Alters her waren vorhanden die Häupter der Sänger; sie lasen statt des Singulars רֹאשׁ den Plur. רָאשֵׁי. Aber diese Verbindung von David und Asaf empfiehlt sich nicht; — in 2 Chron. 29, 30 und 35, 15 ist die Sache eine andere, und das Folgende hätte dann keinen rechten Anschluß. Die spezielle Hervorhebung Asafs hat wohl den Zweck, vor allem die Stellung der Asafithen, die in der nachexilischen Zeit entschieden die Hauptsache waren, als eine alte, wohlbegründete zu bezeichnen. Bei der kurzen, abgerissenen Weise des Verses könnte es nun weiter heißen: und Lobgesang und Danken für Gott, nämlich waren vorhanden von Alters her. Da indeß speziell dem Asaf und seinen Brüdern das הוֹדוֹת übertragen war (1 Chron. 16, 5. 7), so empfiehlt sich die an sich etwas harte Verbindung mit dem Vorhergehenden: Asaf war das Haupt der Sänger und des Lobgesangs und Dankes für Gott. — V. 47. **Und ganz Israel** — s. v. a. alle Judäer (vgl. V. 44), oder die ganze Gemeinde — **in Serubabels und Nehemia's Tagen gaben die Antheile der Sänger.** Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß mancher Einzelne noch erst angehalten und genöthigt werden mußte, vgl. Kap. 10, 38 f. und beson-

ders Kap. 13, 10. Nur im großen und ganzen war die Gemeinde in der nacherilischen Zeit viel mehr als früher geneigt, zur Erhaltung der Priester und Leviten das Ihrige zu thun. Die Partiz. נֹתְנִים u. s. w. drücken die Dauer der Handlung, das Pflegen aus (Berth.); eigentl. sie waren Gebende. Zu דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ vergl. Kap. 11, 23. חִקְהִישׁ wie 3 Mos. 27, 14; 1 Chron. 26, 27. Im übrigen siehe Kap. 10, 38 f. und 4 Mos. 18, 26. 29.

Kap. 13, 1—3. Die Absonderung von den Fremden, die Esra in Esr. 9 u. 10 durch die Ausstoßung der fremden Weiber bewirkt hatte, kann nach den Andeutungen unseres Kapitels nur von vorübergehender Bedeutung gewesen sein, wie denn auch nach V. 4. 23 ff. die Verschwägerung mit den Fremden selber wieder in Gang gekommen war. Man nahm daher diese so schwierige und doch auch so wichtige Sache von neuem in Angriff, und zwar weil man in der Thora das gegen die Ammoniter und Moabiter gerichtete Gesetz 5 Mos. 23, 4—6 fand. Dies Gesetz wird hier etwas kürzer mitgetheilt. Daß diese Stämme trotz ihrer Verwandtschaft den Kindern Israel nach ihrem Wüstenzuge nicht gastfreundlich mit Brod und Wasser entgegenkamen, daß sie ihnen Lebensmittel nur verkauften, und daß sie zudem Bileam dingeten, sie zu verfluchen (vgl. 4 Mos. 22, 2 ff.), scheint für solchen dauernden Gegensatz ein nur unzureichender Grund zu sein, war aber doch nur der Ausfluß einer Entwicklung und Richtung, welche den Ausschluß dieser Stämme für die alttestamentliche Zeit nothwendig machte. Der Sing. וַיִּשְׁכֹּר tritt statt des Plur. ein, weil speziell der König Balak der Dingende war. Das Sing.-Suff. von עָלָיו in Beziehung auf die Kinder Israel ist durch dasjenige in 5 Mos. 23, 5 an die Hand gegeben. Dies Gesetz wandte man jetzt (V. 3) auf alle Fremden an, obwohl die Kanaaniter eigentlich auszutilgen, die Edomiter aber, wenn sie die Aufnahme begehrten, nicht abzuweisen waren, vgl. 5 Mos. 7 und 23, 8 ff. Wie berechtigt dieser Gegensatz gegen das ganze Heidenthum war, ist zu Esr. 4, 3 u. 9, 2 gezeigt worden. Natürlich aber konnten sie die Ausschließung nicht an einem Tage und auf einmal vollziehen; es gehörte längere Zeit zu ihrer Ausführung, sie konnte leicht auch wieder unterbrochen werden. Der Ausdruck עֶרֶב Gemisch für den ganzen bunten Haufen der heidnischen Eindringlinge, ist aus 2 Mos. 12, 38, wo er das Gemisch derer, die sich beim Auszug aus Egypten angeschlossen hatten, bezeichnet.

V. 4—9. Die Beseitigung des Mißbrauchs, den Eljaschib und Tobijjah mit einer Tempelzelle trieben, gehört schon in die spätere Zeit, zu welcher die längere Zeit erfordernde Ausscheidung der Fremden einigermaßen überleitet. **Und vor diesem war Eljaschib, der Priester, über die Zellen — — gesetzt.** לִפְנֵי מִזֶּה ist nach V. 6 f. v. a.: vor meiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem, bei welcher ich dies schreibe, während meines Aufenthalts in Susa. Man meint gewöhnlich, „vor diesem" müsse heißen: vor dem, was zuletzt erzählt worden ist, und hat dann Schwierigkeit, sich das vorhergehende in der Art zurecht zu legen, daß es auch seinerseits schon auf die spätere Zeit geht oder wenigstens dazu überleitet. Aber wie sich הַיּוֹם הַזֶּה im Unterschiede von הַיּוֹם הַהוּא nicht auf den eben besprochenen Tag oder Zeitabschnitt, sondern auf die Gegenwart des Schreibenden bezieht (vergl. 1 Sam. 27, 6; 30, 25; siehe auch Ges. thes. S. 369), so kann ohne Zweifel auch לִפְנֵי מִזֶּה von der Gegenwart des Schreibenden aus verstanden werden. Geschrieben aber hat Nehemia seine Denkschrift, und zwar auch über seine frühere Thätigkeit nach Kap. 5, 14 erst nach Verlauf seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem. Es ist möglich, daß in Nehemia's Denkschrift selber nach demjenigen, was dort vorangegangen war, der Sinn von לִפְנֵי מִזֶּה von vornherein deutlicher gewesen ist, wie Berth. wahrscheinlich findet, und daß der Vers. unseres Buchs, der Kap. 12, 44—13, 3 ergänzend beifügte, zu unserm Abschnitt nicht, ohne eine Lücke zu lassen, übergegangen ist, aber daß letzterer das לִפְנֵי מִזֶּה hier so ohne Bedenken aufnahm, rechtfertigt sich durch die eigentliche Bedeutung desselben. Der Sinn ist jedenfalls: vordem, ehe ich in Jerusalem die gute Ordnung, die jetzt besteht, hergestellt hatte. **Eljaschib, der Priester,** ist wohl der Hohepriester dieses Namens (Kap. 3, 1; 12, 10. 22); denn ein gewöhnlicher Priester hätte schwerlich über eine Zelle disponiren können. Herzfeld (l. c. S. 146) wendet dagegen ein, daß der Vers., wenn er den Hohenpriester gemeint hätte, hier ebenso wie in Kap. 3, 1 und 13, 28 הַגָּדוֹל hinzugesetzt, daß er den Tobijjah dann auch wohl in Kap. 6, 18 als einen Verwandte des Hohenpriesters bezeichnet haben würde. Vielleicht aber wurde er daran durch eine gewisse Scheu vor der hohenpriesterlichen Würde, die er nicht ohne hinreichenden Grund mit in Betracht ziehen zu dürfen glaubte, gehindert. Daß Tobijjah mit dem Hohenpriester leicht verwandt sein konnte, erhellt aus V. 28. Er war **eingesetzt über die Zellen des Hauses unsers Gottes;** denn das Partiz. נָתוּן muß hier ebenso als Prädikat genommen werden, wie die Partiz. in Kap. 12, 47, und נָתַן kann hier nur den Sinn von einsetzen haben, wie z. B. auch 1 Kön. 2, 35, trotz der Konstruktion mit בְּ, statt dessen עַל erwartet werden dürfte. Statt לִשְׁכַּת scheint der Plural לִשְׁכֹּת vorzuziehen, weil es in V. 5 nicht heißt, daß er **seine,** sondern **eine** Zelle dem Tobijjah einräumte. Da nach Kap. 12, 44 mehrere Männer über die Zellen verordnet waren, ist es wahrscheinlich, daß er die Oberaufsicht führte, nicht als hätte ihm die von selbst zugestanden, sondern die Gemeinde-Aeltesten oder die Zellen-Vorsteher hatten sie ihm übertragen. Denn ohnedies wäre נָתוּן ꝛc. auffällig. Zugleich wird er bezeichnet als nahe, d. i. verwandt (vergl. Ruth. 2, 20), dem Tobijjah. In welcher Weise er mit ihm verwandt war, ist ungewiß: möglicher Weise nur dadurch, daß

Tobijjah's Sohn Johanan eine Tochter des Priesters Meschullam ben Berekjah (vgl. Kap. 3, 30) geheirathet hatte, vergl. Kap. 6, 18. Da aber קָרוֹב dem vorhergehenden נָתוּן nicht durch ein וְ koordinirt ist, ist es wahrscheinlich als eine Grundangabe zu nehmen: er war über die Zellen gesetzt als Verwandter des Tobijjah, dessen Verkehr mit Jerusalem vielen sehr wünschenswerth sein mochte, und daher durch Eljaschib befördert werden sollte. — V. 5. **Und er richtete ihm eine große Zelle ein.** עָשָׂה ist hier einrichten, da es sich nach den gleich folgenden Worten nicht um Herstellung einer völlig neuen Zelle handelt. Wahrscheinlich richtete er sie ein durch Vereinigung mehrerer kleiner Zellen, da nach dem Folg. früher sehr viele und verschiedene Sachen dort aufbewahrt worden waren, da auch nach V. 9 infolge der Ausweisung Tobijjah's wieder mehrere Zellen gereinigt wurden. Gewöhnlich nimmt man an, daß er sie dem Tobijjah zu einer Wohnung eingerichtet habe für die Zeit, wo derselbe seinen Aufenthalt in Jerusalem nahm. Aber es ist kaum denkbar, daß sich dieser eine solche Wohnung gewünscht haben sollte. Seine Hausgeräthe, die in V. 8 in ihr erwähnt werden, beweisen nur, daß er sie unter anderm auch zur Aufbewahrung von Hausgeräth benutzte, welches er etwa, wenn er in Jerusalem weilte, in Gebrauch nahm. Wahrscheinlicher ist es, daß er sie zu einer Scheuer machte für Vorräthe, die er theilweis mit den Seinigen bei Gelegenheit in Jerusalem selbst verzehrte, theilweis aber etwa auch an die Jerusalemiten, so daß auch letztere dabei interessirt waren, vielleicht als Opfermaterial verhandelte, so daß die Unterbringung derselben im Vorhof des Tempels sogar eine gewisse Entschuldigung zu haben schien. — Aus den Worten: **und dorthin pflegte man früher zu thun die Speisopfer** (das zum Speisopfer nöthige Mehl ꝛc.), **den Weihrauch und die Geräthe** (nicht die h. Tempelgeräthe, Esr. 1, 7. 8. 25. 28, sondern die zur Aufbewahrung des Opfermaterials nöthigen Gefäße) **und den Zehnten vom Korn** ꝛc. erhellt nicht blos, daß die Zelle sonst eine höhere Bestimmung gehabt hatte, sondern auch, daß die betreffenden Gaben so wenig reichlich eingingen, daß man doch Raum genug für sie hatte, wie das auch durch V. 10 bestätigt wird. מְצָוָה ist hier dasselbe, was sonst מִשְׁפָּט, gesetzliche Gebühr. — V. 6. Wäre Nehemia anwesend gewesen, so hätte er dergleichen natürlich von vornherein gehindert. Aber: **bei alledem** (vgl. Kap. 10, 1) **war ich nicht in Jerusalem.** Im 32. Jahr des Artaxerxes war er zum Könige zurückgekehrt; vom 20. Jahr desselben ab (445) war er Pecha gewesen, also 12 Jahre; eigentlich war er in dieser Stellung länger geblieben, als man nach Kap. 2, 5 hätte erwarten sollen. Aber nach einiger Zeit wurde er vorstellig beim Könige. לְקֵץ יָמִים bestimmter im Sinne von „nach Verlauf eines Jahres" zu fassen, hat man kein Recht. Wahrscheinlich war er sogar längere Zeit abwesend, wie sehr er auch nach Jerusalem Verlangen haben mochte; ohnedem hätten sich schwerlich all die in unserm Kap. erwähnten Uebelstände einschleichen können. Artaxerxes heißt hier König von Babel, weil er für die Juden als solcher in Betracht kam (vgl. Esr. 6, 22), nämlich als eine Fortsetzung derjenigen Macht, durch welche sie in Abhängigkeit gerathen waren. נִשְׁאַל hat die reflex. Bedeutung: sich etwas erbitten, oder vielmehr, da es absolut gebraucht ist: vorstellig werden, ähnlich wie das Ethpaal desselben Verbi im Syr. Was er sich erbat, erhellt aus V. 7, nämlich, daß er nach Jerusalem zurückkehren dürfte. Daß er wieder Statthalter geworden sei, wird nirgends gesagt, und ist auch wohl nach Kap. 5, 14 nicht anzunehmen. — V. 7—9. Nach seiner Rückkehr achtete Nehemia auf (בִּין mit בְּ wie Esr. 8, 15) das Böse und sorgte dafür, daß die Zelle ihrer alten Bestimmung zurückgegeben wurde. **Ich sagte** (befahl) **es und sie reinigten die Zellen,** nämlich die, aus denen die große Zelle des Tobijjah bestand. Außer der Mincha und dem Weihrauch sollte sicher auch der Zehnte dort wieder deponirt werden, aber nach V. 10 scheint derselbe deshalb nicht miterwähnt zu sein, weil er zu schlecht einging, so daß zunächst noch die andern für ihn bestimmten Zellen ganz gut ausreichten.

V. 10—14. Die Sorge für die Entrichtung der Priester- und Levitenabgaben schließt sich an das Vorhergehende eng an. Nehemia bemerkte wahrscheinlich bei Gelegenheit des eben abgestellten Mißbrauchs der Tempelzellen, daß die Antheile der Leviten nicht gegeben wurden (מְנֻיָּת wie Kap. 12, 47; der Sing. des Verbi dahinter erklärt sich aus der sachlichen Bedeutung des Wortes); — und daß daher die Leviten, auch die Sänger nach ihrem Feld entflohen waren, welche doch den Dienst verrichteten, d. h. zu verrichten hatten, um dort für ihren Unterhalt zu sorgen, durch Mangel und Noth aus Jerusalem vertrieben. Er stellte deshalb die סְגָנִים, die Vorsteher der Gemeinde zur Rede; die mußten die Gemeinde anhalten, ihre Schuldigkeit auch in der in Rede stehenden Beziehung zu thun. **Warum ist das Haus Gottes verlassen?** עָזַב, verlassen, kann hier, da die Leviten entflohen waren, im eigentlichen Sinn genommen werden; es kann aber auch wieder wie in Kap. 10, 40 „vernachlässigen" bedeuten. Die Vernachlässigung der Priester und Leviten war zugleich eine Vernachlässigung des Hauses Gottes, dem sie dienten. Mit dieser Rüge, die sich im wesentlichen auch in Mal. 3, 8 ff. findet, verband Nehemia Maßregeln, durch welche er das zerstreute Dienstpersonal wieder sammelte und auf seinen Platz stellte; עַל-עָמְדָם, auf ihre Stelle = in ihren Dienst (vergl. Kap. 8, 7; 9, 3; 2 Chr. 30, 16; 35, 10). — V. 12. **Und ganz Juda brachte,** — nämlich durch Nehemia's entschiedene Willenserklärung und Veranstaltungen veranlaßt, **den Zehnten in die Schatzhäuser,** d. h. in die Aufbewahrungsräume, vergl. zu Kap. 12, 44. — V. 13. Um Unordnungen, wie die abgestellte eine war, vorzu-

beugen, bestellte Nehemia zu Schatzaufsehern Männer, die durch ihren Stand selbst für die richtige Einlieferung interessirt waren, zwei Priester und zwei Leviten. וָאוֹצְרָה, aus אוֹצְרֹת wegen des וָ und der Endung ה verkürzt, ist das Hi. eines Denomin. אוֹצָר von אֹצֶר Schatzhaus. Schelemjah ist wahrscheinlich der in Kap. 3, 30, und Zadok der in Kap. 3, 29 erwähnte; letzterer war nach Kap. 3, 29 ein Sohn Immers, also ebenfalls ein Priester. Er heißt הַסּוֹפֵר, wohl nicht blos, weil er unter den Schatzaufsehern das Amt eines Schreibers oder Sekretärs versehen sollte, sondern weil er sich auch sonst mit Schreiberthätigkeit beschäftigte, also Schriftgelehrter war; denn הַסּוֹפֵר muß wohl dem parallelen הַכֹּהֵן entsprechen. Von den beiden Leviten, Pedajah und Hanan war letzterer als ein Sohn Matthanjah's sicher ein Sänger (vergl. Kap. 12, 8) und hatte speziell das Interesse der Sänger wahrzunehmen. Letzterer war den drei ersten nur beigegeben, עַל־יָדָם, ohne ihnen ganz gleich zu stehen, weil, wenn nicht speziell die Sänger zu berücksichtigen gewesen wären, die Leviten neben den Priestern wohl nur einen Vertreter zu beanspruchen gehabt hätten. עֲלֵיהֶם ist kurz s. v. a. ihnen lag es ob, vergl. Esr. 10, 12; 1 Chr. 9, 27. Wie wichtig diese Anordnung für den ganzen Bestand des Kultus und der Gemeinde war, erhellt und soll dem Leser wohl bestimmt entgegentreten aus dem Umstande, daß Nehemia wie in Kap. 5, 19 und wie in unserem Kap. noch in V. 22 und 31 auch hier die Bitte an den Herrn anschließt: **gedenke mir** (mir zu gute), **mein Gott, an dies** (עַל־זֹאת wie 2 Chr. 32, 20) **und laß nicht auslöschen meine Liebeserweisungen, die ich am Hause meines Gottes und an seinen Diensten gethan habe.** חָמֵת ist der Form nach verkürztes Hi. von מָחָה für תַּמְחֵת: laß nicht auslöschen, nämlich andere, die etwa meine Verdienste in Abrede stellen wollen. Da aber sonst das Hi. nicht gebräuchlich ist, — denn תָּמְחִי in Jer. 18, 23 kann als Kal genommen werden, — so dürfte es doch gerathener sein, חָמֵת = תַּמֵּת, als Kal zu nehmen. חֲסָדִים wie 2 Chr. 35, 26. מִשְׁמָרוֹת wie sonst מִשְׁמֶרֶת, vergl. Kap. 12, 9. Im übrigen s. zu Kap. 5, 19.

V. 15—22. Die Sabbathentheiligung, von der in V. 15 die Rede ist, fiel Judäern außerhalb Jerusalems zur Last. **Ich sah in Juda** = ich sah in dem jüdäischen Landgebiete. Es wird nicht eigentliche Feldarbeit erwähnt, vielleicht aber nur, weil nicht die Jahreszeit dazu war. Nehemia sah **welche die Kelter treten** (vergl. darüber Robinson. N. bibl. Forsch. S. 178), **und die Getreide herzubrachten.** עֲרֵמוֹת sind hier nicht Garben; denn zu denen paßt weder die Zeit des Keltertretens, noch auch das Bringen nach Jerusalem, sondern Getreidemassen, vergl. Hohel. 7, 3. Das erste מְבִיאִים geht auf das Transportiren im allgemeinen; עֹמְסִים deutet die Art und Weise desselben an, das zweite מְבִיאִים hebt dann speziell das Transportiren nach Jerusalem hervor; in jedem Stücke lag eine Verfehlung gegen das Sabbathgesetz. Nehemia wandte gegen diese Uebertreter zunächst sein Zeugniß oder seine Einsprache an und zwar am Tage, wo sie die Lebensmittel verkauften, indem er auf dem Markte Gelegenheit zu einer öffentlichen Ansprache hatte. הַעִיד steht absolut im Sinn von Zeugniß ablegen. צֵדָה ist Speise, Nahrungsmittel, Ps. 132, 15; Hos. 9, 5. 14. Da der Tag des Verkaufs von dem Sabbath unterschieden wird, muß man mit Berth. annehmen, daß sie an letzterem das Korn nur heranbrachten, den Markt selbst aber erst am Sonntag oder Montag abhielten. Das Markten am Sabbath selbst fiel (V. 16) nur den Tyriern, oder vielmehr denen, die bei ihnen kauften, zur Last. — **Die Tyrier saßen darin,** בָּהּ, d. h. sie hatten einen Sitz, eine bleibende Verkaufsstelle, wohl nicht eine eigentliche Wohnung, in Jerusalem, — **bringend Fische und allerlei Waare,** s. v. a. handelnd mit Fischen, nachdem sie sie herbeigebracht hatten, oder hatten kommen lassen. מְבִיאִים für מְבִיא nur hier. מֶכֶר = מִמְכָּר, das in V. 20 gebraucht ist; in 4 Mos. 20, 19 dagegen bedeutet es Kaufpreis. Die Jerusalemiten mochten sich damit entschuldigen, daß sie die Fische, die sie am Sabbath essen wollten, nicht gut früher kaufen konnten. So kochten oder brieten sie dieselben sicher auch am Sabbath und fehlten demnach doppelt, vgl. 2 Mos. 16, 23; 35, 3. — V. 17. Gegen diese Unsitten hielt sich Nehemia an die Vornehmen, die von den סְגָנִים, den beamteten Gemeindevorstehern, zu unterscheiden sind (vgl. zu Kap. 2, 16), die also wohl besonders wegen ihres einflußreichen Beispiels in Betracht kamen. וּמְחַלְּלִים sollte eigentlich wieder אֶתֶם bei sich haben: „und ihr seid entweihend". — V. 18. Nehemia hielt ihnen vor, daß Gott gerade um solcher Uebertretungen willen das exilische Elend über das Volk gebracht habe (vergl. Jer. 17, 19—27) und daß sie dadurch neuen Zorn über sich erweckten, vergl. Esr. 10, 10. 14. Die Sabbathfeier war ein Bekenntniß zu Gott (vergl. 2 Mos. 31, 17); mit diesem Bekenntniß fiel leicht das ganze Verhältniß zu ihm weg. — V. 19. Außerdem ergriff er Maßregeln gegen die Uebertreter draußen. **Und sobald die Thore dunkel wurden,** — d. i. sobald es in den Thoren dunkel wurde. צָלַל in der Bedeutung „dunkel werden" ist aus dem Aramäischen. Der Sinn des Folgenden ist: da wurden auf meinen Befehl die Thore geschlossen. וָאֹמְרָה ist zur Andeutung des: auf meinen Befehl, zwischen eingeschoben. Die er von seinen Knaben oder Knappen (vergl. Kap. 4, 17; 5, 10. 16) über die Thore stellte, wohl nicht an die Thore (Berth. u. Keil, was durch בְּ ausgedrückt sein würde), die sollten darüber wachen, daß die Thore nicht für Waarentransporte am Sabbath geöffnet wurden. Vor dem Zusatz, der dies ausdrücklich erklärt: nicht soll am Sabbath eine Last einkommen, ist etwa לֵאמֹר zu ergänzen. — V. 20. Es scheint, daß die Krämer und Verkäufer an den Ernst der Maßregeln nicht

sogleich haben glauben wollen; sind mit ihnen auch die Judäer gemeint, welche Korn ꝛc. herbeibrachten, so hatte Nehemia also umsomehr Veranlassung, als sie nun doch am Sabbath anlangten und draußen übernachteten, ihnen (V. 21) noch härtere Maßregeln in Aussicht zu stellen. **Warum übernachtet ihr vor der Mauer?** eig. warum seid ihr Uebernächtigende vor ꝛc. לִנְיִם statt לִנִּים dürfte wie שֵׁשׁ, גֵּר, לַיִל, זַר mehr adjektiv. oder substant. Kraft haben. **Wenn ihr es wiederholt, werde ich Hand an euch legen,** s. v. a. werde ich Gewalt gegen euch gebrauchen, euch aufgreifen und bestrafen lassen. — V. 22. Die letzte Maßregel in der in Rede stehenden Sache war die, daß Nehemia auch noch die Leviten mit der Beaufsichtigung der Thore betraute. **Und ich sprach zu den Leviten, daß** ꝛc. Diejenigen, welche von den Leviten von vornherein Thorwärter waren, hatten nur mit den Thoren des Tempels zu thun. אֲשֶׁר muß hier wie so oft gerade in unserm Buch Konjunktion sein. Die Umschreibung durch das Partiz.: **daß ihr reinigend seid,** drückt auch hier das Dauernde aus, — s. v. a. daß sie allwöchentlich sich reinigten und kämen hütend, d. i., um zu hüten die Thore zur Heiligung des Sabbaths. Durch eine Reinigung sollten sie sich zu diesem Dienst als einem keineswegs profanen eigens vorbereiten, sollten sie also demselben eine besondere Weihe geben. Sie sollten die Knappen des Nehemia, wenn's nöthig wäre, wenn Kaufleute, sobald die Thore für Fußgänger geöffnet wurden, einzudringen suchen würden, mit Wort und That unterstützen. Die Uebersetzung de Wette's, Berth.'s und And.: daß sie kommen sollten **zu den Wächtern** der Thore, ist gegen die Accente, nämlich gegen das Sakefkaton, durch welches בָּאִים von dem Folgenden gelöst ist; auch spricht dagegen das Fehlen der Präposit. vor שֹׁמְרִים: denn בּוֹא mit dem bloßen Akkus. der Person heißt, und zwar nur bei Dichtern und Propheten: über jemand kommen. Zudem hätte שֹׁמְרִים auch den Artikel haben müssen. — Auch diese Maßregeln zu Gunsten der Sabbathheiligung hatten eine solche Wichtigkeit, daß Nehemia sie mit einem Gebet zu seinen Gunsten krönt, vergl. zu V. 14. חוּס mit עַל־ wie Joel 2, 17.

V. 23—29. Nehemia schließt mit seinen Anstrengungen gegen die Verschwägerung mit den Heiden, welche immer von neuem für die Gemeinde nachtheilig wurde. **Auch in diesen Tagen sah ich die Juden, die hatten heimgeführt** ꝛc. Da Nehemia nicht unbestimmt sagt: ich sahe Juden, sondern mit dem Artikel: die Juden, so scheint mit Berth. und Keil anzunehmen, daß er nicht von ungefähr etliche derselben bemerkte, sondern daß er die betreffenden aufgesucht, daß er wenigstens die Gegend, wo er die betreffenden Juden in größerer Zahl zu finden wußte und wirklich fand, revidirt hat. Es waren nicht Jerusalemiten, sondern draußen, wahrscheinlich im Süden Judäa's wohnende Juden. Vielleicht hatten sich manche oder gar die meisten von ihnen, von den im Lande Zurückgebliebenen stammend, der neuen Gemeinde in Jerusalem erst allmählich angeschlossen. Um so erklärlicher ist es dann, daß sie trotz der Anstrengungen Esra's, seit denen übrigens mehr denn 25 Jahre verflossen waren (458—432) der Verschwägerung mit Heiden verfallen waren, um so erklärlicher auch, daß Nehemia gegen sie anders verfuhr als Esra, daß er sie nicht zwang, ihre heidnischen Weiber zu entlassen, daß er sie vielmehr nur sehr entschieden rügte und strafte. הֹשִׁיב hier wie Esr. 10, 2. Das K'tib אַשְׁדּוֹדִיּוֹת (die scriptio plena) ist die gewöhnliche Form. — V. 24. **Und von ihren Kindern redete die eine Hälfte asdodisch.** וּבְנֵיהֶם steht absolut voraus, = ihre Kinder betreffend, so ꝛc. Asdodisch ist wesentlich s. v. a. philistäisch, aber vielleicht doch mundartig modifizirt; um grundverschiedene Sprachen handelt es sich überhaupt nicht, sondern nur um verschiedene Dialekte; die moabitische und ammonitische Sprache waren sogar, soviel aus den etwa erhaltenen Resten derselben zu ersehen ist, mit dem Hebräischen sehr verwandt; mit den Philistern hatten sich die Hebräer sonst wenigstens verständigen können. Gegen Hitzig, der die Sprache der letztern für pelasgisch hält (Urgeschichte und Mythol. der Philister S. 53 f.), vergl. Stark, Gaza und die philist. Küste, S. 95 f. 110 ff., und Ebers, Egypten und die Bücher Mosis, I S. 223 f. — Was die andere Hälfte redete, wird durch das Folgende angedeutet, nicht etwa jüdisch (das konnte keiner), sondern die Sprache von allerlei Volk, d. i. von je demjenigen Volk, aus welchem die Mutter stammte. Die Deutung: Sprache von Doppelvolk, Mischvolk, nach לֵב וָלֵב, Ps. 12, 3 und in 1 Chr. 12, 33, und אֶבֶן וָאֶבֶן 5 Mos. 25, 13, liegt ferner. עַם וָעָם ist nach späterem Sprachgebrauch leicht s. v. a. Völker im Plur. (vergl. Esth. 1, 22 u. a.). כִּלְשׁוֹן עַם וָעָם ist noch mit מְדַבֵּר zu verbinden, indem sich וְאֵינָם ꝛc. als ein erläuternder Zwischensatz zwischen eingeschoben hat. יְהוּדִית ist schon in 2 Kön. 18, 26; Jes. 36, 11, dann in 2 Chr. 32, 18 s. v. a. hebräisch; „jüdisch" konnte aber in der nachexilischen Zeit umsomehr für „hebräisch" eintreten, als der Stamm Juda jetzt so entschieden überwog. Der Sinn hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach, daß sie nicht rein jüdisch reden konnten, sondern allerlei andere Worte mit einmischten.

V. 25. Ebensowenig wie in V. 11 und 17 konnte es sich Nehemia hier erlassen, aufs entschiedenste einzugreifen: er verfluchte sie, d. h. sprach es öffentlich aus, daß sie dem göttlichen Fluche oder Zorn verfallen seien, sofern sie nicht etwa bußfertig Gottes Vergebung erlangten, schlug auch und raufte etliche von ihnen, d. h. bezeichnete sie als ehrlos. Vgl. über מָרַט Esr. 9, 31. Auf neutestamentlichem Standpunkt hätte das Wort genügt. Ohne Zweifel aber waren die, welche er schlug und raufte, widersetzlich und hartnäckig, so daß sie wohl fast die Ausstoßung verdienten. — V. 26. 27. Den Grund, warum er so entschieden gegen die Betreffenden

vorging, gibt er ausdrücklich dahin an, daß nicht etwa blos die Unreinheit der Heiden, sondern das sichere Verderben, das von ihnen in religiöser und sittlicher Beziehung ausgehe, die Verheirathung mit ihnen verbiete. Wie sicher leicht auch die Besten durch solche Verbindungen korrumpirt werden, beweist er durch Salomo's Beispiel und Geschichte. **Hat nicht ihretwegen**, nämlich der fremden Weiber wegen, s. v. a. auf ihre Veranlassung, **Salomo gesündigt** (vergl. 1 Kön. 11, 1—3), der sich doch so ausgezeichnet hatte, daß unter den vielen Völkern kein König ihm gleich war (1 Kön. 3, 12 ff.; 2 Chr. 1, 12), daß er seinem Gott geliebt war (2 Sam. 12, 24), daß Gott ihn zum König über ganz Israel machte, (1 Kön. 4, 1). Die anwendende Schlußfolgerung, auf welcher der 27. V. ruht, ist die: wenn sich selbst Salomo vor ihnen hätte hüten sollen, **wie vielmehr sollte es für euch unerhört sein, all die große Uebelthat zu thun**, für euch, die ihr viel leichter als Salomo den Verführungen verfallen könnt. הֲנִשְׁמַע ist mit Berth. und Keil als dritte Pers. Sing. Prät. zu fassen. Es verhält sich hier mit נִשְׁמַע cum Dat. etwas anders als in Kap. 6, 1. Denn der Sinn: ist es zu eurer Kunde gekommen, daß man thut, paßt hier nicht, indem ja ihr Vergehen ebenso offenkundig wie weit verbreitet war. Eher läßt sich 5 Mos. 4, 32 vergleichen. Allenfalls könnte man mit den meisten Auslegern הֲנִשְׁמַע als erste Pers. Plur. Imperf. nehmen, und erklären: sollten wir euch gehorchen, s. v. a. euch es nachgeben und erlauben, daß ihr so großes Uebel thut. Aber von Gehorchen, Erhören oder Nachgeben konnte hier unter allen Umständen nicht gut die Rede sein.

V. 28 und 29. Sogar in der hohenpriesterlichen Familie war der in Rede stehende Fehltritt und zwar in besonders bedenklicher Weise vorgekommen, und hier bedurfte es von Seiten Nehemia's natürlich um so größerer Entschiedenheit. **Jojada**, dessen einer Sohn Eidam des Horoniters Sanballat geworden war, scheint zwar noch nicht selbst Hoherpriester gewesen zu sein. Sein Vater Eljaschib, nicht er, wird als solcher bezeichnet. Aber immerhin hatte sein Sohn durch seine Verheirathung die hoheprieſterliche Familie kompromittirt, und zwar umsomehr, als Sanballat ein so entschiedener Gegner Nehemia's und seiner Bestrebungen war, vergl. Kap. 2, 10; 3, 33; 4, 1; 6, 1. Nehemia verlangte zunächst wahrscheinlich dies von dem Sohne, daß er sich von seinem Weibe trennte, und vertrieb ihn dann, als er sich, ähnlich wie Jonathan und seine Genossen in Esr. 10, 15, weigerte. Der Ausdruck מֵעָלָי hat darin seinen Grund, daß er dem Nehemia zur Last gewesen war. — In V. 29 schickt er ihm noch nach seiner energischen, aber alttestamentlichen Weise den Wunsch hinterher: **gedenke ihnen, mein Gott** ꝛc. לָהֶם ihnen = den Menschen dieser Art. Es mochten noch andere Priester ähnlich gefehlt haben, die es vielleicht vorzogen, mit dem Sohne Jojada's mitzugehen. **Wegen der Befleckung des Prieſterthums und des Bundes der Prieſter und Leviten.** גְּאֻלָּה von גָּאַל kommt nur hier vor. Die für den Hohenpriester geltenden Ehegesetze 3 Mos. 21, 13—15 kamen zwar für die Enkel desselben nicht unbedingt in Betracht, zumal wenn sie nicht Erstgeborene von Erstgeborenen waren, aber doch lag es in der Konsequenz derselben, daß jeder, der zur Familie gehörte, die Würde der Familie an seinem Theil zu berücksichtigen hatte. Der hier gemeinte Bund ist die gesetzliche Einrichtung, daß Gott den Stamm Levi vor den übrigen Stämmen zu den gottesdienstlichen Handlungen erwählt und erhoben, aber eben damit auch zu besonderer Heiligkeit verpflichtet hatte (vergl. 3 Mos. 21, 6—8), wie denn auch Maleachi in Kap. 2, 8 von einem Bund redet. Der Bund, den Gott in 4 Mos. 25, 13 dem Pinehas gewährte, ist sachlich nur eine Verheißung und ist auch für unsern Zusammenhang zu speziell. — Josephus setzt die Geschichte, welche Nehemia hier andeutet, der Zeit nach etwas weiter herunter, und läßt statt des Nehemia die jüdischen Obersten thätig sein. Er bezeichnet den Priester, der Sanballats Eidam wurde, als einen Bruder Jaddua's, macht ihn also aus einem Sohn zu einem Enkel Jojada's, zu einem Zeitgenossen Alexanders des Gr., und nennt ihn Manasse; sein Weib, die Tochter Sanballats, den er als Kuthäer (Samaritaner) bezeichnet, nennt er Nikaso, Arch. XI, 7, 2. Er erzählt von ihm, daß er, als ihn die jüdischen Oberen vom Priesterthum ausgeschlossen hatten, in den letzten Jahren des Darius Kodomannus mit Hülfe seines Schwiegervaters den Tempel und Kultus auf Garizim gründete und daß viele jüdische Priester mit ihm gemeinsame Sache machten, Arch. XI, 8, 2—4. Wegen der Abweichungen bei ihm ist aber nicht mit den älteren Theologen und Petermann (Herzogs-Realencykl. unt. „Samaria") anzunehmen, daß sich unsere Geschichte später wiederholt habe, daß zwei Sanballats gewesen seien u. s. w. Vielleicht wußte Josephus aus richtiger Tradition, daß die Entstehung des samaritanischen Tempels und Kultus auf dem Garizim der Zeit kurz vor Alexander dem Gr. angehörte; bei alledem aber meinte er dieselbe auf den bekannten Samariterhäuptling Sanballat zurückführen zu müssen, zumal da die Notiz in unserm Buche über die Verschwägerung des Sohnes Jojada's mit ihm so gut dazu gebraucht werden konnte. Er setzte daher die Zeit des Sanballat lieber etwas später an, als er nach unserm Buch gemußt hätte. In Betracht kommt aber auch, daß er über die Länge der Zeit, die zwischen Artaxerxes oder auch Xerxes und Darius Kodomannus lag, schwerlich ganz im klaren war; daß er sich in Betreff derselben jedenfalls verschiedene falsche chronologische Kombinationen erlaubte, wo denn der eine Irrthum leicht den andern erzeugte. Nach Herzfeld (l. c. S. 146) hätte er Jojada mit Jaddua verwechselt, was um so eher möglich gewesen sei, als Jojada zuweilen Ἰωδαέ

genannt wurde, vergl. die Septuag. zu Nehemia 12, 10. 11. Indeß würde er den Manasse dann nicht als Bruder, sondern als Sohn Jaddua's bezeichnet haben.

In V. 30 und 31 der Schluß. Nehemia scheint hier kurz zusammenfassen zu wollen, wie viel er noch abgesehen vom Mauerbau für die Gemeinde gethan hat. Zuerst das Negative: **ich reinigte sie von allem Fremden**, vergl. V. 1 ff. und V. 23 ff. Das Suff. geht auf die Juden, an welche jeder, auch ohne daß sie genannt sind, von selbst denkt. נֵכָר ist das fremdländische Wesen. Dann das Positive, die Pflege des Kultus, einerseits durch Bethätigung der Kultuspersonen: **und stellte fest die Dienstordnungen für die Priester und Leviten, für jeden in seinem Geschäft**, d. i. die Ordnungen, die vom Gesetz vorgeschrieben oder von David eingeführt waren, in denen die Priester ihre Geschäfte verrichten mußten, vergl. Kap. 10, 37. 40; 12, 44—46; 13, 13, — andrerseits (V. 31) durch die Bethätigung der Gemeinde: **Und für die Darbringung des Holzes.** Die Dative in unserm V. לְקָרְבָּן und לַבִּכּוּרִים hängen noch ab von אַמַּרְתָּה מִשְׁמֶרֶת. Zur Sache vgl. Kap. 10, 35. Die בִּכּוּרִים repräsentiren ohne Zweifel alle an Priester und auch an Leviten zu entrichtende Abgaben. Gereinigt vom heidnischen Wesen sollte sich die Gemeinde, darauf gingen alle Bestrebungen Nehemia's, als eine wahre Kultus- oder Religionsgemeinde erweisen. — Wie schon in Kap. 5, 19, wie dann besonders gegen das Ende des Ganzen hin bei einzelnen hervorstechenden Leistungen (vergl. V. 14 und 22), so fühlt er besonders hier zum Schlusse bei der summarischen Zusammenfassung alles Einzelnen das Bedürfniß, Gottes anrechnende Güte in Anspruch zu nehmen. **Gedenke es mir, mein Gott, zum Guten:** das das Gebet, das ihm wie die Blüte hervorwächst aus dem Getriebe aller Regung und Thätigkeit, das, wie Rambach sagt, magnam Nehemiae pietatem spirat, aber immerhin auch beweist, daß hier noch eine alttestamentliche, sich leicht pharisäisch gestaltende, der neutestamentlichen Reinigung und Verklärung harrende Frömmigkeit redet.

Heilsgeschichtliche Gedanken.

Zu Kap. 12, 27. 1. „Zu halten Einweihung und Freudenfeier". Nehemia hat in Kap. 1 mit Fasten und Trauern begonnen; fast ist es, als ob er hier mit einer Freudenfeier schließen wollte. Zu trauern haben die, denen das Wohl der Gemeinde des Herrn ernstlich am Herzen liegt, wie schon zu Kap. 1 geltend gemacht wurde, immer besonders viel Ursach, zumal in Zeiten, wo, was die Kirche von der Welt scheidet, darnieder liegt, und die Welt nicht leiden will, daß es wieder aufgerichtet werde. Aber umsomehr müssen die Frommen auch das ins Auge fassen, dessen sie sich freuen können. Das braucht nicht immer etwas Großes und Außerordentliches zu sein. Sache der wahren Frömmigkeit und zugleich eine edle Kunst und wahre Lebensweisheit ist es vielmehr, sich auch des Kleinen, des Alltäglichen, des Gewöhnlichen zu freuen, sich desselben immer aufs neue als einer wahren, ja als einer sehr dringenden Aufforderung zur Freude bewußt zu werden. Aber die höchste Freude für die Frommen sollte es doch sein, wenn sie sehen, daß das Reich Gottes kommt, daß der Glaube hier oder da wieder erwacht und die Liebe sich kräftiger regt. Schon die Wahrnehmung, daß sich auch da noch Gott Knie beugen, wo es schien, als ob man seiner vergessen hätte, und daß ihm auch von denen, die sonst seinen Namen nicht auf ihre Zunge nahmen, Ehre gegeben wird, schon dies sollte für sie zumal in Zeiten großer Ereignisse etwas sehr Erhebendes und Tröstliches haben. Sehen sie doch dann ihren heißesten Wünschen Erfüllung winken und das kommen, was sie von besonders schwer lastenden Besorgnissen und Gegensätzen befreien will. — Nur sorgen und trauern heißt seinem Glauben an Gott ein testimon. paupertatis ausstellen. Wie die Traurigkeit, hat auch die Freude ihr Recht. Ein in Gott zufriedenes, fröhliches Leben ist das schönste Loblied auf ihn. Aber allerdings muß die Freude rechter Art sein. Die Seele muß dem Vogel gleichen, der sich fröhlich singend über die Erde zum reinen Himmel erhebt. — Wie hoch sich bei der glücklichen Vollendung des Mauerbaus die Seele der Frommen in der Gemeinde, besonders die ihrer Sänger aufschwang, beweist das Schlußhallelujah des Psalters (Ps. 147—150), das nicht blos Hengstenberg, Keil und Delitzsch, sondern auch Ewald, Dillmann und Zunz aus Nehemia's Zeit herleiten, das man vielleicht speziell zur Mauereinweihung in Beziehung setzen darf, das jedenfalls an Beziehungen auf die damaligen Verhältnisse reich ist. „In Ps. 147", sagt Delitzsch, „wird Gott gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und geknechteten Volkes." Waren nach Kap. 1, 3 die Uebriggebliebenen in der Stadt in großem Elend und Schande gewesen, weil die Mauer Jerusalems durchbrochen und die Thore mit Feuer verbrannt worden, und hatte sich Nehemia darüber zertrauert, so wird der Herr nun gepriesen ebensowohl als der, welcher Jerusalem baut und die Versprengten Israels sammelt, als auch als der, welcher die, so zerbrochenen Herzens, heilt und ihren Schmerzen Verband anlegt. Der Sänger fordert Jerusalem auf, Gott zu loben, und Zion, ihn zu preisen, weil er die Riegel der Thore befestigt und Zions Kinder darinnen gesegnet hat. Vielleicht mit Beziehung auf die Beseitigung der Noth in Kap. 5 rühmt er den Herrn aber auch als den, welcher dem Vieh sein Futter gibt, den jungen Raben, die da rufen u. s. w. (Ps. 147, 2. 3. 9. 13). In Ps. 148, 14 aber kommt er darauf hinaus, daß der Herr erhöhet hat ein Horn seinem Volk, Ruhm (statt der Schmach) für alle seine Frommen, und in Ps. 149, 5, daß die Frommen über Ehre (die ihnen

zutheil geworden ist) jubeln, daß Hochgesänge Gottes ihre Kehlen füllen, und ein zweischneidig Schwert ihre Hand führt. Diese Freude über die glückliche Wiederherstellung Zions bewirkt es, daß der Psalter, wie das Leben der Frommen selbst, nach vielen Nöthen und Kämpfen, durch die er sich bange klagend und doch gläubig hoffend hindurchgerungen hat, zuletzt dennoch in ungetrübte Freude in reinen Hallelujahgesang ausläuft.

2. Die alttestamentliche Gemeinde bedurfte gegen die Angriffe der Welt, deren Feindschaft zuweilen wohl eine andere Gestalt annahm, aber im Grunde immer dieselbe blieb, des Schutzes einer Mauer. Noch an eine einzelne Oertlichkeit, wenigstens bis zu einem gewissen Grade gebunden, mußte sie sich durch dieselbe um- und abzuschließen suchen. Aber schon Sacharjah hatte (Kap. 2, 8) geweißagt, daß Jerusalem als offene Gegend daliegen werde, und nach Micha und Jesaja sollten in Zukunft die Völker herzuströmen, um sich vom Herrn über seine Wege belehren zu lassen. Die Gemeinde sollte nicht mehr an eine einzelne Stätte gebunden sein, sondern an jedem Orte der Erde sollte dem Herrn ein reines Speisopfer dargebracht (Mal. 1, 11), ja alle Lande sollten der Ehre des Herrn voll werden, Jes. 6, 3. Infolge der Erfüllung dieser Weißagungen bedarf es denn einer andern, besseren, größeren Mauer. Zu dem Worte: Jerusalem soll offen daliegen, fügt der Herr bei Sacharjah das andere hinzu: und ich will ihr, spricht der Herr, zu einer feurigen Mauer ringsum sein und zu Ehre will ich ihr in ihrer Mitte sein, und in Kap. 4, 6: nicht mit Kraft und nicht mit Macht, sondern mit meinem Geiste, spricht Jehovah Zebaoth. Bei Jesaja aber heißt es (Kap. 26, 1), daß dann dies Lied im Lande Juda gesungen werden wird: eine Stadt der Stärke haben wir, zu Heil macht er uns Mauern und Vormauer. Aber mit Recht heißt auch diese Mauer im höhern, geistlichen Sinn immer noch eine Mauer. Denn die Feindschaft, der Kampf und das Schutzbedürfniß dauern auch jetzt noch fort, ja haben sich bedeutend gesteigert. Das alttestamentliche Volk Gottes hatte noch nicht die Kraft und daher auch noch nicht die Aufgabe, um die Heiden dem Herrn unterthänig zu machen, angriffsweise gegen sie vorzugehen. Seine Stellung zu ihnen war eine defensive. Das neutestamentliche Volk des Herrn dagegen darf nicht ruhen, so lange nicht die Reiche Gottes und seines Christus geworden sind. Es muß beten und arbeiten, angreifen und kämpfen. Seine Stellung ist eine offensive. Und die Welt fühlt das. Sie widersteht, sie greift auch ihrerseits an, wo sich irgend Gelegenheit bietet, und hält nur Ruhe, um sich zu neuem Kampfe zu rüsten. Wie würde die Kirche da bestehen können, wenn der Herr ihr nicht selber zu einer feurigen Mauer wäre! Der gefährlichste Kampf entsteht ihr aber durch den Abfall und Gegensatz solcher, welche scheinbar zu ihr gehörten, aber innerlich dennoch einem andern Herrn und Ziele folgten. Diese kämpfen äußerlich so oft unter derselben Fahne und führen treffliche Losungsworte, sind daher für so viele als Feinde schwer zu erkennen. Wie würden die Treuen, die oft nur kleine Häuflein bilden und verkannt und verachtet werden, gegen die heimtückischen Anläufe dieser Schaaren bestehen können, wenn der Herr nicht wunderbare Mauern zu ihrem Schutze errichtete! Eine Hauptmauer aber, die er den Seinen schenkt, bilden die Schilde des Glaubens (Eph. 6, 16), den er in seinen erwählten Organen so stark macht, daß er alle feurigen Pfeile des Bösewichts auszulöschen, ja sie oft genug auf die Feinde umzuwenden vermag. Möchten sie es nie vergessen, das, was er ihnen sei's zum Schutz, sei's zum Angriff, gewährt hat, ihm in rechter Dankbarkeit zu weihen, d. h. es von allem Menschlichen, das ihm noch anklebt, von Trotz sowohl wie von Verzagtheit zu reinigen, es ganz in seinen Dienst zu stellen, es als seine Gabe gewissenhaft und treu zu pflegen.

3. Es gab in und an Jerusalem verschiedene Punkte, welche bereits von den Propheten und Psalmisten zu bedeutungsvollen, auf höhere, geistliche Dinge hinweisenden Zeichen geprägt worden waren und welche ganz besonders für eine so gehobene Stimmung, wie sie bei der Einweihung der Stadtmauer vorhanden gewesen sein wird, eine vernehmliche Sprache redeten. Einige deuteten auch schon durch ihre sinnvollen Namen höhere Wahrheiten an. Da war der Siloaquell, von welchem das Quell- oder Brunnenthor den Namen hatte; er veranschaulichte nach Jes. 8, 6 die so unscheinbare und doch so starke, nachhaltige, wahrhaft weise Art des Waltens des Herrn in seinem Reiche im Gegensatz zu der so laut rauschenden Art der Weltmacht, die an den Wassern des Euphrat, den starken und vielen, ihre beste Darstellung hatte. Er erinnerte nach Ps. 46, 5 zugleich an den Segensstrom, der vom Herrn ausgehend mit seinen verschiedenen Bächen die Stadt Gottes, wo die heiligen Wohnungen des Höchsten sind, erfreut. War er auch nur ein Bächlein, so hatte doch der Psalmist vielleicht im Blicke auf ihn gesagt: Gottes Bächlein hat Wassers die Fülle (Ps. 65, 10). — Da waren die Stufen, die zur Davidsstadt hinaufführten, und wer dort vom Thale aus hinaufschaute, wie sie sich höher und höher erhob bis zu ihrem westlichsten Ende hin, die Stadt, die nach David benannt war, der fühlte es wohl mit, was die Kinder Korahs gesungen hatten: sie ist fest gegründet auf heiligen Bergen; der Herr liebt die Thore Zions vor allen Wohnungen Jakobs: herrliche Dinge werden in dir geredet, du Stadt Gottes (Ps. 87, 1 f.). Da drüben lag der Tempel; auch zu ihm führte ein Aufweg hinan und jeden erfüllte ein Gefühl heiliger Ehrfurcht, ja Scheu vor dem Orte, an welchem sich der Herr von seinem Volke in besonderer Weise finden lassen wollte. Derselbe sollte aber noch bei weitem höher erhoben werden. Wer hätte im Blick auf ihn nicht auch der prophetischen Verheißung gedenken mögen: am Ende der Tage soll der Berg des Hauses des Herrn gegründet sein auf dem Gipfel der Berge und erhaben vor den Hügeln, und alle Völker wer-

den zu ihm hinzuströmen (Jes. 2, 2 und Mich. 4, 1). Da stand das Königshaus, Davidshaus. Ob es jetzt auch gar sehr heruntergekommen war, so konnte man doch seinen Fall nicht wohl beklagen, ohne sich zugleich an den Zusagen zu erheben, die dem David und seinem Samen gegeben, die aber immer noch uneingelöst waren, die erst durch eine völlig neue, bessere Zeit, durch einen Aeon der Gerechtigkeit und des Friedens nach Sünde und Fluch eingelöst werden konnten. Da stand auf dem Hügel der Wartthurm, und wie sich Jesaja's Wort an ihm erfüllt hatte: Hügel und Wartthurm sollen statt Höhlen sein für immer, zur Wonne von Waldeseln, zur Hütung von Heerden (Jes. 32, 14), so wies sein fester Bau gleichsam selbst darauf hin, daß auch Micha's Wort (Kap. 48) wahr werden würde: du Heerdenthurm, es wird zurückkehren, es wird kommen zu dir die frühere Herrschaft, sobald nämlich, wie Jesaja hinzugesetzt hatte, ausgegossen werden wird der Geist aus der Höhe. Da war das Wasserthor, durch welches wahrscheinlich schon damals das Wasser zu der Libation am Laubhüttenfest in goldenem Kruge hereingeholt wurde; es erinnerte an die schöne Feier, bei der Priester und Volk nach Jes. 12, 3 sangen: wir schöpfen mit Freuden Wasser aus den Brunnen des Heils; es ließ demnach auch an die Hütten des Friedens denken, in denen man schließlich das Fest ohne Aufhören (Sach. 14) feiern würde. Noch sah es freilich sehr wenig nach dieser schließlichen, messianischen Vollendung aus, aber die Höhen Zion's und Moria's waren eben diejenigen, angesichts deren die Festpilger sangen: wir heben unsere Augen auf zu den Bergen, von denen uns Hülfe kommt (Ps. 121, 1); der Hananeel-Thurm da drüben bestätigte es durch seinen Namen: der Herr ist gnädig, und so mancher Name von den im Weihezug dahinziehenden Führern oder Priestern stimmte bekennend und bekräftigend mit ein: der Herr rettet, der Herr tröstet, der Herr hilft u. s. w. Kurz hier redete und predigte so vieles, was an sich leicht bedeutungslos hätte erscheinen können, für das aufmerksame Ohr und sinnige Auge mit, und verkündete erhebende Wahrheiten, die, wie unglaublich sie auch dem Ungläubigen klingen mochten, im Wesen und Worte des Herrn die sicherste Grundlage hatten. Eben deshalb ist es noch immer erbaulich, den Weihechören Nehemia's von Ort zu Ort zu folgen und sich mit den heiligen Stätten Jerusalems andächtig zu beschäftigen. Denn was Zions Trost und Verheißung war, gehört auch uns zu, ja was dort nur noch erst in Aussicht stand, hat sich uns nun schon zum guten Theil erfüllt: ist der Anfang davon angebrochen, so wird auch das Ende kommen.

Zu Kap. 12, 44—13, 3. Es ist, als ob die Gemeinde, nachdem sie das eine, nämlich den Bau und die Einweihung der Mauer zu Stande gebracht hatte, nun auch sofort alles andere, was für ihren Bestand von Belang war, hätte in Angriff nehmen und ordnen wollen. Damit die Stadt wirklich sei, was sie sein sollte, eine Stätte für die Anbetung des Herrn, trug sie vor allem Sorge für den Unterhalt derjenigen Personen, welche die Anbetung des Herrn zu pflegen hatten, und dann (Kap. 13, 1—3) für die Ausscheidung aller derer, die derselben gefährlich zu werden drohten. Die Theilnahme an dem gemeinnützigen Werke des Mauerbaus hatte ihr offenbar einen heilsamen Anstoß gegeben, es war dadurch eine Zeit der Erhebung und des Aufschwungs für sie angebrochen, und ihr Glück war es, wenn sie dieselbe möglichst vollständig auskaufte. Nach dem Aufschwunge folgt leicht, wie sich das auch in Kap. 13, 4 ff. andeuten dürfte, Abspannung und Ermattung. Tief betrübend ist es, und ein sehr bedenkliches Zeichen, wenn Zeiten, in denen einem Volke Großes gelingt und vieles gewährt wird, nur zu Anstrengungen für das äußere Wohl Anregung geben, wenn sie nicht vor allem die Sorge für das Eine, was noth thut, stärker denn sonst hervorbrechen lassen, sondern im Gegentheil Verweltlichung und Hochmuth, wohl gar niedere Fleischeslust und offenbare Gottlosigkeit fördern. — Ueber die Ausscheidung der Fremden vgl. zu Esr. 4.

Zu V. 4—31. Zum Schlusse scheint Nehemia aus seiner späteren Thätigkeit noch verschiedene Einzelheiten ohne Ordnung und Zusammenhang aneinander zu reihen. Im Grunde aber bezieht sich doch alles auf das eine Ziel, daß die Gemeinde wirklich sein oder werden möchte, was sie sein sollte, eine Gott dienende heilige Gemeinde. Zu diesem Zwecke war durch das Gesetz ein heiliger Ort, ein heiliges Personal, waren heilige Zeiten und Handlungen geordnet, zu denen sich die Gemeinde in das richtige Verhältniß setzen mußte: zur Erreichung jenes Zieles war aber vor allem auch die Reinerhaltung, die richtige Gestaltung und Pflege des Familienlebens wichtig. Das eine nach dem andern hatte Nehemia gegen Entweihung in Schutz zu nehmen, voran in V. 4—9 den heiligen Ort. Nehemia's Tempelreinigung erinnert uns an diejenige, die Christus selber vollzog, wie schon Beda V. hervorhebt, und fragen wir, warum sich die reformatorische Thätigkeit des einen wie des andern gerade auch auf diesen Punkt richtete und in dieser Gestalt äußerte, so kommt es ohne Zweifel in Betracht, daß sich durch das Verhalten zum heiligen Ort das ganze Verhältniß zum heiligen Gott selbst am signifikantesten äußerte. Zu einem Kaufhause, ja zu einer Mördergrube konnte man das Haus Gottes unmöglich hinabsinken lassen, so lange man noch nicht Gott selber in der ordinärsten Weise erniedrigt hatte. Selbst das christliche Gefühl noch wird sich durch die Entweihung der Kirchengebäude aufs tiefste beleidigt fühlen; dagegen wird ihm Schutz und Pflege dessen, was die Frömmigkeit dem Herrn zu Ehren und der Gemeinde zur Erbauung errichtet hat, zur schönsten Genugthuung gereichen. Aber das Verhältniß der alttestamentlichen Gemeinde zu ihrem Gotteshause war noch ein ganz anderes als das der neutestamentlichen. Für sie hatte der Herr nicht blos seine Verehrung, sondern seine besondere Gegenwart selbst an das

Heiligthum gebunden (vgl. 2 Mos. 25, 8; 29, 42 ff.). In V. 10—14 folgt dann die Sorge für die heiligen Personen, in V. 15—32 für die heiligen Zeiten und indirekt auch für die heiligen Handlungen, in V. 23—31 für das Familienleben: eine Sorge, zu der sich die Gemeinde in Kap. 10 selbst verpflichtet hatte, so daß von der Wichtigkeit derselben bereits dort in den heilsgeschichtlichen Erörterungen zu V. 30 ff. die Rede sein mußte. Neu ist es, daß Nehemia hier in Beziehung auf die Ablieferung der Abgaben an die Priester und Leviten in V. 11 und ebenso auch in Beziehung auf die Sabbathheiligung in V. 17 voran die Vorsteher und Vornehmen zur Rede stellt. Er setzt dabei offenbar voraus, daß dieselben, wenn sie anders nur ernstlich gewollt hätten, sei's zu Gunsten der Priester und Leviten, sei's auch zu Gunsten des Sabbath's, beim Volk etwas hätten ausrichten können, daß sie nicht auf hartnäckigen Widerstand gestoßen sein, sondern Nachachtung gefunden haben würden. Es hätte schlimmer stehen können. Es steht leider heut zu Tage wieder einmal viel schlimmer. Die christliche Gemeinde ist, obwohl sie ja in diesen Dingen entschieden besser sein sollte, zur Opposition gegen die Vorsteher, besonders gegen die kirchlichen, nur allzu bereit. Darin, daß es in Nehemia's Zeit noch nicht so schlimm stand, dürfen wir wohl eine Folge von der Bundeserneuerung in Kap. 10 und von den Verpflichtungen, die das Volk dort auf sich genommen hatte, erkennen. Jedenfalls waren in dieser Weise immer noch Ordnungen vorhanden, die für eine bessernde, reformirende Thätigkeit eine gute Grundlage bildeten. Möchten solche Ordnungen auch heute nicht aufgelöst, sondern im Gegentheil wieder hergestellt und befestigt werden! Wem es gelänge, sie von neuem zu gründen und auf ihrer Grundlage die Anbetung des Herrn, die Hingebung an ihn eben so sehr zu verbreiten wie zu verinnigen, der hätte nicht blos scheinbar, wie so mancher politische Reformator, sondern wirklich das Heil der Menschheit gefördert, und könnte, wenn auch auf seinem christlichen Standpunkte nicht mehr mit dem Gebete: gedenke es mir, mein Gott, zum Guten, so doch nichtsdestoweniger in Frieden von seinem Werke Abschied nehmen; denn er würde ein Glied dessen sein, dessen Blut und Gerechtigkeit uns viel besser schmücken, als irgend welche eigenen Verdienste es können.

Homiletische Andeutungen.

Ueber Kap. 12, 27—43. Das Weihefest. 1. Wem wird es zu Theil? — der Gemeinde, der Gott von neuem Schutz und Kraft gegen ihre Feinde geschenkt hat, aber auch dem einzelnen Gläubigen, wenn der Herr ihm seine Stätte gesichert, sie ihm gleichsam mit einer Mauer umgeben hat. 2. Wie ist es zu feiern? — dadurch, daß wir uns reinigen von allem, was dem Herrn mißfällt, daß wir seine Gewährungen dankbar heiligen, d. h. in seinen Dienst stellen, daß wir derselben als Beweise seiner auf unser Heil abzielenden Gnade wahrhaft froh werden, daß wir uns dadurch unsern Glauben stärken lassen u. s. w. 3. Welchen Segen hat es? — es eignet uns Gottes Gewährungen erst recht zu und entzündet infolge deß unsern Eifer, Gott mit neuer Lust durch Opfer der Hingebung und Huldigung zu ehren. — Beda V.: Facta autem civitas sancta dedicatur, cum, completo in fine saeculi numero electorum, ecclesia universaliter in coelis ad visionem sui conditoris introducitur. Oder: Wie muß die Gemeinde ihr Weihefest feiern? 1. Mit fröhlichem Dank, — dafür, daß die Kraft und das Heil des Herrn sie wie eine Mauer umgeben hat zu ihrem Schutze gegen die Welt und zu ihrer Absonderung von derselben. 2. Mit festem Vertrauen — darauf, daß der Herr sie auch ferner umschirmen wird. 3. Mit dem ernsten Gelübde, sich von der Welt abgesondert zu halten und dem Herrn zu leben. — Oder: Die rechte Freude. 1) Ihr Recht, — der Gott, der das Leben gegeben hat, will auch, daß es sich fröhlich regt; der Gott, der uns immer aufs neue mit Wohlthaten überhäuft, will auch, daß sie ihren Zweck erreichen, d. i. uns beglücken, zuletzt beseligen. — 2) Ihre Veranlassung — ist Gottes Gnade, welche unser Leben, das niedere oder höhere, gekräftigt, geschützt, gesichert oder gehoben hat; von der erzählten in Jerusalem alle Hauptorte, erzählen aber auch in der christlichen Kirche, ja auch in unserem Leben alle Höhenpunkte. 3) Ihre Art, — sie erhebt sich zu Gott, ist eine Freude in ihm, d. h. wird zu Gottes- und Nächstendienst. — Beda V.: Requiruntur et Levitae spirituales, hoc est, assumpti in sortem regni de omnibus locis suis, quando mittet filius hominis angelos suos et congregabit electos suos a quatuor ventis, a summo terrae usque ad summum coeli. Faciuntque illi dedicationem in laetitia, cantico, gratiarum actione; atque in organis musicorum variis, cum in perceptione aeternae vitae invicem gaudebunt. — Starke: Einweihungen sollen mit Loben und Danken, Singen und Beten und nicht mit Sünden und Ueppigkeit geschehen. — Das soll unsers Herzens Lust und Freude sein, wenn wir sehn, daß die Stadt Gottes, d. i. die christliche Kirche inwendig mit dem Schutz getreuer Obrigkeit von Gott wohl verwahret ist, Ps. 48, 2 f. — Eine christliche Freude zu rechter Zeit mißfällt Gott nicht.

Ueber Kap. 12, 44—47. Was auch nöthig ist: 1) daß es Lehrer und Diener in der Kirche gibt; 2) daß dieselben ihren Dienst verrichten können, ohne von niederen Sorgen daran gehindert zu werden; 3) daß die Gemeinde ihnen freudig darreicht, was zu ihrem Unterhalt nöthig ist. — Beda V.: Hujus autem capituli nobis expositio allegorica in promptu est; quia dominus statuit eos, qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere. Sed vae illis sacerdotibus ac ministris sanctorum, qui sumptus quidem cum gaudio debitos sumere a populo delectantur, sed nihil pro ejusdem populi student salute laborare, non aliquid sacri ducatus ei recte vivendo praebere, non de suavitate regni coelestis ei quippiam dulce praedicando canere, sed nec januam ei supernae civitatis aperire, municipatum in coelis habendo, verum potius occludere perverse agendo probantur. — Starke: Das ist Gottes Befehl und Wille, daß man neben dem Schatz des göttlichen Wortes und zur Erhaltung desselben auch auf einen Vorrath bedacht sei, dadurch Kirchen und Schulen und derselben Diener unterhalten werden mögen, 1 Chr. 27, 20; 2 Chr. 24, 8; 31, 4; 34, 9.

Zuhörer sollen, wenn sie fromme Lehrer haben, die ihr Amt treulich und fleißig verrichten, sich über sie herzlich freuen, sie innig lieben und ihnen nach Möglichkeit Gutes thun.

Ueber Kap. 13, 1—3. Die Pflicht der Gemeinde, sich immer aufs neue zu reinigen, 1) gegen wen sich dieselbe richtet, — im Alten Test. gegen Ammoniter u. s. w., aber nicht wegen ihrer Nationalität, sondern wegen ihrer Gesinnung; in der Kirche gegen diejenigen, welche sich nicht blos verfehlen, sondern sich auch nicht bessern lassen wollen, welche sich also selbst ausschließen; — 2) worauf sich dieselbe gründet — nicht blos auf das Recht der Selbsterhaltung, sondern auch auf Gottes Wort; — 3) worauf dieselbe abzielt — darauf, daß sich die Gemeinde immer mehr als das darstelle, was sie sein soll, als Christi fleckenlose Braut. — Starke: Gottes Wort kann man nicht zu oft lesen oder predigen; denn man findet immer etwas, das man zuvor nicht geachtet noch gewußt. — Was Gott befohlen, soll man thun, ob es uns gleich hart dünket und wir dadurch anderer Leute Feindschaft auf uns laden möchten.

Ueber Kap. 13, 4—9. Die Heiligkeit der heiligen Orte. 1) Worauf sie sich gründet — im Alten Testament darauf, daß Gott seine besondere Gegenwart an den Tempel gebunden hatte, in der Christenheit darauf, daß Gottes Ehre in den Kirchen wohnt, d. h. gepflegt wird. 2) Wozu sie uns verpflichtet — die Kirchen in einem ihrem Zweck entsprechenden Zustand zu erhalten, oder wo es an ihnen fehlt, sie in würdiger Weise herzustellen. 3) Welchen Segen sie für uns hat, — sie erinnert uns an die Heiligkeit, Erhabenheit, Herrlichkeit unseres Gottes und pflegt das Gefühl dafür; sie wirkt oft genug erhebend und erbaulich, während eine unwürdige Entweihung der Kirchen die Roheit, aus der sie hervorgeht, noch befördert. — Beda: Et tu quidquid inter fideles infidelitatis et immunditiae reperis, continuo projice foras, ut immundatis credentium cordibus, quae sunt gazophylacia domini, cum virtutum fuerint plena divitiis, vasa Domini inferantur; hoc est, illa ipsa corda, quae paullo ante vasa erroris fuerant per culpam, denuo vasa domini fiant per correctionem; ibique sacrificium bonae operationis et thus purae orationis, ubi pridem spelunca erat latronum, inveniatur.

Ueber Kap. 13, 30 und 31. Der Rückblick eines Knechtes Gottes auf sein Leben und seine Thätigkeit. 1) Er erhebt ihn, weil Gottes Gnade mit ihm war und ihn würdigte, für die Sache Gottes und das Heil der Menschen einzutreten; 2) er demüthigt ihn, weil er der Gnade so unwerth war und hinter dem, was er durch sie hätte leisten können, weit zurückgeblieben ist; 3) er treibt ihn zum Gebet, daß Gott ihm auch am Ende gnädig sei, um Christi willen, dessen Gerechtigkeit auch die seinige ist.

Das Buch Esther.

Einleitung.

§. 1. Inhalt und Komposition.

Das in der Unterschrift vieler Codices der Alex. (in Anschluß an Kap. 9, 26) als ἡ ἐπιστολὴ τῶν Φουρίμ, dann kurzweg als אֶסְתֵּר, Ἐσθήρ oder מְגִלַּת אֶסְתֵּר, bei den Rabbinen auch als מְגִלָּה schlechthin bezeichnete Buch steht in mehr als einer Beziehung einzigartig im alttestamentlichen Kanon da. Vergleichen wir es mit den Geschichtsbüchern darin, so ragt es vor ihnen, wenn man auf seine Komposition sieht, welche nahezu vollendet genannt werden darf, ebenso weit hervor, als es rücksichtlich des Geistes der Darstellung gegen sie zurückzubleiben scheint. Wir machen uns hier zunächst nur mit seiner Komposition zu thun. Fast wie ein wohlangelegtes Drama Schlag auf Schlag sich entwickelnd schreitet die Geschichte, die es darstellt, durch überraschende Wendungen zu einer spannenden Schürzung des Knotens fort; wo aber die ἀκμή erreicht ist, ist auch schon die Lösung angebahnt; es erfolgt alsbald eine äußerst gelungene und ergreifende Peripetie, und von Kapitel zu Kapitel werden dann alle Schwierigkeiten, die einem erwünschten Ausgang im Wege stehen, ob es auch fast unmöglich scheint, immer vollständiger beseitigt. Von den 10 Kapiteln des Ganzen gibt das erste eine Einleitung, das letzte einen Nachtrag. Von den acht Hauptkapiteln sind die vier ersten der Schürzung, die vier letzten der Lösung des Knotens gewidmet. Immer zwei gehören von diesen acht enger miteinander zusammen, im ersten Theil durch das Verhältniß von Satz und Gegensatz, im zweiten Theile dadurch, daß sie sich auf die Beseitigung ein und desselben Hindernisses beziehen. Ahasveros (Achaschveroſch), der mächtige König von Persien, der von Indien bis nach Aethiopien herrscht, über 127 Provinzen, veranstaltet im dritten Jahre seiner Regierung für die Großen seines Reiches ein halbes Jahr lang ein Fest, bei welchem er nicht blos für seine Unterthanen, sondern auch für die Leser des Buchs den Reichthum und die Herrlichkeit seines Reiches zur Schau stellt, — die Leser sollen von vornherein merken, was die Feindschaft oder Freundschaft eines solchen Machthabers für die Juden zu bedeuten hat, und welche Ehre der Esther widerfährt, wenn derselbe sie zu seiner bevorzugten Gemahlin, welche Auszeichnung dem Mordochai, wenn er ihn zu seinem alles vermögenden Stellvertreter erhebt. Als er aber zuletzt auch noch mit der Schönheit seiner Gemahlin, der Vashthi (Vaschthi) prunken will, weigert sich dieselbe, vor ihm und seinen Gästen zu erscheinen, und die Folge davon ist, daß er sie auf den Antrag seiner sieben Räthe verstößt. Dies der Inhalt des ersten Kapitels, der Ausgangspunkt der eigentlichen Geschichte, die sich von Kap. 2 ab entwickelt. Allen andern Jungfrauen, aus denen ein Ersatz für Vashthi gefunden werden soll, zieht Ahasveros die Jüdin Esther vor; er erhebt sie feierlich in Vashthi's Stelle, und zugleich macht sich ihr Oheim Mordochai, der von ihrer Erhebung ab, obwohl sie ihre Abkunft verborgen halten muß, in der Nähe des Hofes weilt, um ihn verdient, indem er eine gegen sein Leben gerichtete Verschwörung entdeckt, so daß man fast erwarten könnte, es würden nun in allen persischen Landen für die Juden neue glückliche Zeiten anbrechen (Kap. 2). Der einen Erhebung folgt aber alsbald noch eine andere. Ahasveros macht den Haman, der schon durch seinen Namen und seine Herkunft als ein ausgemachter Heide und Feind des Judenthums bezeichnet sein dürfte, zu seinem höchsten Minister, und der erwirkt nun, durch Mordochai's Unehrerbietigkeit gereizt, ein Vernichtungsdekret, welches, soweit Menschen sehen können, die völlige Austilgung des jüdischen Namens unvermeidlich zur Folge haben muß; er läßt es alsbald in alle Provinzen ausgehen (Kap. 3). In Kap. 4 finden wir infolge deß überall im weiten Perserlande alles, was Jude heißt, in tiefer Trauer, in Sack und Asche; voran steht Mordochai in Trauerkleidern mit lautem Geschrei in einiger Entfernung vom Königsthor und erregt die Aufmerksamkeit der Mägde und Verschnittenen Esthers; mit großer Anstrengung erlangt er es dann zwar von

ihr, daß sie zur Rettung ihres Volks das Aeußerste wagen will; aber sie macht sich darauf gefaßt, darüber zu Grunde zu gehen, und veranlaßt sowohl ihn selbst als durch ihn auch die Juden in Susa, mit ihr und ihren Mägden zur Vorbereitung auf den entscheidenden Schritt drei Tage lang streng zu fasten (Kap. 4). Allerdings wird sie nun von ihrem Gemahl, dem sie ohne Erlaubniß zu nahen wagt, gnädig angenommen; sie hält es aber zunächst nur für gerathen, den König einmal und zweimal bei sich zu Tische zu bitten, und zwar mit Haman gemeinsam. Haman wird also, scheint es, selbst von ihr hochgeehrt und ausgezeichnet, und wenn auch die Leser bereits ahnen, daß grade diese scheinbare Auszeichnung als eine rechte Tücke des Geschicks der Anfang seines Endes sein wird, so fühlt er doch selbst noch nichts davon, sondern bläht sich, wie es die dem göttlichen Gericht Verfallenen öfter unmittelbar vor ihrem Untergange thun, noch erst recht gewaltig gegen seinen Todfeind Mordochai auf. Als er das erstemal Esthers Gastmahl verläßt, um sich nach Hause zu begeben, und durch die ihm widerfahrene Auszeichnung noch eine Elle größer geworden ist, zumal da er auch schon die zweite Einladung erhalten hat, grade da trifft es sich, daß er Mordochai wieder im Thore des Königs sitzen und ihm die verlangte Ehrerbietung aufs neue verweigern sieht. Nachdem er darauf mit seinem Weibe und seinen Freunden Rath gepflogen und seinem großen Glück als einzige Trübung die Unehrerbietigkeit des verhaßten Juden gegenüber gestellt hat, beschließt er, um die Ehre und Freude des nächsten Gastmahls ganz ungeschmälert genießen zu können, diesen hochmüthigen Mordochai schon am nächsten Morgen aus dem Wege zu räumen; er läßt auch bereits einen 50 Ellen hohen Baum aufrichten, an den er, damit sein Ende um so abschreckender und schmachvoller sei, aufgehängt werden soll. Kurz, während die Juden ihrerseits tief darnieder liegen, entweder noch das Schlimmste fürchtend oder eine von Esther herbeizuführende Wendung kaum schon hoffend, trägt ihr Todfeind nicht trotz, sondern grade infolge von Esthers Einschreiten das Haupt besonders stolz empor, sich seinem höchsten Triumphe ganz nahe dünkend (Kap. 5). — Grade in der folgenden Nacht nun aber flieht den König der Schlaf; er läßt sich daher aus den Reichsannalen vorlesen, in denen es auch verzeichnet war, wie Mordochai die Verschwörung gegen ihn entdeckt, ihm also sein Leben gerettet hatte, und grade die Stelle, die hiervon handelt, kommt daran. Sie veranlaßt ihn zu der Frage, wie Mordochai dafür, daß er sich um ihn so hoch verdient gemacht hatte, belohnt worden sei, oder vielmehr wie er dafür, nachdem er bisher noch unbelohnt geblieben, nunmehr belohnt werden müsse, so daß er von Haman, der sich diesmal schon am frühen Morgen bei ihm einstellt, um sich von ihm die Erlaubniß zu Mordochai's Hinrichtung zu holen, vor allem grade auf diese Frage eine Antwort begehrt. Da er ganz allgemein und unbestimmt frägt, wie man einem Mann thun solle, den der König gern hoch ehren möchte, und da es dem eingebildeten Haman gar nicht zweifelhaft ist, daß es sich um seine eigene Auszeichnung handelt, so gestaltet sich dieser Höhenpunkt der ganzen Entwicklung in sehr effektvoller Weise so, daß Haman mit seinem eignen Urtheil seinem Todfeind in demselben Augenblick, wo er ihn zu vernichten gedenkt, die höchste Ehre zuerkennt, und daß er vom König veranlaßt wird, sie ihm auch selber sofort zutheil werden zu lassen (Kap. 6). Auf diesen ersten Schlag aber, der ihn natürlich schon schwer genug trifft, und der selbst seinem Weibe und seinen Freunden schon eine Weißagung seines gänzlichen Sturzes ist, erfolgt in Kap. 7 sofort der zweite. Esther tritt beim zweiten Mahle offen gegen ihn hervor und Ahasveros läßt ihn, aufs äußerste gegen ihn aufgebracht, an denselben Baum aufhängen, den er für Mordochai hatte aufrichten lassen. So ist in Kap. 6 und 7 der Urheber der Gefahr, die den Juden drohte, aus dem Wege geräumt. Es fragt sich jetzt noch, ob und wie die Gefahr selber beseitigt, ob und wie insbesondere das königliche Dekret, welches die Vernichtung der Juden angeordnet hatte, trotz der Unwiderruflichkeit, die es als königlicher Erlaß hatte, unschädlich gemacht werden kann. Das 8. Kap. erzählt, wie wenig Mordochai und Esther das genügte, was sie durch Hamans Untergang für sich selbst gewonnen hatten, wie Esther den König nun auch ihres Volkes wegen mit Bitten bestürmte, und wie Mordochai, als der König es ihm anheimgab, Gegenmaßregeln zu ergreifen, einen einfachen Ausweg fand, durch welchen die Juden aus dem Stande der Rechts- und Schutzlosigkeit wieder in den des Rechtes und Schutzes eingesetzt wurden, indem er ihnen die Erlaubniß gab, sich an dem betreffenden Tage gegen die, welche sie etwa angreifen würden, zusammenzuthun und gemeinsam zu vertheidigen, — und das 9. Kap. fügt bei, wie gut es infolge deß den Juden gelang, das Unglück von sich ab auf ihre Feinde zu wenden. Es gelang ihnen so sehr, daß ihnen der Tag, an welchem sie ihren Untergang hatten befürchten müssen, zu einem Festtag wurde, und Mordochai sowohl als auch Esther brachten es infolge deß durch Briefe und Verordnungen dahin, daß sie diesen Tag alljährlich in froher aber auch ernster Weise als einen wichtigen Gedenktag begingen. — Um aber mit der Rettung zugleich auch die Erhebung und Ehre anzudeuten, die dem Judenthum damals in und mit Mordochai zutheil wurde,

hebt das 10. Kap. noch anhangsweise hervor, daß, wie mächtig auch Ahasveros über Land und Meer herrschte, Mordochai doch, das Wohl seines Volkes erstrebend, der zweite nach ihm war.

Fassen wir alles kurz zusammen, so ergibt sich folgende Uebersicht:

Erster Haupttheil: Die Entstehung und Steigerung der Gefahr für die Juden, Kap. 1—5.

Eingang: Die Veranlassung der Geschichte. Das Prunkgelage des Ahasveros und die Verstoßung seiner Gemahlin Vasthi, Kap. 1.

Erster Abschnitt: Das Aufkommen und Aneinandergerathen der Gegensätze, Kap. 2 u. 3.

Kap. 2: Esther kommt an Vasthi's Stelle und Mordochai macht sich um Ahasveros verdient.

Kap. 3: Haman erlangt Ansehen und Macht; von Mordochai gereizt, beschließt und dekretirt er die Vernichtung der Juden.

Zweiter Abschnitt: Der Kampf der Gegensätze, Kap. 4 u. 5.

Kap. 4: Mordochai bringt, um sein Volk tief trauernd, in Esther, den König um Gnade anzuflehen, und erhält ihre Zusage.

Kap. 5: Esther wird vom König gnädig angenommen. Haman aber, von ihr selbst hoch ausgezeichnet, beschließt, Mordochai hängen zu lassen.

Zweiter Theil: Die Beseitigung der Gefahr, Kap. 6 bis 10.

Erster Abschnitt: Hamans Sturz, Kap. 6 u. 7.

Kap. 6: Haman wird, grade als er die höchste Auszeichnung für sich erhofft, aufs tiefste gedemüthigt, indem er die höchste Auszeichnung seinem Todfeinde Mordochai, grade wo er ihn zu vernichten denkt, durch eigenes Urtheil zusprechen und mit eigener Hand zutheil werden lassen muß.

Kap. 7: Von Esther angeklagt wird er an denselben Baum, den er für Mordochai hatte errichten lassen, aufgehängt.

Zweiter Abschnitt: Die Beseitigung der Gefahr, welche den Juden infolge des gegen sie erlassenen Vernichtungsdekretes drohte, Kap. 8 u. 9.

Kap. 8: Esther und Mordochai erwirken für ihr Volk die Erlaubniß, sich gemeinsam vertheidigen zu dürfen.

Kap. 9: Die Juden erledigen sich ihrer Feinde und beschließen auf Mordochai's und Esthers Anregung, den Tag ihrer Errettung jährlich als Purimfest zu feiern.

Nachtrag: Ansehen und Macht des Juden Mordochai in dem mächtigen persischen Weltreich, Kap. 10.

§. 2. Zweck und historischer Charakter.

Wenn sich die Sitte, zur Verschönerung der Feier der Jahresfeste ein Festbüchlein öffentlich zu verlesen (am letzten Mazzothtage das Hohelied, am zweiten Wochenfesttage das Buch Ruth, am 9. Ab, als am Tage der Zerstörung Jerusalems, die Klagelieder Jeremiä, am 3. Laubhütttenfesttag den Prediger Salomo's), schon für die Zeit der Abfassung unseres Buchs nachweisen ließe, so läge der Gedanke sehr nahe, daß Esther von vornherein zu dem Zwecke geschrieben sei, welchem es nachher wirklich diente, nämlich das Festbuch (die Megilla) des Purimtages zu sein. Offenbar ist die Absicht des Verfassers die, den Grund der Purimfeier darzulegen, d. h. die merkwürdigen Begebenheiten zu schildern, auf welche sich jene Feier bezog. Das Purimfest hat er so sehr im Sinn, daß er in Kap. 9 sogar darthut, wie es gekommen ist, daß man zuerst nicht blos den 14., sondern auch den 15. Adar festlich auszeichnete, daß er auch in V. 24 ff. noch einmal kurz die betreffenden Hauptzüge der Geschichte zusammenfaßt, um sie bestimmt und übersichtlich als die Grundlage des Festes hervorzuheben, und daß er zugleich den Namen Purim zu den betreffenden Begebenheiten ausdrücklich in Beziehung setzt. Allerdings aber beschäftigt ihn die Veranlassung dieser Feier sichtlich nur deshalb, weil sie für die Geschichte der Juden von so entscheidender Bedeutung, und für den Glauben, daß es in der Weltregierung eine das Judenthum schützende, es trotz der größten Gefahren aufrecht erhaltende Gerechtigkeit gibt, von so schlagender Beweiskraft war. Die Belebung des Glaubens, auf dessen Kräftigung das Purimfest selbst abzielte, daß die heidnischen Feinde in die Grube, die sie dem Judenthum graben, selbst hineinstürzen, und daß die jüdische Gemeinde, trotz der Niedrigkeit und Abhängigkeit, der sie verfallen ist, leicht oben aufkommt, gibt sich als sein erstes und eigentlichstes Absehen zu erkennen.

Fraglich ist es nun aber, ob er, um diesen Zweck zu erreichen, geschichtlich oder poetisch-didaktisch verfahren ist, und wenn letzteres der Fall war, ob er sich eine freie Dichtung oder blos eine poetische Ausschmückung historischer Thatsachen erlaubt hat. Die geschichtliche Auffassung hat die Tradition für sich. Sie findet sich nicht blos bei den Rabbinen, sondern auch in der christlichen Kirche fast überall. Sie vertretend urtheilt noch Clericus (in der Dissert. de scriptoribus librorum hist. §. 10): mirabilis sane est et παράδοξος (quis enim neget?) historia, sed multa mirabilia et a moribus nostris aliena olim apud orientales ut apud alios omnes populos contigerunt. Auch gingen die ersten Angriffe auf die Glaubwürdigkeit bei Semler (appara-

tus ad liberaliorem V. Test. interpret. p. 152 sq.), bei Oeder (Untersuchungen über einige Bücher des Alten Testaments, S. 12 ff.) und Corrodi (Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons I, S. 64), bei Bertholdt (Einl. V, S. 24 f.), de Wette, Gramberg (Gesch. der Religionsideen I, S. 317), Vatke (bibl. Theol. I, S. 580) und selbst noch bei Bleek (Einl. zum Alten Testament) mehr von Einzelnheiten, die nicht entscheidend genug sind, als von einer richtigeren Erfassung der ganzen Anlage und Art unseres Buches aus. Indeß kann die historische Untersuchung die betreffenden Zweifel nicht schon deshalb abweisen, weil sie gegen die hergebrachten Meinungen vom Kanon zu streiten scheinen. Letztere sind möglicherweise zu berichtigen. Auch die konservative Theologie hat sich zu dem Zugeständniß genöthigt gesehen, daß das Buch Hiob, daß selbst die Einleitung und der Schluß desselben, obwohl sie die Form einer geschichtlichen Darstellung haben, dennoch als Dichtung zu nehmen sind, und daß das Auftreten Salomo's in Koheleth auf dichterischer Einkleidung beruht. Man hat anerkannt, daß das Buch Jona seinen Werth nicht als Geschichts-, sondern als Lehrbuch hat, wie es denn als Geschichtsbuch schon gar nicht in der Reihe der Weißagebücher stehen würde. Man darf, da solche Anfänge und Vorstufen vorliegen, nicht zu schnell über die Frage weggehen, ob sich nicht in den letzten Zeiten der kanonischen Literatur ein neuer Zweig schriftstellerischer Thätigkeit entwickelt hat, den man vielleicht, wenn auch nicht in allen Beziehungen als den des religiösen Romans bezeichnen könnte. In der griechisch-alexandrinischen Zeit hat derselbe, wie unsere Apokryphen beweisen, sehr üppige Sprossen getrieben. Es dürfte vielleicht mit zu berücksichtigen sein, daß im übrigen zu Festvorlesebüchern nur solche Schriften gewählt sind, die der Poesie entweder völlig angehören, wie das Hohelied und die Klagelieder Jeremiä, oder die ihr Gebiet wenigstens streifen, in gewisser Beziehung auch in dasselbe übergehen, wie das Buch Ruth und der Prediger Salomo's.

Gegen die Geschichtlichkeit im strengen Sinn erregt zuerst und besonders der Umstand Bedenken, daß da, wo der eigentliche Wendepunkt der ganzen Geschichte liegt, einerseits zu dem Zwecke, das Interesse des Lesers aufs Höchste zu spannen, andrerseits damit ein recht befriedigender Ausgang für Mordochai und die Juden zu Stande komme, so vieles so rechtzeitig und so passend zusammentrifft, daß man sich unwillkürlich aus der Welt der Wirklichkeit in die der Idealität versetzt glaubt. Haman muß sich grade noch in diesem Augenblick dazu entschließen, an Mordochai schon jetzt Rache zu nehmen, und auch sofort noch über Nacht den Baum errichten lassen, an welchem er gehängt werden soll. Der König aber muß grade in dieser Nacht, wo für Mordochai alles auf dem Spiele steht, schlecht schlafen und sich infolge deß die Denkwürdigkeiten vorlesen lassen, durch welche er an das Verdienst, das sich Mordochai um ihn erworben hat, erinnert wird. Haman muß die Frage des Königs, die unbestimmt genug lautet, um mißverstanden werden zu können, wie man einen wohlverdienten Mann ehren soll, auf sich selbst beziehen und infolge dieser Täuschung selbst es aussprechen, daß seinem Todfeind die höchste Auszeichnung gebühre, — und das in demselben Augenblick, wo er ihn zu vernichten gedenkt. Man kann, um dergleichen zu erklären, auf die besondere, göttliche Vorsehung rekurriren, die über Mordochai und überhaupt über der jüdischen Gemeinde waltete. Aber wie sehr auch Gott auf dem Plan ist, wenn es die Rettung oder Bewahrung der Seinigen gilt, und wie oft er auch zu Gunsten derselben Dinge geschehen läßt, die so wunderbar sind, daß die Gläubigen darin mit Recht sein besonderes Eingreifen erkennen, so pflegt er doch die Thatsachen, die er eintreten läßt, nicht so künstlerisch, wie hier geschehen ist, zueinander in Verhältniß zu stellen. Uebrigens ist von vornherein das schon auffällig, daß Mordochai für seine verdienstvolle That irgendwelchen Lohn nicht schon früher erhalten hat, — und ebenso, daß Esther nicht wenigstens schon beim ersten Gastmahl ihre eigentliche Bitte auszusprechen wagt. Es sieht nur zu sehr so aus, als ob Esther damit blos deshalb so lange habe warten müssen, damit Haman erst Zeit gewönne, Mordochai's Hinrichtung zu beschließen, und als ob Mordochai's Belohnung nur deshalb aufgeschoben wäre, damit sie ihm nun in dem entscheidendsten Augenblick zuerkannt und gewährt werden könnte. Muß man aber an dieser Hauptstelle einen Einfluß umbildender und schöngestaltender Dichtung anerkennen, so wäre es inkonsequent, wenn man denselben nicht auch anderswo, wo es zu dem Lehrzweck des Verfassers paßte, und wo sich durch eine Umbildung des überlieferten Stoffes der beabsichtigte Eindruck sicherer erreichen ließ, für möglich halten wollte. Vielleicht ist anzunehmen, daß Esther nicht als Hauptgemahlin und nicht für immer, sondern nur als eine untergeordnete, wenn auch immerhin ausgezeichnete Beischläferin neben manchen anderen Vasthi's Stelle ausgefüllt hat, wie denn auch unser Buch selbst so etwas durchblicken läßt, indem es noch nach Esthers Erhebung in Kap. 2, 19 weitere Versammlungen von Jungfrauen, erwähnt, welche dieselbe Bedeutung wie die erste gehabt zu haben scheinen. Die Profanschriftsteller schweigen bekanntlich nicht blos von ihr, sondern berichten auch von Xerxes' Hauptgemahlin mehreres, was auf sie nicht

paßt. Sie nennen letztere Amestris und sagen von ihr nicht blos, daß sie eine Tochter des Otanes (Herod. VII, 61) oder des Onosas (Ctesias §. 20) war, sondern auch, daß sich Xerxes mit ihr schon vor dem Zuge nach Griechenland vermählte (Herod. IX, 109), ja daß er den ältesten Sohn, den er von ihr hatte, Darius, schon im Jahre 479, also unmittelbar nach der griechischen Expedition verheirathete (Herod. IX, 108), während Esther, wie wir sehen werden, erst nach dem griechischen Feldzug zur Königsgemahlin erhoben wurde. Dazu kommt, daß nach Herod. III, 84 die eigentlichen Königinnen blos aus den sieben ersten persischen Geschlechtern gewählt werden sollten, und daß nach dem Zend-Avesta (vgl. Kleuker, Anhang I, 78) die eigentliche Ehe mit Frauen jeden anderen Stammes den Persern untersagt war. — Vielleicht ferner, ja man darf wohl sagen, wahrscheinlich ist Haman nicht wirklich ein Agagiter, d. h. ein Nachkomme des Amalekiterkönigs Agag gewesen, sondern nur symbolisch so bezeichnet worden, damit er seiner ganzen Art nach, schon so, wie schon die Targume prius et posterius hervorheben, zu dem aus Sauls Familie entsprossenen Mordochai in Gegensatz, zu Edom dagegen, dem alten Erbfeinde Israels in (innerlich-) verwandtschaftliche Beziehung trete, wie denn auch sowohl sein eigener, als auch seines Vaters Name (vgl. zu Kap. 3, 1), in dieser Beziehung bedeutungsvoll sein dürfte. — Wahrscheinlich ist auch die Bemerkung, daß die Stadt Susa (nicht etwa blos die Judenschaft darin, sondern die Stadt schlechthin) bei dem ersten königlichen Edikt, durch welches die Vernichtung der Juden dekretirt wurde, in Bestürzung und Verwirrung gerieth (vgl. Kap. 3, 15), bei dem zweiten aber, durch welches den Juden sich gemeinsam zu vertheidigen gestattet wurde, aufjauchzend fröhlich war (vergl. Kap. 8, 15), nicht so streng zu nehmen. Sie hat ihren Grund wohl nur in der Absicht des Verfassers, die Grausamkeit des einen und die Gerechtigkeit des andern Erlasses und ebenso die Größe sowohl des zuerst drohenden Unglücks als auch des nachherigen Glücks möglichst stark hervorzuheben. Vielleicht endlich beruht die Angabe in Kap. 9, daß an dem entscheidenden Tage 75,000 Menschen durch die Juden gefallen seien, nicht sowohl auf einer wirklichen Zählung, als vielmehr auf der Absicht des Verfassers, den Sieg, der den Juden zutheil wurde, als möglichst groß und umfassend darzustellen. Allerdings aber muß man sich in allen diesen Punkten mit einem bloßen „Wahrscheinlich" oder auch „Vielleicht" begnügen. Man darf dabei nicht vergessen, daß das Urtheil über Dinge dieser Art leicht subjektiv und individuell ausfällt, daß es uns an genügenden objektiven Kriterien in Beziehung auf sie fehlt, und daß bei ihrer Beurtheilung leicht auch Verhältnisse oder Umstände in Betracht kommen, von denen wir keine genügende Kenntniß haben.

Die der traditionellen am meisten entgegengesetzte Ansicht von Semler, Oeder, Corrodi und Neueren, wie Hitzig (Gesch. Isr's I S. 280), auch Zunz (Ztschrft. d. D. M. G. XXVII, 4 S. 684), daß die Geschichte unseres Buches nicht blos in einzelnen Punkten poetisch ausgeschmückt, sondern eigentlich durchweg frei erdichtet sei, — natürlich um einer in geschichtlicher Form darzustellenden Wahrheit willen, — eine Ansicht, zu der allerdings auch die apologetische Tendenz in Betreff unseres Buches geneigt machen könnte, — würde nur dann als gesichert angesehen werden dürfen, wenn sich überall, wenn sich wenigstens in den Hauptpunkten, besonders auch in den Personen, von denen die Rede ist, in ihrer Art, in ihrem Geschick und selbst in ihren Namen Absicht und Gedanke erkennen ließe. Fragen wir uns, ob es sich wirklich so verhält, so könnte allerdings die in niederen Verhältnissen groß gewordene, arme, immerhin aber anmuthige Esther ein Bild der jüngeren, im Exil aufblühenden Gemeinde sein, welche durch keine äußerliche Größe, wohl aber durch innerliche Bedeutung und Tüchtigkeit vor den übrigen Völkern ausgezeichnet war. Esther heißt eigentlich Hadassa, Myrthe. In Sach. 1, 8 wird die nachexilische Gemeinde im Gewoge der Völkerwelt mit den Myrthen am Gestade des brausenden Meeres verglichen. Sofern sie zu Esther, zu einem leuchtenden Stern wird, könnte sie auf den Lichtglanz hindeuten, der aus der Heilsfülle des Herrn trotz aller Drangsale der Gemeinde zutheil wird, oder auf die Hoffnung, welche die ältere Generation mitten in der Nacht der exilischen Trübsale auf die jüngere setzen durfte. Sie steht unter der Leitung und Pflege des alten, gestrengen Mordorchai, der seinen Namen wahrscheinlich von dem chaldäischen Gott Merodach hat, der aber auch in Chaldäa und Persien nach jüdischem Gesetze leben will, mit Lebensgefahr dem Stolz der heidnischen Machthaber trotzend. Als ein nach Chaldäa mit weggeführter Exulant könnte er ein Typus der alten, gleichsam dem Merodach verfallenen Generation sein, die gerade im Heidenlande von besonders starkem Widerwillen gegen heidnische Sitten und Gesetze erfüllt wurde und sich mit unbeugsamem Starrsinn dagegen auflehnte. Esthers Vater, Abichail, der Mann der Kraft und der Tüchtigkeit, ist längst abgeschieden. So waren die Väter, zu deren Freiheit und Würde sich die jüngere, aufstrebende Generation so gern erhoben hätte, längst dahin, blieben aber dennoch die eigentlichen Väter, auf deren Bundesrecht und Bundeserbe man Anspruch machte. — Oder wollten wir uns durch das in

mehr als einer Beziehung hier besonders nahe liegende Buch Daniel leiten lassen, so könnten wir Esther auch für ein Bild des Schutzgeistes halten, der da, wo die Geschicke der Völker entschieden werden, fürbittend und ringend für Israel eintritt, vergl. Dan. 10, 13. 20. Mordochai würde jedenfalls die vor andern zuverlässigen Juden repräsentiren, und seine Treue gegen Ahasveros die Treue derer, die es nicht dahin kommen lassen, daß der, der ihr Herr ist, beseitigt wird. Haman dagegen, der Somaopferer, der Sohn Hamedata's, des dem Mond, d. i. der heidnischen Hauptgottheit Gehörigen, der Agagiter und Amalekiter, wäre ein Typus der am meisten, der prinzipiell heidnisch gesinnten Machthaber, welche das Volk Gottes als solches hassen und zu vertilgen suchen. Daß Vasthi verworfen und Esther dagegen vor vielen andern erwählt wird, würde darauf hindeuten, daß vor all den übrigen Völkern längst Israel erwählt ist, wenn auch seine Erwählung in der Welt noch verborgen bleibt, — daß aber Haman die Gewalt gewinnt und alsbald auf die Vernichtung der Juden ausgeht, würde besagen, daß trotz Israels Erwählung in der Welt vorläufig noch das dem Reich Gottes prinzipiell Feindliche, das man mit neutestamentlichem Namen das Antichristische nennen könnte, herrschen, ja daß es sogar in auffälliger Weise, wie es im Gegensatz zur Theokratie besonders im Exile geschehen ist, über das Bundesvolk mächtig werden darf. Was von Ahasveros, der als der Herr der damals bekannten Welt dasteht, erzählt wird, würde an die Art erinnern, in der die über die Welt waltende Vorsehung so oft zu regieren scheint, — den gottfeindlichen Machthabern Freiheit lassend, um die Noth der Unterdrückten und Gefährdeten unbekümmert (vergl. Kap. 3, 15), ja durch einen unwiderruflichen Verwerfungsbeschluß gegen das Volk Gottes gewissermaßen gebunden, — die göttliche Strafgerechtigkeit hatte die exilischen Drangsale selbst herbeigeführt, und es fragte sich, wie die Gnade dagegen wieder Raum gewinnen sollte, (vergl. Jes. 49, 24), — wie sie sich aber auch zu ihrer Zeit wirklich geltend macht, nicht schlafend, sondern ewig wach, und auf Grund des großen Buches des Lebens an die gedenkend, die als treu in dasselbe eingeschrieben sind. Der Sturz Hamans würde demnach die Beseitigung des Antichristischen, die Vernichtung der übrigen Feinde würde den Untergang derer, die nur Gegensatz, nicht Empfänglichkeit für das Reich Gottes haben, beides würde Gottes Gericht nach seiner negativen Seite, die Bekehrung vieler in Persien (Kap. 8, 17) würde die Bekehrung der Heidenvölker, die positive Seite des göttlichen Gerichts über die Welt, abbilden oder weißagen. Kurz das Ganze würde eine Allegorie sein, welche zum Troste der in den späteren trüben Zeiten Geängsteten lehrte, daß für Israel eine höhere Macht streitet, daß sich die bittersten Gegner desselben durch ihre feindlichen Machinationen selbst zu Grunde richten, daß die Treuen trotz aller Trübsale dennoch den Sieg davon tragen werden: — eine bildliche Darstellung dessen, was sich nach den exilischen Leiden und im Gegensatz zu denselben besonders durch das messianische Gericht vollzogen hat und am Ende der Tage noch mehr vollziehen wird. So würde so manches, was in unserer Geschichte dem Buchstaben nach niedrig und weltlich klingt, ja anstößig scheint, dem eigentlichen Sinn nach eine hohe, religiöse Wahrheit enthalten, und unser Buch würde ganz anders gewürdigt werden können, als es bisher geschehen ist. Es fragt sich nur, ob solche Auffassung wirklich berechtigt ist. Jeder fühlt, daß Esther, Mordochai und Haman in der That eine allgemeinere und höhere Bedeutung haben. Jedem stoßen aber auch wieder so manche konkrete Züge auf, die von so allgemeinen Gedanken aus nicht wohl erklärt werden können. Besonders kommt auch in Betracht, daß unser Buch am Schluß, in Kap. 9, 16 ff., wo es die Einsetzung des Purimfestes erzählt, ausdrücklich und zugleich auch glaubwürdig genug den Anspruch erhebt, voran wirkliche Thatsachen zu berichten. Die Begebenheiten, die zu Grunde liegen, hat der Verfasser sicher mehr und besser, als das nachherige Judenthum, so aufgefaßt, daß sie der Spiegel von größeren und auch künftig zu erwartenden Entwickelungen wurden. Die Hauptpersonen, von denen er redet, haben daher wie von selber repräsentative Bedeutung gewonnen, so daß bei ihnen zugleich an manche, ihnen ähnliche Gestalten gedacht werden muß. Aber sie sind keine bloßen Bilder, und der verarbeitete Stoff ist daher nicht für dichterisch erfunden, sondern für geschichtlich gegeben zu erachten.

Wollte man selbst das Wesentliche in der Geschichte Esthers für unhistorisch halten, so früge es sich vor allem schon, wie man sich die Geschichte des Purimfestes erklären wollte. Nach 1 Makk. 7, 40 ff. schlug Judas Makkabäus am 13. Adar, also am Tage vor dem Purimfest, den syrischen Feldherrn Nikanor und zwar bei einem Ort Namens Adasa, was s. v. a. Hadassa, Myrthe sein könnte. Zum Andenken an diesen Sieg sollte der 13. Adar jährlich als Festtag gefeiert werden. Darin, daß bei dieser Gelegenheit das Purimfest nicht erwähnt wird, hat J. D. Michaelis einen Beweis dafür gefunden, daß der Verfasser von 1 Makk. das Purimfest noch nicht gekannt habe. Man könnte weiter gehen und annehmen, daß das Purimfest erst aus dem Nikanortag allmählich entstanden sei. Der

Verfasser der apokryphischen Zusätze unseres Buches hat Haman als den Mazedonier bezeichnet (vergl. § 4), wodurch sich die Beziehung auf Nikanor verrathen könnte. Und jedenfalls ist der Nikanortag ins Purimfest allmählich aufgegangen. Obwohl er noch in Megillat Taanit Kap. 12, im babyl. Talmud in Taanit fol. 18 b, in Massachet Sophrim Kap. 17, 4, erwähnt wird, ist er doch nach den Mittheilungen bei Grimm zu 1 Makk. 7, 49 seit mindestens 1000 Jahren in Beziehung auf Nikanor nicht mehr gefeiert worden. Denn das sogenannte Klein-Purim hat mit ihm nichts zu thun, sondern ist das gewöhnliche Purimfest am 14. und 15. des 12. Monats in einem Schaltjahr, in welchem an denselben Tagen des 13. Monats Groß-Purim begangen wird. Indeß hätte doch zu einer solchen Metamorphose, durch welche aus einem Nikanor ein Haman geworden wäre, mehr Zeit gehört, als dazu vorhanden gewesen ist. Schon der Verfasser von 2 Makk. kennt nach Kap. 15, 36 Purim als die *Μαρδοχαίκη ἡμέρα*, und das Nikanorfest unterscheidet er davon ausdrücklich als ein anderes; und in Uebereinstimmung damit bezeugt auch schon Josephus in Arch. XI, 6, 13, daß Purim von den Juden der ganzen Welt zum Andenken an die in unserm Buch geschilderten Begebenheiten gefeiert werde, ja er seinerseits ist bereits überzeugt, daß es von der persischen Zeit ab so gefeiert worden war. Auch sind Haman und Nikanor ihrer ganzen Art nach zu verschieden, und die Rettungen, deren sich die Juden in Beziehung auf sie zu erfreuen hatten, zu andersartig, als daß eine allmähliche Umbildung des einen in den andern irgendwie wahrscheinlich sein könnte.

Hitzig (Gesch. Israels I, S. 280) vermuthet, Purim sei ursprünglich das Neujahrsfest der Perser gewesen. Letztere hätten das Jahr im Frühling, wo Purim gefeiert wird, begonnen; noch im jetzigen Arabismus heiße Neujahr Pur. Er zieht dafür auch die persischen Purdeghân (Schalttage), auf welche schon v. Hammer als auf eine Grundlage des jüdischen Festes verwiesen hatte, mit in Betracht. Und Zunz (l. c.) meint, die Juden hätten sich damals die persischen Festsitten im Frühling in ähnlicher Weise angeeignet, wie sie jetzt auf die deutschen zu Weihnachten eingegangen seien. Die Behörden aber, welche diese Feier nicht hätten abschaffen können, vielleicht auch nicht hätten abschaffen wollen, hätten nun dafür gesorgt, dem Freudentage, um ihn vollends zu legitimiren, einen jüdischen Ursprung und Sinn zu geben. Hitzig nimmt weiter an, daß erst die Beziehung auf eine Begebenheit der parthischen Zeit die Deutung von Purim als „Loose" nahe gelegt habe; — die Parther scythischen Stammes hätten vielleicht solche Wörter wie Pur, Loos und Agha, wovon wahrscheinlich Agagi, der Beiname des Haman in Kap. 3, 1, mitgebracht; denn auch sie hätten ohne Zweifel einen Kislar-Agha (vergl. Kap. 2, 3) gehabt. Allein daß sich die Sitte, einen Freudentag im Monat Adar zu feiern, von der heidnischen Umgebung aus nicht blos hier und da eingeschlichen, sondern sich sogar auch bei den Strengeren, ja bei den Behörden selbst Anerkennung verschafft hätte, wäre in den damaligen Verhältnissen nicht wohl denkbar gewesen, wenn nicht bald genug auch eine genügende geschichtliche Veranlassung für das Judenthum dazu gekommen wäre. Die Nothwendigkeit, eine Thatsache, wie sie unser Buch erzählt, als eigentliche Grundlage anzuerkennen, bliebe also dennoch dieselbe. Die Annahme, daß sich das Fest auch ohne sie überall Eingang habe verschaffen können, beruht auf einer Verwechselung jener älteren Zeiten, wo sich die starre Gesetzlichkeit und Opposition des Judenthums schon kräftig genug entwickelt hatte, mit unseren modernen, wo dieselbe wieder in hohem Grade nachgelassen hat. — Uebrigens hat die Feier der Purdeghân mit Purim nur wenig Aehnlichkeit. Sie dauerte zehn Tage; die fünf ersten Tage waren dem Andenken der Verstorbenen geweiht, waren also ein Trauerfest (vgl. Herzfeld, Gesch. Israels II, 1 S. 183). Wenn Hitzig es unwahrscheinlich findet, daß das Purimfest von dem Looswerfen Hamans seinen Namen erhalten habe, weil letzteres gegen alles übrige in der Geschichte zu sehr zurücktrete, so ist dagegen zu bedenken, daß das Loos für Haman die Stimme der Gottheit war. Der durch das Loos bestimmte Tag wäre, wenn er die Vernichtung der Juden wirklich gebracht hätte, eben als Tag des Looses ein Tag des Sieges der Heidengötter über den Gott Israels gewesen; da er sie aber nicht brachte, war er gerade als solcher auch wieder ein Tag der Widerlegung derselben, d. i. ein Tag des Sieges und Triumphes sowohl des Judenthums, als auch des jüdischen Gesetzes und Gottes über sie.

Daß der Purimfeier eine solche Geschichte zu Grunde liegt, wie sie in unserm Buch erzählt wird, wird immer das bei weitem Wahrscheinlichste bleiben, und mit Recht haben daher noch in neuerer Zeit neben Hävernick, Baumgarten (de fide libri Estherae, 1839) Keil und J. A. Nickes (de Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Romae 1856), welche die Geschichtlichkeit unseres Buches im strengen Sinn vertheidigen, auch Stähelin (Spec. Einl. in die kan. Bücher des Alten Testaments), Bertheau und besonders Ewald (Gesch. Israels IV S. 296) das Wesentliche unseres Buches als historisch festgehalten. Mehreres, was uns in unseren Verhält-

nissen als unwahrscheinlich vorkommt, dürfte aus den eigenthümlichen Verhältnissen, Sitten und Gebräuchen des alten persischen Reiches, besonders aber auch aus der Charaktereigenthümlichkeit des Ahasveros (Xerxes) erklärlich werden. Nach den von vornherein vorangeschickten Bemerkungen ist es selbstverständlich, daß wir darauf nicht eingehen, um es durchweg als historisch zu vertheidigen, sondern nur um zu zeigen, daß die Angriffe, die man dagegen gerichtet hat, mißlich sind. Wenn De Wette eine Hauptschwäche der Erzählung darin fand, daß Esther ihre jüdische Abkunft nicht nur bis Kap. 2, 20 hin, wo sie vom König zur Gemahlin erkoren wird, sondern bis zur Katastrophe selbst verborgen zu halten weiß, so daß Haman von derselben und von ihrer Verwandtschaft mit Mordochai nichts ahnt, daß der König daher über ihre Bitte um Rettung (vergl. Kap. 7, 5) betroffen ist, so ist dagegen zu erwägen, daß ein Großkönig wie Xerxes ohne Zweifel viel zu hoch stand, als daß er sich um die persönlichen Verhältnisse seiner Favoritinnen hätte bekümmern sollen, daß Haman aber seiner amtlichen Stellung nach mit dem königlichen Harem nichts zu schaffen hatte.

Die Hauptsache aber, daß sich Ahasveros auf Hamans Betreiben zu einem Edikt entschloß, welches die Vernichtung aller Juden im weiten Perserreich anordnete, steht nicht ohne alle Analogie da. Mithridates, der König von Pontus, ließ im Kriege mit den Römern an alle Satrapen und Ortsobrigkeiten seines Reichs heimlich den Befehl ergehen, alle Römer ohne Unterschied des Geschlechts und des Alters an einem bestimmten Tage zu ermorden, wodurch auf einmal 80,000 oder gar 150,000 Menschen das Leben verloren. Ein Pascha von Zaid, Mehmed im 16. Jahrhundert, überfiel die ganze Nation der Drusen und ließ alle, die er antraf, niedermachen (Arvieux, Merkw. Nachr. I S. 391). Selbst in Europa kam dergleichen vor. Bei der sizilianischen Vesper fielen in Catanea allein 8000 Franzosen. Ferdinand der Katholische vertrieb über 300,000 Juden aus Spanien, und Ludwig XIV. einige Hunderttausend Protestanten aus Frankreich, nachdem er Tausende von ihnen hatte morden lassen, vgl. Rosenm. bibl. Alterth. I, 1 S. 379. Besonders analog ist die Pariser Bluthochzeit in der Bartholomäusnacht. Mit Recht hebt Keil mit Beziehung auf diesen Punkt den Umstand hervor, daß die griechischen und römischen Autoren den Xerxes einhellig als einen sehr schwelgerischen, wollüstigen und dabei äußerst grausamen Tyrannen schildern, und fährt dann fort: „ein Despot, welcher, nachdem der reiche Lydier Pythius das persische Heer auf dem Zuge gegen Griechenland ansehnlich bewirthet und ihm eine ungeheure Summe als Beitrag zu den Kriegskosten angeboten hatte, über dessen Bitte, ihm von seinen fünf im Heere dienenden Söhnen den ältesten zum Trost in seinem Alter loszugeben, so in Wuth gerathen konnte, daß er den erbetenen Sohn in Stücke zerhauen, diese Stücke zu beiden Seiten des Weges legen und das Heer zwischen denselben hindurch marschiren ließ (Herod. VII, 37—39, Seneca de ira VII, 17), — ein Tyrann, welcher den Erbauern der Schiffsbrücke über den Hellespont die Köpfe abschlagen ließ, weil ein Sturm die Brücke zertrümmert hatte, und das Meer mit Peitschenhieben dafür züchtigen und durch ein paar versenkte Ketten in Fesseln schlagen ließ (Herod. VII, 35), — ein Wüstling, der nach seiner Rückkehr aus Griechenland seinen Verdruß über die erlittene, schmähliche Niederlage durch Wollust und Schwelgerei in sinnlichen Lüsten zu verscheuchen suchte (Herod. IX, 108. 599), — ein so wahnwitziger Tyrann war alles dessen fähig, was in unserm Buch von Ahasveros erwähnt ist. Spiegel in der eranischen Alterthumskunde (II S. 402) urtheilt sehr gemäßigt über Xerxes, aber sagt doch von ihm: er „stand ohne Frage an Energie und sonstigen Fähigkeiten hinter seinen Vorgängern zurück, er scheint eine sehr sanguinische Natur gewesen zu sein", und beweist seine große Unbesonnenheit besonders aus seinem Verhalten gegen seinen Oheim Artabanos (Herod. VII, 10. 11. 48. 49) und gegen Demaratos (Herod. VII, 101—104).

Daß Haman das Vernichtungsdekret schon elf Monate vor dem zum Blutbade bestimmten Tage bekannt machen ließ, war wahrscheinlich weniger thöricht, als es uns nach unseren Verhältnissen scheint. Zunächst ist es sehr fraglich, ob wirklich blos so kurze Zeit, wie Bertheau meint, nämlich ein Monat dazu gehörte, das Edikt bis in die fernsten Gegenden zu verbreiten. Mordochai, der den gegentheiligen Erlaß drei Monat später ausgehen ließ, wandte, wie in Kap. 8, 10—14 sehr ausdrücklich hervorgehoben wird, die größte Eile an, und zwar wohl nicht blos, um die Angst der Juden möglichst schnell zu beseitigen, sondern auch, um rechtzeitig allen Gewaltthätigkeiten vorzubeugen. Nach unsern heutigen Verhältnissen will es uns allerdings leicht so vorkommen, als hätte sich Haman die Vernichtung der Juden durch eine so frühzeitige Veröffentlichung seines Erlasses nur erschweren oder gar unmöglich machen können. Einem persischen Despoten aber waren seine Unterthanen überall sicher genug. Höchstens hätten sich die Juden hie und da aufmachen und einen Fluchtversuch unternehmen können, — was einem Haman vielleicht gar nicht unerwünscht gekommen wäre, indem man ja den Fliehenden ihre Habe

leicht hätte abnehmen können. Vor allem mußte Haman daran liegen, daß das Edikt als ein wirklich vom König sanktionirtes Gesetz möglichst bald unwiderruflich wurde, und das erreichte er ohne Zweifel am sichersten durch seine Veröffentlichung. Zudem war es ihm auch wohl ganz willkommen, die verhaßten Juden schon möglichst lange im voraus zu quälen, und namentlich auch, sie es recht lange mit ansehen zu lassen, wie sich ihre Feinde so recht mit Muße auf den zu führenden Schlag rüsteten.

Der Erfolg der Maßregeln Mordochai's, der darin bestanden haben soll, daß in den verschiedenen persischen Landen 75,000 Menschen infolge ihres Angriffs auf die Juden umkamen, wird uns weniger unglaublich dünken, als es auf den ersten Anblick der Fall ist, wenn wir die weite Ausdehnung Persiens von Indien bis nach Aethiopien bedenken. Die Angreifer mochten übrigens die Sympathien, die sie bei ihren Volks- und Religionsgenossen zu finden hofften, für zu groß, die Kräfte der Juden dagegen für zu gering gehalten haben, sodaß es kein Wunder war, wenn sie unverhältnißmäßig zahlreich unterlagen und umkamen. Natürlich aber kann die Zahl 75,000 nur durch eine ungefähre Schätzung gewonnen sein, und die Absicht des Verfassers kann auf ihre Annahme aus dem schon hervorgehobenen Grunde ebenfalls mit eingewirkt haben.

Der Umstand, daß Ahasveros auf Esthers Bitte durch ein neues Edikt den Juden in Susa gestattete, das Blutbad auch noch am folgenden Tage, wo kein neuer Angriff auf sie gemacht werden durfte, fortzusetzen, dürfte sich daraus erklären lassen, daß es gerade in der großen Stadt besonders viel Gesindel gab, welches über die Juden am ersten Tage hergefallen war, und welches, wenn es nicht gründlich aufgehoben worden wäre, von den Schlupfwinkeln aus, in die es vorläufig zurückgewichen war, seinen Kampf bei jeder Gelegenheit wieder aufgenommen haben würde. Auf solche, die den Kampf begonnen hatten, denen gegenüber sich also die Juden in der Nothwehr befanden, bezog sich natürlich auch diese zweite Erlaubniß nur; sie gestattete nur zu thun nach dem Befehle des ersten Tages (Kap. 9, 13).

Positiv erweckt es für die Geschichtlichkeit des Verfassers eine günstige Meinung, daß er die Sitten und Einrichtungen am persischen Königshof, soweit sie für ihn in Betracht kommen, genau genug kennt und treu und lebendig schildert, daß er auch die in die von ihm dargestellte Geschichte eingreifenden Personen, wie die Höflinge in Kap. 1, 10, die sieben Fürsten der Perser in Kap. 1, 14, die Vorsteher der Frauenhäuser in Kap. 2, 8. 14, den Vertrauensmann, den Esther zu Mordochai hinausschickte, in Kap. 4, 5, das Weib und die zehn Söhne Hamans in Kap. 6, 13; 9, 7—9 mit Namen nennt, daß er ferner auf die Reichsjahrbücher der Meder und Perser als auf die Quelle, in der nicht nur Ahasveros' Thaten, sondern auch Mordochai's Größe und Macht beschrieben seien, in Kap. 10, 2, verweist. Allerdings soll ja auch ein Dichter die Sitten und Verhältnisse, mit denen er zu thun hat, möglichst richtig darstellen, und unser Verfasser könnte Gelehrsamkeit genug gehabt oder könnte in einer Gegend und Zeit, wo man die persischen Dinge wie von selber kennen lernte, geschrieben haben, so daß ihm schon deshalb gröbere Verstöße nicht mitunterzulaufen brauchten. Indeß war es nicht gerade Sache jüdischer Schriftsteller in den letzten Jahrhunderten vor Christo, sich durch geschichtliche Kenntnisse und durch richtige Auffassung der ihnen ferner liegenden Zeiten auszuzeichnen; vielmehr war das gerade Gegentheil bei ihnen ein so allgemeiner Fehler, daß ihnen gegenüber der Vorzug, der unser Buch in dieser Beziehung auszeichnet, um so höher zu veranschlagen ist. Man hat wohl behauptet, daß das Amt eines Großvezirs, wie es zuerst Haman und dann Mordochai inne habe, etwas Unpersisches sei. Dagegen aber hat Enger (Ztschr. d. D. M. 1859, S. 239 ff.) gezeigt, daß das Vezirat gerade in Persien seinen Ursprung hatte und seine Ausbildung erlangte. Die eigentliche Regierungsthätigkeit einem Günstling zu überlassen, mußte zudem einem vorwiegend dem niederen Genusse lebenden Schwächling, wie Xerxes einer war, unter allen Umständen nahe liegen. Grade so hatten auch die späteren Merowinger ihre Hausmeier, welche die Regierung und Macht an sich rissen. — Besonders wichtig ist in der in Rede stehenden Beziehung auch dies, daß sich die erzählten Begebenheiten nach den historischen Daten, welche der Verfasser in Beziehung auf sie gibt, in die übrige Geschichte des Xerxes, wie sie uns von den griechischen Schriftstellern beschrieben wird, auffallend gut einreihen lassen. Es ist dies um so höher zu veranschlagen, als der Verfasser die übrige Geschichte gar nicht ausdrücklich berücksichtigt hat. Es war im dritten Jahr seiner Regierung, als Ahasveros zu Susa das große in Kap. 1 beschriebene, 180 Tage (ein halbes persisches Jahr) dauernde Fest gab. Nach Herod. VII, 8 berief Xerxes im dritten Jahr seiner Regierung nach Beendigung seines Krieges gegen Egypten alle Großen seines Reiches nach Susa, um mit ihnen den Feldzug gegen Griechenland zu berathen. Berathungen aber hielten die persischen Könige gern bei Gelagen (vergl. Winer, Real-W. II, S. 229, und Baumg. l. c. p. 139). Die Verstoßung Vasthi's erfolgte also schon im

dritten Jahr des Ahasveros und bald darauf wurde die Wahl einer neuen Königin eingeleitet. Dennoch wurde Esther nach Fol. 2, 16 erst gegen Ende seines siebenten Jahres erwählt; auch wurden damals nach Kap. 2, 19 noch zum zweitenmal Jungfrauen versammelt, aus denen ein weiterer Ersatz für Vasthi gefunden werden sollte. Diese auffallende Verzögerung erklärt sich aus dem Umstande, daß in die Zwischenzeit zwischen seinem dritten und siebenten Jahr die Rüstung und der Feldzug gegen Griechenland fiel; erst im Frühling seines siebenten Jahres kehrte Xerxes nach Persien zurück. So wird seine anderweitige Geschichte gewissermaßen zu einem Kommentar für unser Buch.

§ 3. Kanonische Dignität.

Es scheint, daß die Kanonizität unseres Buches bei den Juden anfangs zweifelhaft gewesen ist. Im Talmud Jerusch. Megilloth Kap. 70, 4 und im Midrasch Ruth 45c findet sich die Angabe, daß 85 Aelteste, unter welchen 30 und einige Propheten waren, die Einführung des Purimfestes anfangs bekämpft, wenn auch schließlich bestätigt haben, und dazu wird angedeutet, daß die Männer Zeitgenossen des Mordochai gewesen sind. Diese Notiz hat zwar nichts mit dem Buch Esther als solchem zu thun, sondern bezieht sich nur auf die Vorschrift in Betreff der Fasten, die von Esther und Mordochai ausging, vgl. Kap. 9, 29 bis 32. Allein letztere bekämpfen, hieß indirekt auch die Gültigkeit unseres Buches, welches in derselben gipfelt, anfechten; mit der Verehrung desselben als eines kanonischen war ein solcher Gegensatz gegen die Purimsatzung nicht wohl verträglich. Sehr unwahrscheinlich ist die Meinung Herzfeld's (II, 1 S. 358), jene Tradition sei blos aus der Angabe in Kap. 9, 29 gefolgert, daß Mordochai und Esther wegen der Einführung der Purimfeier ein zweites Mal geschrieben hätten; die Zahl jener Aeltesten aber sei irrthümlich aus Neh. 8 bis 10 zusammengestellt. Anderweitige Andeutungen von einem Gegensatz bei den Juden finden sich allerdings nicht. Josephus hat unser Buch sicher schon zu den kanonischen gerechnet (vergl. c. Ap. I, 8); er hätte sonst nicht gesagt, daß die in ihnen beschriebene Geschichte bis auf Artaxerxes, welchem nach seiner Auffassung nur der Ahasveros unseres Buches entsprach, herabreiche. Die späteren Verhandlungen aber, die über den Kanon geführt wurden, diejenigen auf der Synode zu Jerusalem, a. 65 p. Chr., wo zwischen den Hilleliten und Schammaiten zu entscheiden war, und dann die zu Jamnia a. 90 bezogen sich zunächst nur auf Koheleth, dann auf Koheleth und Canticum, und allenfalls auch auf das Buch Ezechiels, welches einige, weil seine gesetzlichen Bestimmungen von den pentateuchischen abzuweichen schienen, dem öffentlichen Gebrauch entziehen (גנז) wollten. Weiterhin haben die Juden (vergl. Grätz zu Koheleth, Anhang I) unser Buch sogar besonders hoch geschätzt, wie sich schon durch die Bezeichnung desselben als Megilla κατ' ἐξ. andeutet, ja es allen andern Ketubim und selbst den Nebiim vorgezogen, es hin und wieder der Thora unmittelbar an die Seite stellend. In den Tagen des Messias, meinte Mose Maimonides, würden alle Nebiim und Ketubim abgeschafft werden; nur das Buch Esther und die Thora und das mündliche Gesetz, die alle gleich dauerhaft seien, würden nie untergehen (vergl. Karpzow, introd. I, p. 366). Diese besondere Werthschätzung war indeß nur eine Folge der traurigen Verhältnisse, in welchen ihnen der Trost, der für sie in Hamans Untergang und in dem Sieg der Juden über ihre Widersacher lag, in einer Weise wichtig und theuer wurde, wie ihn unser Buch nur bei einer sehr äußerlichen und national-beschränkten Auffassung darreichte.

Was die älteren christlichen Lehrer betrifft, so führt Melito, Bischof von Sardes (um 172), dem christlichen Bruder Onesimos, der von ihm eine genauere Auskunft über die Zahl und Ordnung der alttestamentlichen Bücher zu haben wünschte, wie er sie auf einer Reise nach Palästina erforscht hatte, das Buch Esther ebensowenig wie die Apokryphen oder Pseudepigraphen mit auf. Das Buch Nehemia, von dem er ebenfalls schweigt, begreift er nach dem S. 12 und 13 Bemerkten ohne Zweifel mit unter Esra. Daß er aber auch das Estherbuch unter Esra mitgemeint haben sollte, obwohl es nie wie Nehemia dazu gerechnet worden ist, wie Eichhorn, Hävernick u. a. annahmen, hat durchaus nichts für sich, vergl. Euseb. h. e. VI, 25. Wie Melito, so übergeht dasselbe auch Gregor v. Nazianz in seinem Verzeichniß der kanonischen Bücher. Origenes, der sich bei der Erklärung des 1. Psalms auf eine Aufzählung der alttestamentlichen Bücher einläßt (ebenfalls bei Euseb. h. e. VI, 25), Epiphanius (gest. um 402, in de mens. et ponder. c. 22. 23), Hilarius (in prol. in psalm.) und Hieronymus (in prol. gal.) nennen es zwar mit, aber als letztes von allen, Origenes hinter den Propheten und Hiob, die er zuletzt aufführt, Epiphanius hinter den Propheten und dem 1. und 2. Esra, Hieronymus hinter den übrigen Ketubim, speziell hinter der Chronik und Esra, Hilarius hinter den Propheten und Hiob. Athanasius in der epist. fest. läßt es unter den kanonischen Büchern weg und rechnet es zu den ἀναγιγνωσκόμενα, den Vorlesebüchern, die bei ihm zwischen den kanonischen und apokryphischen eine Mittelklasse bilden. In den Jambi ad Seleucum aus der Zeit von 350—400 fehlt es ebenfalls;

nur heißt es am Ende: diesen zählen einige das Buch Esther bei. Die Synopsis (wahrscheinlich aus der alexandrinischen Kirche nach Athanasius) bemerkt zwar, daß einige aussagten, daß Esther bei den Hebräern als kanonisch gelte, beweist dadurch aber ebenfalls, daß es in der christlichen Kirche, wenigstens in der alexandrinischen, kanonisches Ansehen nicht hatte. Noch Junilius (de partibus legis div. c. 3) schreibt, daß zu seiner Zeit (im 6. Jahrh.) sehr gezweifelt wurde, ob das Buch Esther in den Kanon gehöre. Natürlich aber war es bei den Christen nicht sowohl das etwaige frühere schwankende Verhalten der Juden, was den Gegensatz gegen das Buch Esther erzeugte, als vielmehr dieselbe Art der Auffassung, die den Inhalt den späteren Juden gerade so besonders werthvoll machte. Aeußerlich aufgefaßt konnte der Inhalt dem christlichen Standpunkt und Gemüth leicht anstößig werden, wie sich namentlich noch bei Luther zeigt, wenn anders sich die gewöhnlich von ihm angeführten harten Urtheile wirklich auf unser hebräisches Estherbuch beziehen*).

Was gegen die kan. Dignität bedenklich macht, ist, wenn man es in eins zusammenfaßt, die scheinbar religionslose, rein national-patriotische Haltung, die uns in den andern alttest. Geschichtsbüchern gar nicht in dieser Weise entgegentritt. Der Verfasser läßt Esther in Ahasveros' Augen den Sieg über alle andern Jungfrauen davontragen und infolge deß zum schützenden Genius ihres Volkes werden. Hätte er sein Buch nach der Art der älteren kanonischen Bücher geschrieben, so könnten wir wohl erwarten, daß er vor allem ihre Frömmigkeit hervorgehoben und diese als die Ursache, weshalb ihr Gott Gnade gegeben habe, ja als den eigentlichen Quell ihrer Anmuth und Schönheit behandelt hätte. Davon findet sich aber nirgends eine Spur. Am wenigsten ist bei ihr von einem freudigen Bekenntniß zu Jehovah die Rede. Vielmehr trägt ihr Mordochai in seiner Klugheit auf, ihr Judenthum vor Ahasveros geheim zu halten, und dieser Anordnung leistet sie treulich Folge. Nicht einmal da, wo sie ihre jüdische Abkunft vor dem König eingestehen muß, um ihr Volk zu retten, erhebt sie sich dazu, auf den Herrn als den allmächtigen Schützer und Rächer derer, die ihn verehren, hinzuweisen. Sie nimmt sich ihres Volkes, so scheint es, nur deshalb an, weil es eben ihr, nicht weil es Gottes Volk ist.

Den Mordochai ferner läßt der Verfasser sich weigern, vor Haman die Knie zu beugen. Ein Autor der älteren Art hätte wohl deutlich und bestimmt einen religiösen Grund für sein Verhalten hervorgehoben. Unser Verfasser geht darauf so wenig ein, daß ihn die meisten Ausleger wahrscheinlich falsch verstanden haben. Er läßt den Grund sozusagen errathen, indem er Haman als Agagiter bezeichnet und von Mordochai sagt, daß er sich für sein Verhalten auf sein Judenthum berufen habe. Was die eigentliche Seele des Buches ist und der ganzen Geschichte erst das rechte Interesse und die beste Weihe ertheilen konnte, — die Wahrheit, daß die Ehrfurcht vor den Menschen nicht gegen Gottes Ehre streiten, also nicht den von Gott Ver-

*) In de servo arb. (ed. Jen. III, p. 182, ed Erlang. VII, p. 194) tadelt Luther an Erasmus, daß er den Ecclesiasticus (Jesus Sirach) als vollgültig behandele, Bücher wie die Proverbien dagegen mit den beiden Büchern Esra (ohne Zweifel mit 3 und 4 Esra), mit Judith, mit der Geschichte von der Susanna und vom Drachen gleichstelle. Er kämpft also gegen die Herabsetzung der als kanonisch in der hebräischen Bibel überlieferten und gegen die Gleichstellung der blos in der griechischen Bibel enthaltenen, von ihm nachher als apokryphisch ausgesonderten Schriften. Wenn er hier nun zuletzt auch das Estherbuch nennt und von ihm sagt, daß es, soviel er seinerseits urtheilen könne, mehr als andere verdiene, aus dem Kanon entfernt zu werden, so scheint es, wie schon Karpzow, introd. I, S. 370 f. erinnert hat, daß er nicht sowohl an das hebräische, als vielmehr an das griechische Estherbuch mit den schon von Hieronymus angefochtenen Zusätzen, ja ganz besonders an diese Zusätze selbst dachte. Die Stelle lautet im Zusammenhang: licet recusare possim jure hunc librum (ecclesiasticum), tamen interim recipio, ne cum jactura temporis me involvam disputationi de receptis libris in Canone Ebraeorum, quem tu non nihil mordes ac rides, dum proverbia Salomonis et Canticum (ut scommate ambiguo vocas) amatorium comparas cum libris duobus Esrae, Judith, historia Susannae et draconis, Esther, quamvis hunc habeant in Canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur. — In den Tischreden (Walch XXII, S. 208) hat es Luther ebenfalls mit den Apokryphen zu thun. Er war dabei, das andere Buch der Makkabäer zu korrigiren und redete zunächst von diesem. »Ich bin«, sagte er, »dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart«. Es ist also nicht wenig wahrscheinlich, daß er sich auch hier nicht sowohl gegen das hebräische als vielmehr gegen das durch die Zusätze verunstaltete, griechische Estherbuch richtete. Uebrigens hatte er kurz vorher gesagt: »das dritte Buch Esther werfe ich in die Elbe. Im vierten Buch, darinne was der Esther geträumt hat, sind schöne und sonst auch gute Pößlein, als: der Wein ist stark, der König stärker, die Weiber noch stärker, aber die Wahrheit am allerstärksten«. Hier hat er offenbar Esther und Esra und zudem den vierten mit dem dritten Esra (vergl. S. 13) verwechselt, und jedenfalls erhellt auch hieraus, daß es vor allem die Apokryphen waren, die ihm vorschwebten. Das Bedenken, daß sich sein Gramsein besser aus dem Inhalt unseres hebr. Estherbuches als aus demjenigen der vergleichungsweise unschuldigen, apokryphischen Erweiterungen erkläre, hat die Art des miterwähnten oder vielmehr voranstehenden 2. Makkabäerbuches gegen sich. Sein Gramsein scheint mehr in den fabelhaften, als in den uns sittlich anstößigen Elementen der beiden Bücher begründet gewesen zu sein.

urtheilten und Verworfenen zutheil werden darf, — tritt infolge deß nicht klar und kräftig genug hervor; es könnte fast übersehen werden; der Vorgang könnte fast das Ansehen einer gewöhnlichen Hofintrigue annehmen, bei welcher Mordochai kaum höher zu stehen käme, als sein Gegner.

Was die Maßregel betrifft, welche Mordochai und Esther zur Errettung ihres Volkes ergreifen, so hätte der Verfasser, damit er nicht sogar auch in sittlicher Beziehung mißverständlich wäre, die Nothwendigkeit derselben entschiedener klar machen, er hätte namentlich auch ihre Nothwendigkeit für den Bestand der wahren Religion hervorheben müssen. Da das erste, den Juden ungünstige Edikt des Königs unwiderruflich war, da also die Obrigkeiten nicht wohl zum Schutz der Juden in Anspruch genommen werden konnten, ist es allerdings sehr denkbar, daß nichts weiter übrig blieb, als die Juden auf sich selbst, d. i. auf eine gemeinsame Selbstvertheidigung anzuweisen, welche wesentlich ein Krieg mitten im Frieden, aber doch ein den Juden aufgedrungener, welche im Grunde nichts anderes als eine, obwohl vorbereitete und organisirte, doch unabweisliche Nothwehr war. Statt aber hervorzuheben, weshalb dieser immerhin sehr bedauerliche Kampf nicht wohl umgangen werden konnte, u. statt zu sagen, daß es sich in ihm zugleich um die Vertheidigung von Gesetz und Religion handelte, redet der Verfasser nur von der Ehre, welche dem Mordochai damals, als er die betreffende Maßregel ergreifen durfte, von Seiten des Königs zutheil wurde, — er sei im königlichen Gewande mit einer großen, goldenen Krone auf dem Haupte aus dem Palast weggegangen, und von der lauten Freude, welche die Stadt Susa und namentlich die Juden überall im Reiche darüber empfanden, Kap. 8, 15—17. Ja, statt bestimmt zu sagen, daß nur eine gemeinsame Abwehr etwaiger feindlicher Angriffe erlaubt sein sollte, gebraucht er, wenn auch nur, um Hamans Edikt gegenüber in Kap. 3, 13 auf das jus talionis aufmerksam zu machen, dieselben umfassenden Ausdrücke, die dort angewandt waren, daß der König den Juden gestattet habe, zu vertilgen, zu erwürgen und umzubringen die ganze Macht von Volk und Landschaft, von denen, die sie befeinden würden, selbst Kinder und Weiber, und ihren Raub zu plündern, Kap. 8, 11. So gewinnt es nur zu leicht den Anschein, als ob jene Maßregel nicht als die allein mögliche, sondern als eine den Juden am meisten erwünschte ergriffen wäre. Und dabei deutet sich nicht im mindesten an, daß der Verfasser sie wenigstens seinerseits irgendwie bedauert oder gemißbilligt hätte, sondern die Freude Mordochai's und der damaligen Juden ist offenbar auch seine Freude. Ebenso mißverständlich verhält er sich dann auch in Beziehung auf Esthers Bitte, daß den Juden auch noch am folgenden Tage dasselbe Recht wie am ersten zustehen sollte. Er begnügt sich damit, den großen Erfolg, den Esthers und Mordochai's Maßregeln am ersten und zweiten Tage hatten, daß nämlich am ersten Tag 500, am zweiten 300 Mann in Susa erwürgt wurden, mit einer unverkennbaren Genugthuung zu konstatiren, Kap. 9, 11—15. Nur das Eine hebt er geflissentlich und wiederholentlich hervor, daß die Juden nicht ihre Hand nach der Habe ihrer Feinde ausstreckten (Kap. 9, 10. 15. 16), ein Zug, — welcher ihnen nur dann, wenn alles übrige eine höhere religiöse Bedeutung hat, zur Ehre gereichen kann, welcher, wenn das übrige im gewöhnlichen nationalen Sinn zu verstehen ist, zwar niedrige Gewinnsucht ausschließt, aber nicht Leidenschaftlichkeit und Rachgier, welche sich blos aus Stolz über Gewinnsucht erhebt. — Daß die Juden zugleich mit den wehrhaften Männern, die sie angriffen, auch wehrlose Weiber und Kinder umbringen sollten und ohne Zweifel wirklich umbrachten, daß sie demnach eine so große Zahl von Menschen, nämlich 75,000 (Kap. 9, 16), erschlugen, lag allerdings zu sehr in der ganzen Weise der damaligen Kriegführung, als daß ihnen daraus ein besonders harter Vorwurf erwachsen könnte. Da der Verfasser aber so wenig darauf ausgewesen ist, den Krieg als einen im höhern Interesse geführten und durchaus nothwendigen darzustellen, da er im Gegentheil in Ausdrücken davon geredet hat, die fast auf etwas anderes schließen lassen (vgl. Kap. 9, 5: „die Juden richteten unter allen ihren Feinden eine Niederlage des Schwertes und der Erwürgung und der Vernichtung an und thaten an ihren Hassern nach ihrem Belieben"), — so macht seine Erzählung doch leicht einen andern Eindruck und erregt immer von neuem größeren Anstoß, als wenn es in einem andern Zusammenhang, wo uns die Größe der Gefahr und Drangsal des Volkes Jehovah's stark genug entgegengetreten wäre, geheißen hätte, daß der Herr seinem Volk einen sehr großen Sieg gegeben habe, bei welchem etwa 75,000 Menschen umgekommen seien. Man kann die Genugthuung, die der Verfasser über die Größe der Niederlage der Angreifer empfindet, und die Freude, welche Mordochai und die damaligen Juden über die Vollständigkeit ihres Sieges hatten, unter allen Umständen aus den Verhältnissen entschuldigen, indem man an die schweren Kränkungen erinnert, welche den Juden so vielfach von den Heiden zugefügt wurden; man kann sagen, daß es die nur allzu natürlichen Gefühle eines Wurmes waren, der in Gefahr stand, unter den Tritten der Völkerwelt zertreten zu werden und der auf Leben nur hoffen

zu dürfen schien, wenn seine Widersacher zu Grunde gingen. Aber eine wirkliche Rechtfertigung hätte der Verf. uns dann viel näher gelegt, wenn er die Seinigen ausdrücklicher statt blos als Juden, denen man eine höhere Aufgabe oder ein höheres Interesse kaum anmerkt, als das Volk Jehovah's im Gegensatz zu den Heiden als solchen hätte auftreten lassen.

Mit alle dem haben wir aber noch nicht einmal den Hauptpunkt ins Auge gefaßt. Man bemerkt leicht, daß in dem ganzen Buch auch nicht ein einziges Mal der Name Gottes, geschweige Jehovah's vorkommt. Wenn dies auch unter andern Umständen etwas Aeußerliches und Zufälliges sein könnte, so hängt es doch hier mit etwas Allgemeinerem zusammen[1]). Statt jener älteren Geschichtschreibung, die wir mit Recht die heilige nennen, welche darauf ausgeht, das, was sie darzustellen hat, von Gott und seiner Gerechigkeit oder seiner Gnadenabsicht herzuleiten, das, was erzielt wird, zu ihm und seiner Ehre in Beziehung zu setzen, scheint hier eine andere vorzuliegen, die nur noch die niederen, näher liegenden, sei's Ursachen, sei's Zwecke, in Betracht zieht. Nirgends wird ausdrücklich gesagt, daß von vornherein noch eine höhere Macht mit im Spiele war, welche Esther auf die hohe Stufe stellte, auf der sie eine Fürsprecherin für das Wohl ihres Volkes werden konnte, welche es auch nachher so einrichtete, daß Ahasveros noch zur rechten Zeit darauf verfiel, den lange vergessenen Mordochai zu belohnen, welche überhaupt die Beseitigung der den Juden drohenden Gefahr herbeiführte und dem Volke Gottes in dem Kampf, der sich gegen sie erhob, den Sieg verschaffte. Nirgends verrathen sich in den Personen, die der Verfasser auftreten läßt, religiöse Gefühle oder Gedanken. Ebensowenig, wie sie bei Mordochai hervortreten, indem er nicht als ein Vertreter der Jehovahverehrung und aus Gründen, welche ihm etwa seine Religion an die Hand gegeben hätte, sondern unbestimmter und nationaler blos wegen seines Judenthums die Kniebeugung vor Haman verweigert, zeigen sie sich bei der Esther, welche mit ihm gemeinsam zur Beseitigung der Gefahr statt des Gebetes nur die jüdische Sitte des Fastens in Anwendung bringt. Mordochai spricht dabei zwar das feste Vertrauen aus, daß dem Judenvolk irgendwoher Hülfe kommen werde, aber es würde zu seiner sonstigen Weise nicht passen, wenn man in Kap. 4, 14 unter dem anderen Ort, von welchem er die Errettung erwartet, falls Esther die Fürbitte beim König nicht wagen würde, unmittelbar Gott verstehen wollte. Im Gegensatz zu Esther kann wohl nur eine andere menschliche Persönlichkeit gemeint sein, die sich statt ihrer irgendwo finden werde. Von einem Gebete findet sich nirgends eine Andeutung, so dringend auch die Veranlassung dazu an mehr als einem Orte gewesen wäre.

Zur richtigen Würdigung unseres Buches ist es nun aber durchaus nöthig, die hervorgehobenen Erscheinungen auf ihren wahren Grund zurückzuführen. Ohne Zweifel würde man dem Verfasser Unrecht thun, wenn man ihn wegen seiner scheinbar religionslosen Darstellungsweise für religiös indifferent oder gar für irreligiös halten wollte. Irreligiosität ist bei einem für Judenthum und jüdisches Gesetz begeisterten Mann von vornherein nicht wahrscheinlich. Selbst wenn seine Begeisterung wirklich eine vorwiegend nationale gewesen wäre, so daß in seinen Augen Esther, Mordochai und die jüdische Gemeinde, kurz alles, was jüdisch war, schon als solches Bevorzugung und Auszeichnung verdient hätte, würde sie doch zuletzt immer eine religiöse Seite gehabt haben, sie würde eine national-religiöse gewesen sein, indem sie voran von der Bevorzugung Israels von Seiten Gottes ausgegangen wäre, und wenn sie dann auch wirklich zu einer gewissen religiösen Veräußerlichung geführt hätte, bei der eine innigere Beziehung zu Gott nicht möglich gewesen wäre, so hätte sie doch nicht ausgeschlossen, daß Gottes Name wenigstens hin und wieder genannt wäre. Die Konsequenz, mit der in unserm Buch von Gott geschwiegen ist, verlangt eine andere Erklärung. Auf Israels Bevorzugung oder Erwählung von Seiten Gottes, auf Gottes besondere Fürsorge für dasselbe, wies grade der Gegenstand, den der Verfasser behandelte, wies auch sein Glaube an Israels Unzerstörbarkeit, wie er ihn von Mordochai aussprechen läßt, zu bestimmt und deutlich hin, als daß er nicht daran hätte denken oder keinen Werth darauf hätte legen sollen. Dazu kommt, daß das Walten einer höheren, vorsehungsvollen Macht, obwohl es nirgends ausdrücklich hervorgehoben ist, dennoch durch die ganze Anlage des Buchs und durch die Thatsachen selbst, die es darstellt, hinreichend bezeugt wird.

Wenn in Haman die Feinde des Volkes Gottes als solche ihre Vernichtungspläne gegen Israel betrieben, wenn in Mordochai und den Juden das Volk der wahren Religion als solches litte, wenn in Ahasveros die höhere Weltregierung wachte und in Esther der gute Geist, der über Israel waltet, seine Fürbitte vor den Thron der höchsten Entscheidung brächte, wenn der Kampf der Juden gegen die Perser den Kampf des unterdrückten und tief dar-

[1]) Schon die Rabbinen waren darauf aufmerksam und suchten nach einer Erklärung dafür, vgl. das von August Pfeiffer über die Kanonizität des Buches Esther geschriebene Einladungsprogramm. Aben-Esra meinte, Mordochai, der nach ihm der Verf. ist, habe die Gottesnamen in dem Buche getilgt, damit sie nicht von den Persern, wenn sie sich seiner bedienten, entweiht würden.

niederliegenden Reiches Gottes gegen das Heidenthum und die Vernichtung der Feinde die Beseitigung alles Unempfänglichen und Unverbesserlichen, durch welche die wahre Beseligung der Menschheit angebahnt wird, darstellte, — kurz wenn der Verfasser wirklich so, wie es oben angedeutet wurde, mehr in weithin weisenden Bildern geredet, als eigentliche Geschichte geschrieben hätte, — so ergäbe sich eine vollkommen genügende Erklärung seiner scheinbar religionslosen Haltung aus dieser seiner parabolischen Art. Was ohne Beziehung zur Religion geredet schiene, wäre des religiösen Elementes sogar ganz voll; es wäre wie in einem neutestamentlichen Gleichniß nur darum nicht von Gott und seinem Reiche die Rede, weil das Höhere durch Niederes dargestellt wäre. Aber wenn wir es auch dahingestellt sein lassen müssen, in wieweit der Verfasser in diese gleichnißartige Darstellung übergegangen ist und seine Personen oder deren Handlungen zu durchsichtigen, lichtvollen Typen verklärt hat, das ist jedenfalls wahrscheinlich zu machen, ja nachzuweisen, daß er in religiöser Beziehung nur deshalb so zurückhaltend verfahren ist, auf das in Betracht Kommende blos wie von fern hinweisend und in Beziehung darauf allem vor die ergänzende gleichsam rathende Thätigkeit des Lesers in Anspruch nehmend, weil er so um so angemessener und förderlicher zu schreiben meinte.

Eine ähnliche Erscheinung, die ganz dazu geeignet ist, die rechte Erklärung an die Hand zu geben, bietet sich im 1. Makk.-Buch dar. Die Art, wie hier die Geschichte dargestellt wird, ist fast ebensowenig wie in unserm Buch, die der älteren Autoren. „Nirgends liest man, wie Gott in dem heiligen Glaubenskampfe Geister und Herzen geweckt oder gelenkt habe (wie man doch solches oder ähnliches noch in den Büchern Esra's und Nehemia's liest, Esr. 8, 31; Neh. 2, 8. 12. 20; 4, 9; 7, 5); von keinem der im Kampfe auftretenden Helden heißt es: er sei vom Geiste Gottes beseelt gewesen; nach Kap. 13, 7 lebte der Geist des Volkes wieder auf, nicht aber wurde das Volk vom Geiste Gottes ergriffen. Fast möchte es sonach scheinen, als sei dem Schriftsteller das dem Hebraismus wesentliche Bewußtsein vom unmittelbaren Einwohnen und Walten Jehovah's in und unter dem heil. Volk abhanden gekommen" (Grimm zu 1 Makk. S. XVIII). Jedenfalls fehlt es, wie schon in den Büchern Esra und Nehemia, erst recht im 1. Makk.-Buch an jenem theokratischen Pragmatismus, der die Ereignisse in eine übernatürliche Beleuchtung stellt. Ja ebenso konsequent wie der Verfasser des Buches Esther vermeidet auch er es, Gott auch nur einmal — sei es nun mit θεός oder κύριος — zu nennen. Denn die wenigen Stellen, in der einige Ausgaben der Alex. θεός haben (Kap. 3, 18; 4, 24; 7, 37. 41), sind, wie auch Grimm dafür hält, textkritisch mehr als zweifelhaft (vgl. Rosenthal, Das 1. Makk.-Buch, eine historische und sprachlich-kritische Studie, Leipz. 1867). Bei alledem ist hier die Religiosität, mag sie auch immerhin eine eigenartige sein, unzweifelhaft; es ist auch klar, daß sie mehr als blos Begeisterung für Gesetz und gesetzliche Gesinnung, für Kultus und drgl. ist. Der Glaube kommt für den Verfasser ebensosehr wie die Gesetzestreue in Betracht; bei ihm grade findet sich die Bezeichnung der Gemeinde als einer Gemeinde der Gläubigen (Kap. 3, 13; 2, 59. 61 u. a.). Gar nicht selten läßt er seinerseits im Unterschied von dem Verf. unseres Buches seine Helden sogar Gebete halten. Die Beziehung auf Gott liegt bei ihm zuweilen so nahe, daß Luther den Gottes-Namen ohne weiteres hinzugefügt hat, nicht blos wo er unbestimmt vom Gesetz oder Bunde oder von einem Willen im Himmel redet und doch bestimmt Gottes Gesetz, Bund oder Willen meint (Kap. 2, 21. 54; 3, 60), auch nicht blos in Redewendungen wie: ἵλεως ἡμῖν καταλιπεῖν ꝛc. („da sei Gott vor, daß wir verlassen", Kap. 2, 21), sondern auch, wenn er sagt, daß sie im Gebete schrien (Kap. 5, 33 u. a.). Besonders verhält es sich so in den Reden und Gebeten seiner Helden, die, obwohl sie doch für Gesetz und Glauben eifern, dennoch Gott ebensowenig wie er selbst ausdrücklich nennen dürfen. Judas sagt: der Sieg kommt vom Himmel (Kap. 3, 19), und ohne von einem andern als vom Himmel geredet zu haben, sagt er: er (αὐτός) wird sie vor uns vernichten (Kap. 3, 22), oder: lasset uns gen Himmel schreien, ob er uns vielleicht gnädig sein werde (Kap. 4, 11). Von den Siegern heißt es sogar, daß sie umkehrten und zum Himmel priesen, daß er gütig und daß seine Huld in Ewigkeit währt (Kap. 4, 26).

Durch diesen Sachverhalt im 1. Makk.-Buch werden wir auf folgende Erklärung der in Rede stehenden Erscheinung hingewiesen. Die naive, unmittelbare, der Reflexion über sich selbst ermangelnde Frömmigkeit der früheren Zeiten machte im Exil allmählich einer anderen Platz, die es leicht bedenklich fand, ihr Innerstes und Heiligstes in der älteren Weise überall offen zu Tage treten zu lassen. Dem im Gegensatz zum Heidenthum und unter dem Druck desselben wachsenden jüdischen Nationalgefühl gereichte es zudem auch zur Genugthuung, die Geheimnisse des Glaubens und Gesetzes als solche, die nur den Heiden unbekannt und unzugänglich seien, in Israel, auch ohne daß man sich erst ausdrücklicher auf sie einließe, als bekannt und verstanden voraussetzen zu dürfen. Je allgemeiner sodann, wenigstens äußerlich, die Treue gegen das Gesetz und

den väterlichen Glauben wurde, und je mehr der Gegensatz der Heiden gegen das Judenthum infolge der politischen Unselbständigkeit des letztern den politischen Charakter verlor, den religiösen dagegen hervorkehrte, indem man die Juden nur noch wegen ihres so andersartigen Gesetzes und Glaubens anfeindete, desto natürlicher war es, daß sich die Juden schon als solche und wie von selber im Verhältniß zu andern als das Volk des wahren Gottes fühlten, und daß sie ein Schriftsteller, der sie in diesem Verhältniß darstellte, auch ohne daß er es ausdrücklich sagte, als solches in Betracht zog. Dazu kam aber noch, daß zugleich die Vergeistigung Gottes, die schon früher auf der prophetischen Stufe fortgeschritten war, jetzt noch weiter getrieben wurde, so daß man z. B. die Anthropomorphismen und Anthropopatismen, welche früher ein Bedürfniß grade der lebendigeren Frömmigkeit gewesen waren, immer entschiedener vermied, daß man vor allem die Erhabenheit, Ueberkreatürlichkeit und Transzendenz Gottes zur Geltung brachte, die Immanenz desselben dagegen zurücktreten ließ. Bekanntlich wurde der Name Jehovah als zu heilig dem Gebrauch gänzlich entzogen. Leicht konnte man da auch Gott selbst für zu heilig und für zu erhaben halten, als daß man anders, als beim Gottesdienst selbst, viel von ihm hätte reden mögen. Wenn man sich aber erst einmal dieser Richtung hingab, so konnten manche leicht so weit gehen, daß sie wie unser Verf. auch nicht einmal mehr die höhere Macht im allgemeinen ausdrücklich mit in Betracht zogen, während andere wie der Verf. von 1 Makk. sich in dieser Beziehung mit etwas weniger Zurückhaltung begnügten.

Es ist keine Frage, daß diese Richtung ihre großen Gefahren in sich schloß. Während der alttestamentliche Theismus als Glaube an einen lebendig in der Entwicklung der Welt und Menschheit thätigen Gott zwischen Pantheismus und Deismus die richtige Mitte gehalten und daher einen überall wesenhaft gegenwärtigen Gottesgeist statuirt hatte, neigte sie ihrerseits im scharfen Gegensatz zum pantheistischen Heidenthum unverkennbar zur deistischen Seite hinüber, wo — wie sich in den Apokryphen zeigt — an Stelle des lebendig immanenten Gottesgeistes der transzendente *νοῦς* oder die abstrakte *σοφία* Gottes gesetzt wurde, wo aber dann eine wärmere Frömmigkeit, ein kindliches Gottvertrauen und eine wahrhaft ethische Gottesfurcht nicht mehr recht gedeihen wollte, — und wurde sie noch weiter verfolgt, wurde sie gar übertrieben, so mußte sie zu jener abstrakten Einseitigkeit ausarten, die das spätere, dem Christenthum gegensätzliche Judenthum, die besonders auch den Muhamedanismus charakterisirt. Mißverstanden konnte sie sogar jener weltlichen, materialistischen Gesinnung, die von Gott überhaupt nichts wissen mag, und die sich natürlich auch in Israel immer, namentlich aber in den späteren Zeiten regte, ganz bequem kommen, ja zur Bestärkung gereichen. Bei alledem aber darf man nicht verkennen, daß sie zunächst und auf ihrer ersten Stufe mit diesen Verirrungen noch nichts zu thun hatte, vielmehr mit der normalen Entwicklung Israels zusammenhing und in den rechten Schranken von einer guten Grundlage und zugleich auch von einem berechtigten Streben ausging. Das Streben war vor allem das, es immer mehr zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, daß das religiöse Element etwas Selbstverständliches, etwas über alle Erörterung Erhabenes sei.

Daß der Verfasser die Geheimnisse des Glaubens und Gesetzes wirklich nicht sowohl außer Betracht läßt, als vielmehr als selbstverständlich voraussetzt, ergibt sich nicht blos aus dem Umstande, daß er die von ihm behandelte Geschichte immerhin als eine entschieden vorsehungsvolle darstellt, sondern auch aus der Art, wie er den Grund, weshalb Mordochai die Kniebeugung verweigerte, wie er besonders auch die Zeit, wo das für die Juden so furchtbare Edikt Hamans veröffentlicht wurde (daß es nämlich grade die Zeit der heil. Passahfreude war), nur andeutet, nicht wirklich bestimmt, ergibt sich ferner aus der Art, wie er Mordochai so unbestimmt, und doch so unmißverständlich von der Hülfe, die den Juden sicher kommen werde, reden, wie er Esther statt zum Gebete, das doch so nahe gelegen hätte, blos zum Fasten, mit dem das Gebet wie von selber gegeben war, ihre Zuflucht nehmen läßt. Jedem drängt sich an diesen Stellen das Gefühl auf, daß er viel mehr dachte als sagte, und daß sein Schweigen statt mit Unglauben, mit einem ganz anderen Grunde zusammenhing.

Uebrigens war die in Rede stehende Art unseres Buches für seinen Inhalt sicher am allerangemessensten, so daß man sogar eine göttliche Providenz darin erkennen darf, daß gerade sie und nicht eine religiösere in Anwendung gekommen ist. Die Rettung des jüdischen Volks im persischen Reiche, die seinen Gegenstand bildet, war an sich allerdings ein großes, wichtiges Ereigniß, war aber nicht durch einen vom Geist Gottes getriebenen Helden oder durch die gläubige Tapferkeit des Volkes, sondern durch den Einfluß, den ein Weib über den König ausübte, zu Stande gekommen. Wie ganz anders sollten die Kämpfer des Reiches Gottes den Sieg künftig, in der eigentlichen Entscheidungszeit gewinnen, — nicht durch die Reize des Fleisches, sondern durch den Geist und das Leben des Herrn, nicht durch einen gewaltsamen Aufstand und durch blutiges Gemetzel, sondern durch willige Hingebung, statt andere zu vernichten, lieber das Aeußerste er-

duldend, grade im Unterliegen die höchste Kraft und Herrlichkeit bewährend, nicht verfolgend, sondern segnend! Was sich diesmal noch in niedriger, menschlicher Weise vollzogen hatte, oder, wenn wir auf die repräsentative Bedeutung der beschriebenen Personen und Begebenheiten Rücksicht nehmen, was sich hier noch in einer niederen Form darstellte und andeutete, das in einem höheren und heiligeren Tone darzustellen, durch den man es zu Gott unmittelbarer in Beziehung gesetzt hätte, hätte sicher eine Disharmonie gegeben, welche das religiöse Gefühl wahrscheinlich nicht befriedigt und gepflegt, sondern irritirt haben würde.

Auf jeden Fall enthält unser Buch, obwohl nicht ausdrücklich die Religion berücksichtigend und pflegend, ein für die Religion nicht unwesentliches Stück aus der Geschichte des Reiches Gottes. Schon in der Einleit. zu Esra und Nehemia §. 1 ist daran erinnert worden, daß die in der Heidenwelt zurückgebliebene Diaspora keineswegs ein verworfenes Reis des Bundesvolkes war, daß sie vielmehr, wie besonders in der apostolisch-christlichen Zeit offenbar wurde, eine nicht unbedeutende Bestimmung für die schließliche Erfüllung der Mission Israels hatte, daß daher ihre Erhaltung leicht ebenso wichtig werden konnte, wie die Neugründung der Gemeinde in Judäa und Jerusalem. Unser Buch nun hat mit einer Erhaltung der Diaspora zu thun, die zwar eine durch die eigenthümlichen Verhältnisse der mitten in der Heidenwelt Lebenden bedingte, niedere Gestalt angenommen hatte, die aber, tiefer angesehen, immer noch das war, was sie als ein Theil der Geschichte des Reiches Gottes sein mußte, eine That Gottes des Herrn, durch welche er sich zu seinem Volke als dem seinigen bekannte und es zu sich als zu seinem Gott emporzog. Und dabei bezeugt es nicht allein die Wahrheit, daß es eine gerechte Weltregierung gibt, daß der, welcher andern eine Grube gräbt, selbst hineinstürzt, daß namentlich die Feinde des erwählten Volkes über ihre Feindschaft zu Grunde gehen, sondern es lehrt auch, richtig verstanden, die so überaus einfache und doch so überaus schwierige Pflicht, Gottes Ehre über Menschen Ehre und Gottes Sache über das eigene Interesse zu setzen, — oder vielmehr es ermuthigt dazu, dieselbe auszuüben. Denn indem es den Konflikt darstellt, in welchen infolge dieser Pflicht der gottesfürchtige Mann, in welchen ebenso auch die ganze Gemeinde (oder Kirche) gerathen kann, wenn der Staat nicht mehr nach göttlichen Gesetzen geleitet wird, also nicht mehr theokratisch oder christlich, sondern rein menschlich-heidnisch ist, weist es auch auf den Sieg hin, dessen sich das Volk Gottes im Falle der Treue in irgend einer Weise immer von neuem zu erfreuen haben wird. Stellen wir es mit diesem wichtigen Inhalt den beiden andern, das nachexilische Judenthum betreffenden Büchern, den Büchern Esra und Nehemia an die Seite, so bezeugt es nicht blos wie diese, daß die Gemeinde Gottes auch ohne politische Selbständigkeit, rein als Religionsgemeinde, zu existiren und ihrer schließlichen Bestimmung entgegenzureifen vermochte, sondern es zeigt auch, daß sie sich sogar in der Vereinzelung und Zerstreuung behaupten konnte, eine Wahrheit, die so bestimmt noch nie ausgesprochen war, die nun aber in allen folgenden Zeitläuften für die meisten Israeliten die Grundlage ihres Daseins bildete. Daher denn auch die besondere Werthschätzung, die ihm das spätere Judenthum vor anderen Büchern hat zutheil werden lassen, nicht blos einen pathologisch unreinen Grund hat, nämlich nicht blos auf der durch die Gewaltthätigkeiten der übrigen Völker aufgestachelten Leidenschaftlichkeit beruht, sondern auch in einer wahrhaft religiösen Weise gerechtfertigt werden kann. Sofern es den Sieg des göttlichen Gesetzes über die Welt und die Unverbrüchlichkeit desselben in der hervorgehobenen neuen Weise feiert und dadurch zu einer fortan nicht mehr zu entbehrenden Stütze für die Thora wird, rechtfertigt sich sogar jene auffällige Art, wie es Maimonides mit der letzteren zusammengestellt hat. Und sofern es lehrt, daß Gottes Ehre über Menschen Ehre geht, daß demnach denen, welche die Menschen nicht ehren, wenn sie dadurch der Ehre Gottes Abbruch thun, Gottes Lohn nicht fehlt, kann, ja muß Esther auch für uns noch ein Stern sein, der uns anleitet, treu und muthig zu kämpfen, wenn der Staat seine Omnipotenz immer mehr geltend machen und zuletzt allzu absolut auch ins religiöse Gebiet eingreifen sollte.

Wenn übrigens der kanonische Werth der alttestamentlichen Bücher zum guten Theil davon abhängt, daß sie über ihre nationalen Ziele hinaus eine allgemeinere Beziehung haben, vermöge deren sie irgendwie in das universalistische Neue Testament einmünden, so darf man nicht übersehen, daß die nationale Richtung unsers Verfassers noch keineswegs zu jenem Partikularismus oder Gegensatz gediehen ist, in welchem die Juden das, was ihnen im Grunde zur Mittheilung an alle anderen anvertraut war, den anderen mißgönnten, in Beziehung auf das Wohl und Heil derselben wenigstens gleichgültig wurden, sie nur auszunutzen suchten und schädigten, — daß er noch nicht einmal eine Engherzigkeit verräth, wie sie sich z. B. schon im Buch Judith findet, wo Nebukadnezar ganz anders herabgesetzt wird, als hier Ahasveros, die Juden dagegen viel entschiedener ideal erscheinen. Er hebt in Kap. 8, 17 hervor, daß viele von den Leuten des Landes sich — wenn auch nur aus Furcht — zum

Judenthum bekehrten und deutet dadurch an, daß die göttlichen Gerichte über die Welt neben der negativen Seite, die er seinem ganzen Objekte gemäß allerdings vorzüglich hervorheben muß, doch auch eine sehr positive haben, welche in der Aufnahme der empfänglichen Heiden besteht. Er erkennt in dem heidnischen Weltherrscher die Fähigkeit an, das Judenthum und seine Vertreter einigermaßen zu würdigen. Er deutet auch in der Mehrzahl der Heiden eine Rechtschaffenheit an, vermöge deren sie sich nicht des ungerechten Vernichtungsdekretes gegen die Juden, sondern im Gegentheil des zweiten, denselben günstigen Ediktes freuten. Es scheint, daß ihm bestimmt genug die Wahrheit vorschwebt, daß sie alle wie die Bestimmung, so auch die Fähigkeit haben, zur Erkenntniß des wahren Gottes dereinst hinanzukommen und daß er seinerseits ihnen die Thür dazu gern offen hält.

§. 4. Abfassung, Entstehungszeit und Integrität.

Die Frage nach dem Verfasser durfte bis hierher verschoben werden, weil die Antwort darauf am allerunsichersten ist und weil sie keinenfalls in der Weise ertheilt werden kann, daß sich daraus etwas in Betreff des historischen Charakters oder der kanonischen Dignität des Buches entnehmen ließe. Aus Kap. 9, 20: „Mordochai schrieb diese Begebenheiten auf und schickte Schreiben an die Juden", aus V. 23: „die Juden nahmen an, was — — Mordochai ihnen geschrieben hatte", und aus V. 26: „wegen aller Worte dieses Briefes"; ist nicht zu schließen, daß unser Buch von Mordochai selbst geschrieben sein will, geschweige, daß es wirklich von ihm geschrieben ist, sondern höchstens nur, daß der Verfasser eine sich von Mordochai selbst herleitende Purimschrift gekannt und wahrscheinlich auch benutzt hat. Im übrigen Buche aber fehlt es in Betreff der Person des Verfassers erst recht an jedem Winke. Selbst in Betreff der Gegend desselben bleiben wir im Ungewissen. Indeß dürfte die immerhin ungewöhnliche Bekanntschaft mit den persischen Verhältnissen, die besonders gegen die Unwissenheit der späteren apokryphischen Bücher vortheilhaft auffällt, und besonders auch der Mangel an jeder Berücksichtigung Judäa's und Jerusalems wenigstens dies sehr wahrscheinlich machen, daß der Verfasser nicht der Muttergemeinde in Palästina, sondern der Diaspora in Asien angehörte. Nach Talmud Bababathra f. 15, c. 1 gehörte Esther zu den Büchern (Ezech., die 12 kl. Propheten, Daniel u. Esther), welche die Männer der großen Synagoge geschrieben haben. Es ist aber selbstverständlich, daß diese Tradition nicht sowohl auf die Abfassung, als vielmehr auf die Autorisirung oder schließliche Redaktion geht. In demselben Sinn sagt sie von Hiskia und seinem Kollegium aus, daß sie Jesaja, Proverbien, Canticum und den Prediger Salomo geschrieben haben.

Was die Entstehungszeit betrifft, so stellt Zunz (Ztschr. d. D. M. G. 1873, S. 687) unter andern Resultaten, welche sich aus dem von ihm Beigebrachten ergeben sollen, auch dies hin, daß es in unserm Buch nicht blos persische und späthebräische, sondern auch Mischna-Ausdrücke gibt. Er nimmt an, daß die Abfassung desselben in die nachmakkabäische Periode gehört, wo die Kunde von den Verfolgungen in Palästina auch in die östlichen Länder gedrungen war. Wirklich beigebracht hat er aber nur einige Ausdrücke, die blos „an den Sprachgebrauch der Mischna erinnern", nämlich עָבַר מִצְוַת mit und ohne im Sinn von „übertreten", aus Kap. 3, 3; 9, 27. 28, עָשָׂה רוֹם טוֹב aus Kap. 9, 19 und דָּמָה רָאשׁ aus Kap. 9, 26, — Ausdrücke, die ebensogut schon der vormakkabäischen Zeit angehören können, wie sie der nachmakk. eigen sind. Sicher ist nur dies, daß unser Buch zu den jüngsten im Kanon gehört. Sprachlich steht es dem Prediger Sal. am nächsten, dann dem Esra-, Neh.- und Danielbuche; drei spätere Nomina (ברזת, זמן, בקשה) hat es mit dem Pred. Sal., aber zugleich auch mit Esra, Neh. u. 1 Chron. gemein, שלט mit dem Pred. S., aber auch mit Neh. u. dem 119. Ps., fünf Ausdrücke (אֲלַף, יכבן, יתר ממני, זע, כשר) nur mit dem Pred. — Die Darstellungsweise im ganzen, sofern sie von der alten, heiligen Geschichtschreibung abweicht und sich der neuern im 1. Makk.-Buch annähert, sich namentlich aber einer kunstvollen und spannenden Entwicklung befleißigt, ferner auch die Art, wie der Verfasser das Judenthum im Verhältniß zum Heidenthum, wie er namentlich aber auch das religiöse Element behandelt oder vielmehr nicht behandelt, wie er sich namentlich zu Gott und dem göttlichen Walten verhält, — das alles dürfte hinreichend beweisen, daß er bereits eine Entwicklung hinter sich hatte, wie sie in Esra's und Nehemia's Zeit noch nicht eingetreten war, wie sie sich da nur noch erst anbahnte. Wahrscheinlich also war, als er schrieb, bereits die griechische Zeit nahe oder sogar schon angebrochen. Damit stimmt es, daß von Xerxes als von einem schon der Geschichte angehörigen Könige der früheren Zeit geredet wird. Indeß darf man nicht allzutief hinabgehen; man würde dann mit der Unterschrift der griechischen Handschriften und dem dadurch bezeugten Alter der griechischen Uebersetzung des Buches in Konflikt gerathen. Diese Unterschrift, die immerhin erst später beigesetzt sein mag, die aber doch das Gegräge einer auf mehr als Erfindung oder Vermuthung beruhenden Notiz

hat, besagt, daß ein gewisser Dositheus eine von Lysimachus in Jerusalem angefertigte Uebersetzung der vorliegenden Purim-Epistel (d. i. unseres Esther-Buches und zwar wahrscheinlich ohne die apokryphischen Zusätze) im vierten Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra nach Egypten gebracht hat, und meint mit dem Ptolemäus von den vier Fürsten dieses Namens, welche alle eine Kleopatra zur Gemahlin hatten (204—81 v. Chr.), wahrscheinlich den Pt. Philametor, unter dessen judenfreundlicher Regierung (181—145 v. Chr.) die Purimfeier und demnach auch unser Purimbuch am ehesten in Egypten Eingang finden konnte, vergl. Fritzsche, Exeg. Handbuch zu den Apokr. I, S. 72 f. Sie bezeugt also, daß es in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts sogar schon eine Uebersetzung von Esther gegeben hat. Wollte man aus 1 Makk. 7, 49, nämlich aus der Nichterwähnung des Purimfestes bei Gelegenheit der Einsetzung der Nikanorfeier am Tage vorher, schließen, daß Purimfest und Purimbuch in Palästina nicht viel früher als in Egypten allgemeinere Anerkennung gefunden haben, daß sie hier zur Zeit der Makkabäer noch nicht bekannt gewesen seien, so stände dem nicht grade etwas Sonderliches im Wege. Nur würde daraus nichts in Betreff der Entstehungszeit des Buches selbst zu folgern sein. Die Juden in Palästina waren von dem ganzen, im Buch Esther erzählten Hergange, von der anderswo den Juden drohenden Gefahr und von der Niederlage, die sie den Heiden dort beibrachten, wenig oder gar nicht berührt worden. In ihrer Mitte wohnten keine heidnischen Feinde, die sich gegen sie hätten erheben, die durch sie hätten fallen können; die Nachbarvölker aber hätten ihre Feindseligkeit nur vermittelst einer Invasion bethätigen können, welche von einem gewöhnlichen Kriege nicht verschieden gewesen wäre (vergl. Herzfeld, Gesch. Isr's. II, 1, S. 8). Zu der Feier des Purimfestes war also zunächst für sie keine Veranlassung gewesen. Immerhin aber wäre jener Schluß als ein bloßes argumentum e silentio sehr bedenklich. Es könnte doch auch sein, daß der Nikanortag — und das, was wir über ihn wissen (vgl. §. 2), spricht eigentlich sehr dafür, — ähnlich wie unsere neueren Schlacht- und Siegestage, obwohl man ihn jährlich als Festtag hatte begehen wollen, nur ein paarmal gefeiert und dann allmählich, wenigstens von den meisten, wieder vergessen worden wäre, so daß der Verfasser von 1 Makk. gar keine wirkliche Veranlassung gehabt hätte, ihn zu dem auf die Tage nach ihm fallenden Purimfeste in Beziehung zu setzen.

Kommen wir zuletzt noch auf die Frage nach der **Integrität**, und halten wir uns dabei zunächst einfach an den Grundtext selbst, so bildet, wie wir gesehen haben, in Kap. 1—9, 19 und in Kap. 10 alles ein schön geordnetes und gut fortschreitendes Ganze, an dem sich jedes einzelne Stück als ein integrirendes, nicht wohl entbehrliches Glied gibt, aber auch nichts Wesentliches vermißt wird. Anders dürfte es sich aber im zweiten Theil von Kap. 9 verhalten; wenn auch noch nicht von V. 17 ab, wie J. D. Michaelis behauptete, so doch, wie auch Bertheau geltend macht, in V. 20—32, wo von Mordochai's an die Juden gerichtetem Schreiben die Rede ist und der Inhalt desselben angedeutet wird. Schon die Ausdrucksweise dieses Abschnittes sticht von der des übrigen Buches unverkennbar ab. קִיֵּם, das hier im Sinne von „als Satzung aufrichten" oder „geltend machen" zu verschiedenen Malen vorkommt, in V. 21. 27. 29. 31 u. 32 (sonst nur noch Ruth 4, 7; Ez. 13, 6; Ps. 119, 28. 106), der Sing. unmittelbar vor dem Plur. des Subjekts, wie er sich in V. 23 findet (וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים), das Fem.-Suff. im neutrischen Sinn, wie es in V. 25 vorkommt (וּבְבֹאָהּ), ferner die Redeweise צַם־הַסֵּפֶר (in V. 25), וּמֶה־רָאוּ (in V. 26) u. s. w., alles dies ist dem übrigen Buche fremd. — Dazu kommt aber auch Sachliches. Der kurze Bericht, der in V. 24 bis 26 über die Veranlassung und Bedeutung des Purimfestes eingeschaltet ist, lautet etwas anders, als man nach der ganzen bisherigen Geschichte erwarten sollte. Besonders fällt es auf, daß Esthers Zwischeneintreten mit keiner Silbe erwähnt wird, daß es vielmehr nach V. 25 („und da es vor den König kam, befahl er mittelst eines Ausschreibens") so aussieht, als wenn der König, mit Hamans Vorhaben, wenigstens mit dem eigentlichen Sinn desselben zuvor unbekannt, darüber nur Genaueres habe zu hören brauchen und dann sofort gegen Haman eingeschritten wäre. Man sollte meinen, der Verfasser würde die Hauptthatsachen, auf die es ankam, wenn anders er sie hier unmittelbar selbst resumirt hätte, etwas anders gefaßt haben. Dies Resumé scheint auf einer Darstellung zu ruhen, in welcher manches von dem, was in unserem Buch wichtig und wesentlich erscheint, als weniger wichtig behandelt oder gradezu übergangen war. Nur wird man nicht mit Bertheau behaupten dürfen, daß die hier zu Grunde liegende Darstellung mit unserm Buch gradezu in Widerspruch gestanden hatte. Sie kann immerhin so gehalten gewesen sein, daß das, was unser Buch allerdings stärker als sie zur Geltung gebracht hat, allenfalls auch in ihr bestimmter hätte hervortreten können. Jedenfalls ist das Resumé in V. 24—26 zu kurz ausgefallen, als daß sich das Gegentheil sicher daraus erweisen ließe. Auch zwischen V. 15—19 einerseits, wonach der eine Theil der Juden noch in des Verfassers Zeit den 14., ein anderer Theil den 15. Adar feierte, und

V. 20 ff. andrerseits, wo schon Mordochai durch sein Schreiben die Feier beider Tage einführt, dürfte Bertheau einen Widerspruch mit Unrecht annehmen, vgl. zu Kap. 9, 19. — Um der Eigenthümlichkeiten willen, die dem Abschnitt V. 20—32 eigen sind, empfiehlt es sich anzunehmen, daß sich in ihm stärker als sonstwo eine zu Grunde liegende Quelle verräth. Nur hat man bei dem Mangel an eigentlichen Widersprüchen kein Recht, zu behaupten, daß ihn der Verfasser nicht schon selber in sein Buch aufgenommen haben könne. — Nach V. 20 hat es ein sich von Mordochai herleitendes Purimbuch gegeben, wahrscheinlich ist dasselbe auch in V. 32 mit der Schrift, worin Esthers Anordnung aufgeschrieben wurde, gemeint; — aus ihr wird der Verfasser unsern Abschnitt V. 20—32 selbst geschöpft haben.

Außer dem Grundtext selbst sind nun aber auch noch die alten Versionen zu berücksichtigen. In der Alex. hat unser Buch verschiedene Zusätze, welche Luther zwar als „apokryphische Stücke in Esther" ausgesondert hat, welche aber in der griech. Bibel in die übrige Darstellung in einer Weise verwebt sind, daß man sie für integrirende Bestandtheile halten könnte; in Kap. 1 von vornherein einen Traum Mordochai's, durch den sich das Wichtigste der folgenden Geschichte im voraus andeutet, in Kap. 3 das Edikt des Ahasveros, welches die Ausrottung der Juden anordnet, in Kap. 4 ein Gebet, welches Mordochai, und ein anderes, welches auch Esther in ihrer Bedrängniß aussprechen, in Kap. 5 eine ausführliche Schilderung der Erscheinung Esthers vor Ahasveros, in Kap. 8, 13 das neue, von Mordochai ausgehende Edikt zu Gunsten der Juden, und zum Schlusse des Ganzen endlich eine Deutung des in Kap. 1 vorangeschickten Traumes. Es fragt sich, was von diesen Erweiterungen zu halten ist. Die Annahme Bellarmins (de verbo Dei I, cap. 7, §. 10) und de Rossi's (specimen variarum lectionum s. textus et chaldaica Esteris additamenta, Romae 1782), welche im wesentlichen auch Scholz (Einl. II, S. 538 ff.) vertreten hat, daß es von Anfang an zwei Estherbücher gegeben habe, ein längeres, aus welchem die Zusätze in der griechischen Version herrühren, und ein kürzeres, welches etwa nur ein Auszug aus dem ersteren gewesen sei, welches sich aber als unser hebräisches erhalten habe, billigt heutzutage wohl niemand mehr. Ebenso haltlos aber ist es, wenn Jos. Langen die betreffenden Stücke aus Mordochai's „Memoiren" (vgl. Kap. 9, 29 ff.) und aus den Annalen der persischen Könige (vgl. Kap. 2, 23 u. 6, 1) herleitet (vgl. Langen, Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862). Diese Hypothesen sind nur zur Vertheidigung der vom Tridentiner Konzil ausgesprochenen Kanonizität der Zusätze aufgebracht worden. Ein zweites, ausführlicheres Estherbuch, dessen Erweiterungen man beifällig angenommen, welches man aber dennoch nicht selber der Aufbewahrung für werth gehalten habe, ist, wie auch Langen seinerseits anerkannt hat, nichts weiter als eine willkürliche und höchst unwahrscheinliche Fiktion. Gegen jene Zusätze selber aber, die nach Langen urkundlichen Werth haben würden, ist Folgendes zu erinnern: 1) Der Traum Mordochai's steht mit der übrigen Geschichte so wenig in Zusammenhang, daß er sich schon dadurch als ein müßiges Beiwerk zu erkennen gibt. Damit er nicht allzu abgerissen erschiene, hat sein Verfasser mit ihm, und zwar, wie es scheint, auch zeitlich, die Entdeckung der Verschwörung der beiden Hofbeamten, als wenn sie den ersten und hauptsächlichsten Ausgangspunkt der übrigen Geschichte, besonders der Feindschaft Hamans gegen Mordochai gebildet hätte, verbunden; er hat sich dadurch aber nur in Widersprüche mit dem eigentlichen Buch verwickelt, wie denn Abweichungen von letzterem auch sonst in den Zusätzen wahrzunehmen sind. Mordochai soll seinen Traum schon im zweiten Regierungsjahr des Artaxerxes (Achaschverosch) gehabt, die Verschwörung also, scheint es, auch schon damals entdeckt haben; aber nach Kap. 2, 21 ff. verschworen sich die Hofbeamten erst nach Esthers Erhebung, frühestens also im siebenten Regierungsjahr des Königs. Mordochai soll damals schon Geschenke empfangen haben, so daß Hamans Eifersucht gegen ihn umsomehr Veranlassung hatte; aber nach Kap. 6, 3 war er unbelohnt geblieben. Das Bedenklichste aber ist, daß der Inhalt unseres Buchs durch jene Motivirung der Feindschaft Hamans gegen Mordochai grade in der wesentlichsten Beziehung alterirt und abgeschwächt, daß der Kampf des Heiden gegen das Judenthum als solches in einen gewöhnlichen Kampf zweier Nebenbuhler gegeneinander verwandelt wird. — 2) Die Zusätze stechen durch den ganzen Geist und Ton, in welchem sie geschrieben sind, vom eigentlichen Estherbuch so sehr ab, daß man ihren Ursprung in einem ganz andern Boden suchen muß. Das religiöse Element, das in dem eigentlichen Estherbuch so wenig ausdrücklich hervortritt, macht sich in ihnen so stark, ja übertrieben geltend, daß man ihnen fast eine gewisse Frömmelei zum Vorwurf machen kann. — 3) Schon die Diktion macht es wahrscheinlich, daß die betreffenden Stücke von vornherein griechisch geschrieben sind; erst recht aber beweist dafür der Umstand, daß sie sowohl sonst als auch besonders da, wo die Zusammenkunft Esthers mit dem König erzählt wird, einen gräzisirenden, speziell einen alexandrinisch-romanhaften, nach Ewald sehr stark an das zweite Makkabäerbuch erinnernden Charakter haben, — und ebenso die

Thatsache, die sogleich dargethan werden wird, daß sie lange Zeit nur von den griechisch redenden Juden, nicht von den andern, namentlich nicht von den Verfassern der Targumim anerkannt sind. Mit dem griechisch-alexandrinischen Ursprung stimmt es, daß ihr Verfasser an einigen Stellen den Haman statt als Agagiten als *Μακεδών* bezeichnet, ohne Zweifel um ihn dadurch in einer für seine Umgebung und Zeit verständlicheren Weise als Feind des jüdischen Volks kenntlich zu machen (nach dem noch zu erwähnenden, seltneren Texte schon am Ende des ersten Zusatzes, dann in dem nach Kap. 8, 13 eingefügten Edikte und zuletzt noch in Kap. 9, 24, wo seine Hand ebenfalls zu erkennen sein dürfte). Wir haben es demnach zweifelsohne nur mit Ausschmückungen zu thun, welche man sich auf Grund irgend welcher Tradition oder auch mittelst frei dichtender Phantasie hie und da anzubringen erlaubt hat. Der Trost, den unser Buch gab, war bald zu erwünscht, als daß es nicht schnell ein beliebtes Volksbuch hätte werden sollen. Vermissen ließ es nur insofern etwas, als das religiöse Element in ihm so wenig ausdrücklich hervortrat. Man stand aber, wie sich auch sonst bemerken läßt, den später verfaßten Büchern noch nicht so rein rezeptiv gegenüber, wie den alten, heiligen Schriften, die schon längst eine abgeschlossene Form erhalten hatten; man sah durch die Anlage der Erzählung, durch die Situationen, die darin vorkamen, durch die Erwähnung von Edikten, die erlassen wurden, gewissermaßen schon die Stellen angezeigt, wo man, was man vermißte, ergänzend nachtragen konnte; man fühlte sich auch schon durch den ganzen anziehenden Charakter der Darstellung gewissermaßen aufgefordert, den Stoff hin und wieder noch weiter auszuspinnen. Wie hätte man unter diesen Umständen die ergänzende oder weiter ausführende Hand zurückhalten sollen? Daß die Zusätze in dieser Weise entstanden seien, urtheilte schon Hieronymus, indem er am Anfange seiner praef. in Esth. sagte: Quem librum editio vulgata laciniosis hinc inde verborum sinibus trahit, addens ea quae ex tempore dici poterant et audiri: sicut solitum est scholaribus disciplinis sumpto themate excogitare, quibus verbis uti potuit qui injuriam passus est vel qui injuriam fecit.

Die hier vorausgesetzte, frei fortarbeitende Thätigkeit der Sage oder Dichtung können wir grade in Beziehung auf die Esther-Geschichte auch sonst noch hinreichend beobachten. Schon in einem jüngern Text der Alex. Version (in Cod. 19. 93 und 1086, herausgegeben zuerst von Jac. Usser im Syntagma de Graeca LXX interpretum versione, Lond. 1655, dann von Fritzsche in *ΕΣΘΗΡ*, duplicem libri textum ed. Turici 1848) tritt uns eine besondere Bearbeitung entgegen, die freilich nur eine Umarbeitung des ersten Textes ist, welche Unverständliches und Mißfälliges änderte, was zu breit war, zusammenzog, Widersprüche beseitigte, die anderes aber auch durch Zusätze erweiterte (vgl. Fritzsche, Exeg. Handbuch zu den Apokr. S. 70 f.). Josephus seinerseits schließt sich zwar sonst durchweg an die Alex. Version an, dem älteren Text derselben folgend; während er aber Mordochai's Traum und seine Deutung wegläßt, verräth er eine ergänzende Tradition dadurch, daß er erwähnt, ein jüdischer Sklave Barnabazos habe dem Mordochai die Verschwörung der Thürhüter in Kap. 2 angezeigt. Selbst die alte lateinische, vorhieronymianische Uebersetzung erlaubt sich hie und da noch freie Ausmalungen, vgl. Fritzsche a. a. O. S. 74 f.

Die chaldäischen Paraphrasen oder Targume zu unserm Buche sind für unsere Frage schon deshalb wichtig, weil sie einerseits die griechischen Zusätze nicht in sich aufgenommen haben. Wäre letzteren ursprünglich irgendwie Echtheit und Glaubwürdigkeit gesichert gewesen, so würden sie sich anders verhalten haben. Es würde sich dann eine Tradition gebildet haben, die sich auch in ihnen, trotzdem daß sie wahrscheinlich erst in der nachtalmudischen Zeit entstanden sind, geltend gemacht hätte. Zudem aber kommt in Betracht, daß andrerseits wenigstens einige von ihnen doch auch wieder allerlei andere Ausmalungen haben. Zu letzteren gehört noch nicht das Targum zu Esther in der Antwerpener Polyglotte, welches nichts als eine genaue Uebersetzung des hebr. Buchs enthält, wohl aber das sogenannte erste Esther-Targum, das man in der Londoner Polyglotte findet (vgl. Targum prius et posterius in Estheram, nunc primum in ling. Lat. transl. stud. et op. Franc. Taileri, Lond. 1665. 4. Andere Ausg. s. bei Wolf, Bibl. hebr. II, p. 1171 ff.). Dies schließt sich zwar durchweg den einzelnen Versen des hebr. Buchs an, so daß es schon deshalb keine Stelle für den Traum Mordochai's hat; es bezeichnet aber, um unserem Buche eine weitere und höhere Beziehung zu geben, den Ahasveros sogleich in Kap. 1, 1 als den, unter welchem der Tempelbau liegen blieb, und faßt dann den Haman als den, der daran Schuld hatte. Es weiß, daß sich die beiden Hofbeamten in Kap. 2, 21 deshalb gegen den König verschworen, weil sie den Mordochai in dem Sanhedrin, welches Esther im Thore des Königs errichtet hatte, sitzen sahen und sich durch ihn verdrängt glaubten, — בְּיוֹמָיָא הָאִנּוּן מָרְדְּכַי יָתִיב — בְּסַנְהֶדְרִין דְּהַתְקִינַת לָהּ אֶסְתֵּר בְּתָרַע מַלְכָּא. Es weiß ebenso, daß Haman, dessen Erhebung Gott zu Anfang von Kap. 3 in poetisch schöner Weise ausdrücklich erst vor seiner persönlich auftretenden

Gerechtigkeit rechtfertigt, dem Mordochai vor allem deshalb grollt, weil er gewünscht hatte, daß statt Esthers seine eigene Tochter zur Königin erhoben werden möchte. Indem es die Gebete, die die griech. Bibel dem Mordochai und der Esther in den Mund legt, nicht kennt oder ignorirt, verlangt doch Esther in Kap. 4, 16, daß man für sie nicht blos fasten, sondern auch beten solle und zwar Tag und Nacht; — auch legt es dann der Esther in Kap. 5 in ganz selbständiger Weise ein Gebet in den Mund, in welchem sie nicht, wie in der griech. Bibel, voran und zumeist ihr Volk, sondern sich selbst ins Auge faßt: „Herr der Welt, übergib mich nicht in die Hand dieses Unbeschnittenen und thue nicht den Wunsch des gottlosen Haman an mir!“ u. s. w. — Das sogenannte zweite Targum, das sich homilienartig und rhetorisch hin und wieder, besonders sogleich in Kap. 1, 1, weite Abschweifungen erlaubt, im übrigen aber einfacher und kürzer gehalten ist als das erste, weiß von Mordochai's Traum ebensowenig etwas wie dies[1]); dafür aber legt Mordochai in Kap. 3, 3, um zu zeigen, daß Gott allein anbetungswürdig ist, die Niedrigkeit des Menschen und die Erhabenheit Gottes dar, und Haman exponirt in Kap. 3, 8 in weitläufiger Weise die eigenthümlichen Sitten und Ordnungen der Juden. Ein Edikt, welches Ahasveros zum Verderben der Juden ausgehen läßt, wird hier allerdings, wenn auch erst nachträglich in Kap. 4, 1, mitgetheilt; es ist aber ebenso eigenthümlich wie das in Kap. 5, 1 angeführte Gebet Esthers. — Erst das dem Josipon den Gorion zugeschriebene Buch hat in Kap. 2, 1—3 den Traum und das Gebet Mordochai's und ebenso das Gebet Esthers, auch das Erscheinen der letzteren vor dem Könige ziemlich getreu aus der griechischen Bibel herübergenommen und die Vermittlung gebildet, durch welche diese Stücke nun an die hebräisch redenden oder schreibenden Juden, in die Midraschim u. s. w. kamen. Aus dem Werke des Josipon wörlich entlehnt finden sich der Traum und die Gebete im ältesten Midrasch Esther (Wolf, Bibl. hebr. II, p. 1332 und Zunz, a. a. O. S. 264). Aber auch der chaldäische Abschnitt, der mit der Ueberschrift „Gebet des Mordochai; Gebet der Esther und Traum der ersteren“ in einigen nicht sehr alten Handschriften des Alten Testaments (vgl. Zunz S. 121) steht, ist weiter nichts als eine fast wörtliche Uebersetzung von Josipon 2, 1—3. Ganz mit Unrecht sah De Rossi in ihm einen Hauptbeweis für seine Meinung, daß es ursprünglich ein ausführlicheres Esthersbuch gegeben habe, indem er diese chaldäischen Stücke für die daraus geretteten Originalurkunden hielt.

[1]) Es beruht auf einem Irrthum oder auf ungenauer Ausdrucksweise, wenn Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 121) sagt: Den Traum und die Gebete des Mordochai und der Esther findet man, mehr oder weniger von dem griechischen Texte abweichend, in dem zweiten Targum des Buches Esther u. s. w.

§. 5. Literatur.

Von jüdischen Erklärern sind außer den Targumim, Midraschim und Rabboth, über welche Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden, bes. S. 35. 61 und 170 ff.) zu vergl., Kommentare veröffentlicht worden, welche theils die Hagiographen insgesammt (vgl. die Literatur zu Esra und Nehemia), theils die fünf Megilloth (Hohel., Ruth, Threni, Pred. S. und Esther) umfassen. Zu den letzteren gehört ביאור (elucidatio) על חמש מגילות von Abdias Sphorni, einem italienischen Arzte, gedr. zu Venedig in Qu., ferner פירוש oder Erklärung der fünf Megillot von Elisa Galiko, einem Synagogenvorsteher in Safeth, erschienen zu Veneb. 1587 in Qu., dann kurze Erläuterungen von Joseph Titatzack oder Taitzack, einem Spanier, der zugleich Daniel mitbehandelt hat (Venedig. in Qu. 1608), von Is. Aramah, einem Spanier, der den Pentateuch und die Megilloth zugleich kommentirte (Veneb. 1573), von Mose Almoschninus (Veneb. 1597 in Qu.), von R. Abraham in Heilbronn (unter dem Titel אהבת ציון, amor Sionis, Lublin 1639) u. a. Speziell zu Esther sind zu nennen der Kommentar von R. Isaack Leon, einem Spanier (Veneb. 1565 in Qu., s. Bartoloccius in bibl. magna Rabb.), der von R. Salomon ben Jemach (תפארת ישראל), der von R. Abraham ben R. Isaack Zahalon (Zabulon), eine buchstäbliche, allegorische und moralische Erklärung (רשע אלהים, Veneb. 1595 in Qu.), von R. Samuel ben R. Juda Valerius (יד המלך, Veneb. 1585 in Qu., von R. Salomo Levi Alcabaz, R. Leo u. a. (bei Carpzow, introductio I, S. 375).

Von den christlichen Theologen haben sich immer nur wenige mit dem Esthersbuch beschäftigt. Von den Kirchenvätern ist gar keine Erklärung oder Behandlung desselben vorhanden. Von römisch katholischer Seite sind zu nennen: Dionys. Carthusiani enarrationes in libr. Hester etc. Coloniae 1534 in fol., von Joh. Ferus eine deutsche Erklärung Esthers, Mainz 1567, Franc. Feuardentii comm. Colon. 1595, Serarii comm. in Tobiam, Judith, Esther et Maccabaeos, Mainz 1610, Oliverii Bonartii comm. literalis et moralis, Colon. 1647 und Didaci Celadae comm. cum duplice tractatu de convivio Ahasveri mystico i. e. de Eucharistia et de Esthere figurata, i. e. beata Virgine, Lugduni 1648 in fol. Der Komment. von Feuardentius, der in einem fließenden Latein, allerdings

fast zu rhetorisch geschrieben ist, überragt die übrigen hier genannten, welche namentlich an einer unleidlichen, geschmacklosen, allegorischen Identifizirung der Esther und der beata coelestis regina kranken, durch eine nüchterne, gesunde, sehr praktisch gehaltene Exegese, die auf einer großen Belesenheit ruht, um ein Bedeutendes. Trotzdem, daß er gelegentlich auch die Lutheraner zu den auszurottenden Hamaniten zählt, hat sich Feuardentius unverkennbar schon vor allem an der evangelischen Exegese gebildet, wie er denn Brenz oft wörtlich ausschreibt.

Auf evangelischer Seite behandelte Brenz in seinen operr. II auch das Buch Esther; ebenso Vict. Strigel: libri Esdrae, Nehemiae, Estheret Ruth, ad Ebraicam veritatem recogniti et argumentis atque scholiis illustrati, Lips. 1571; Conr. Pellican in seinen comment. bibl. Tiguri 1583 in fol.; Lud. Lavater in seinen homiliae, Tiguri 1586 in fol.; Rud. Walther (Gualtherus) in homiliarum sylva, Tiguri 1587 in oct.; Franz. Burmann, dessen Kommentare deutsch in Frankfurt 1695 erschienen; Balth. Kerner in der „Ehren-Krone der demüthigen Esther", Ulm 1666; Gottfried Meisner in der „niedrigen, aber nachmals erhöhten Esther, mit biblisch-historischem Schmuck angethan", Hamburg 1687; Corn. Adamus in seinen observatt. theol. phil. Gron. 1710, in cap. II.

Aus neuerer Zeit sind als besondere Schriften, die nicht schon in der Literatur zu Esra und Nehemia miterwähnt sind, zu nennen etwa: Crusius, de usu libri Estherae ad praxin vitae christianae, Lips. 1773, — und Vos, oratio pro l. Estherae, Ultraj. 1775.

Im einzelnen ist besonders die Frage, wer unter dem Achaschveroschen unsers Buches zu verstehen ist, behandelt worden: so von Franc. Wokenius in einer commentatio in l. Estherae 1730, und von Aster in einer Diss. phil. de Estherae cum Ahasvero conjugio, Wittenberg 1730, die beide Astyages verstanden, obwohl schon Jos. Scaliger das Richtige geltend gemacht hatte, ebenso von Joh. Wanckel in einer Dissert. de Assuero Estherae marito, welche er speziell gegen Jos. Scaliger richtete.

Zur Einleitung kommen in Betracht: Schulze, de fide historica l. Estherae, in bibl. hagana V. VI, — Kelle, vindiciae Estherae, Frib. 1820, — Mich. Baumgarten, de fide libri Estherae comm. hist. crit., Hal. 1839, — J. A. Nickes, de Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Romae 1856; dann die Artikel Esther von Rödiger in Ersch und Gruber, von Baumgarten in Herzog's Real-Encykl., und von Reuß in Schenkel's Bibel-Lexikon.

Das Buch Esther.

Erster Theil.

Die Entstehung und Steigerung der Gefahr für die Juden.

Kap. 1—5.

Eingang.

Die Veranlassung der Geschichte. Ahasveros' Prunkgelage und Vasthi's Verstoßung (Kap. 1).

I. Ahasveros versammelt die Großen seines Reiches um sich und veranstaltet ein Gelage, bei welchem er seine Macht und Herrlichkeit zur Anschauung zu bringen sucht (V. 1—8).

Und es geschah in den Tagen des Ahasveros, desselben Ahasveros, der von Indien bis 1
Mohrenland herrschte über hundert und siebenundzwanzig Landschaften, *in jenen Tagen, da 2
der König Ahasveros auf seinem königlichen Throne in der Burg Susa saß, *im dritten Jahre 3
seiner Regierung, machte er ein Gelage allen seinen Fürsten und Knechten, da die Kriegsmacht von Persien und Medien, die Vornehmen und die Fürsten der Landschaften vor ihm

4 versammelt waren, *indem er sehen ließ den Reichthum seines herrlichen Königthums und die
Kostbarkeit seiner prächtigen Majestät viele Tage, nämlich hundertundachtzig Tage lang.
5 *Und da diese Tage vollendet waren, machte der König allem Volke, welches in der Burg
Susa vorgefunden wurde, vom Großen bis zum Kleinen ein Gelage sieben Tage lang im Ge-
6 höft des Gartens des königlichen Palastes. *Da gab es weiße, bunte und dunkelblaue Stoffe,
befestigt mit Schnüren von weißer Baumwolle und Purpur an silbernen Ringen und Mar-
morsäulen; Polster von Gold und Silber auf Pflaster von Malachit und Elfenbein und Perl-
7 mutter und Schildpatt, *und die Getränke reichte man in goldenen Gefäßen, und man hatte
Gefäße, die immer noch wieder anders als die anderen waren, und königlichen Wein in Menge,
8 dem Vermögen des Königs entsprechend. *Und das Trinken fand nach Gebühr statt, ohne daß
jemand gehindert hätte, denn also hatte der König allen seinen Hausvorstehern aufgetragen,
daß jeglicher nach Belieben thun möchte.

II. Die Königin Vasthi weigert sich, vor ihrem Gemahl zu erscheinen und erbittert ihn dadurch sehr (V. 9—12).

9 So machte auch Vasthi, die Königin, ein Weiber-Gelage im königlichen Hause, das des
10 Königs Ahasveros war. *Am siebenten Tage aber, als das Herz des Königs von Wein
fröhlich war, befahl er Mehuman, Biztha, Harbona, Bigtha und Abagtha, Zethar und
11 Karkas, den sieben Verschnittenen, die vor dem Könige Ahasveros dienten, *die Königin
Vasthi vor den König zu bringen in einer Königskrone, daß sie den Völkern und Fürsten ihre
12 Schöne zeige, denn sie war schön von Ansehen. *Die Königin Vasthi weigerte sich aber, auf
das Wort des Königs zu kommen, welches durch die Verschnittenen erging. Da ward der
König sehr zornig und sein Grimm entbrannte in ihm.

III. Dem Rathe seiner Weisen gemäß verstößt der König seine Gemahlin durch einen öffentlichen Erlaß (V. 13—22).

13 Und der König fragte die Weisen, die der Zeiten kundig waren, — denn so pflegten die
14 Sachen des Königs vor allen Gesetzes- und Rechtskundigen verhandelt zu werden; *die ihm
nächsten aber waren Karschena, Schethar, Admatha, Tharschisch, Meres, Marsena und
Memuchan, die sieben Fürsten der Perser und Meder, die die Person des Königs umgeben
15 und voran in der Regierung sitzen, — *wie dem Gesetz gemäß mit der Königin Vasthi zu
verfahren sei dafür, daß sie nicht gethan hätte das Wort des Königs Ahasveros, welches durch
16 die Verschnittenen ergangen war. *Da antwortete Memuchan vor dem Könige und den Fürsten:
nicht gegen den König allein hat die Königin Vasthi Unrecht gethan, sondern gegen alle
17 Fürsten und alle Völker in allen Landschaften des Königs Ahasveros. *Denn das Wort der
Königin wird zu allen Weibern auskommen, daß es ihre Eheherren in ihren Augen verächtlich
mache, indem sie erzählen: der König Ahasveros hat befohlen, die Königin Vasthi vor ihn
18 zu bringen, sie ist aber nicht gekommen, *und heute noch werden es erzählen die Fürstinnen
von Persien und Medien, welche das Wort der Königin hören, allen Fürsten des Königs,
19 und es wird ganz genug Verachtung und Zornerregung geben. *Wenn es dem Könige gut
scheint, so gehe ein königliches Wort von ihm aus, und es werde in den Gesetzen der Perser
und Meder schriftlich gemacht, so daß es nicht vergeht, daß Vasthi nicht mehr vor den König
Ahasveros kommen soll und daß der König ihre königliche Würde ihrer Genossin geben wird,
20 die besser als sie ist. *Und wenn der Befehl, welchen der König erläßt, kund werden wird
in seinem ganzen Königreich, — denn es ist groß, — so werden alle Weiber ihren Eheherren
21 Achtung zollen vom Großen bis zum Kleinen. *Und das Wort schien dem Könige und den
22 Fürsten gut, und der König that nach dem Worte Memuchans. *Und man schickte Schreiben
aus in alle Landschaften des Königs, in jegliche Landschaft ihrer Schreibweise gemäß und an
jegliches Volk seiner Sprache gemäß, damit jeder Mann Herr wäre in seinem Hause und
zwar nach der Sprache seines Volkes redend.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—8. Den Ausgangspunkt der Geschichte, bei welcher Ahasveros wider Erwarten gedemüthigt und zum Zorn gereizt wurde, bildete ein Prunkgelage, bei welchem er seine ganze Hoheit zeigen wollte. **V. 1. Und es geschah** u. s. w. Der Satz, der hier anhebt, folgt in der Hauptsache erst in

V. 3; es ist die Aussage, daß Ahasveros im dritten Jahre seiner Regierung ein Gelage machte. Das וְ zu Anfang hat nicht eine verbindende Bedeutung in der Weise wie Esr. 1, 1, sondern steht unbestimmter. Für den Hebräer versteht es sich von selbst, daß schon sonst vielerlei erzählt worden ist, wovon das Folgende eigentlich nur eine Fortsetzung bildet; so fährt er oft mit וְ fort, ohne grade an etwas Bestimmtes anzuknüpfen; וַיְהִי ist zu einer bedeutungslosen Anfangsformel geworden, vergl. Jona 1, 4; Ez. 1, 1; Jes. 53, 2 u. a. — **Achaschverosch**, nach den Keilinschriften (vgl. Lassen, Ztschr. zur Kunde des M.-L. VI, S. 123 ff.; Benfey, Die pers. Keilinschriften S. 63 ff.) Khsy-ârshâ, daher = Khyaxares (Dan. 9, 1), oder Khsay-ârshâ, daher = Xerxes (vgl. Esr. 4, 6), schon nach Herodot VI, 98 s. v. a. ἀρήϊος, und auch nach Spiegel, Eranische Alterthumskunde II, S. 377 etwa s. v. a. mächtiger Mann, ist hier nicht wie Dan. 9, 1, Khyaxares, der Vater des Astyages (nach Dan. 9, 1 auch der Vater Darius, des Meders), wie Ferrand (Réflexions sur la religion Chrétienne I, p. 159). Des Vignoles (Chronol. s. II, p. 274), und noch Nickes (de Estherae libro I, p. 43—59) wahrscheinlich machen wollten, indem sie sich besonders auf den Umstand beriefen, daß Mordochai nach Kap. 2, 5 f. der ersten Zeit des Exils angehört haben müsse, daß auch nirgends in unserm Buch auf eine bereits wieder erstandene Gemeinde in Jerusalem hingedeutet werde; — er ist aber auch nicht = Astyages, wie in den in §. 5 angeführten Abhandlungen behauptet wurde, und noch weniger = Artaxerxes, wie Josephus mit der Alex. Vers. annahm, sondern = Xerxes, wie schon Scaliger, de emend. temp. ed. Genev. p. 591 ff., dann auch Justi (in Eichhorn's Repert. XV, S. 3. 38), besonders Baumgarten (de fide l. Esth. p. 122—151) und m. Abh. über Cyrus den Großen (Stud. und Krit. 1853, S. 624 ff.) dargethan haben. (Die verschiedenen Ansichten über Ahasveros s. besonders bei Feuard. zu uns. V. u. Pfeiffer, Dubia vex. p. 481 ff.) Gegen Khyaxares sowohl als auch Astyages spricht es, daß Susa bereits Hauptstadt des Reiches ist, was es erst durch Cyrus wurde (vergl. Strabo l. XV), daß die Perser bereits das Hauptvolk sind, vgl. die häufige Zusammenstellung פָּרַס וּמָדַי, z. B. in Kap. 1, 3, daß sich bereits die Siebenzahl der Fürsten in der Umgebung des Königs (vergl. Kap. 1, 14) und so manche andere spezifisch persische Eigenthümlichkeit geltend gemacht hat, daß das Reich bereits von Indien bis nach Aethiopien reicht und sich auch über die Küsten und Inseln des Mittelmeers erstreckt (vergl. Kap. 1, 1 und 10, 1), wie erst seit Darius Hystaspis der Fall war, daß die Juden bereits durch alle Theile des Reichs zerstreut sind (vgl. Kap. 3, 7. 8) und namentlich auch schon in Susa sehr zahlreich wohnen, vergl. Kap. 9, 12 u. s. w. Speziell gegen Astyages kommt dann auch die Verschiedenheit des Namens in Betracht. Letztere spricht aber auch stark genug gegen Artaxerxes, der in der Bibel (in Esra und Neh.) stets Artachschaschta oder Artachschasta heißt. Für Xerxes dagegen beweist vor allem die Identität des Namens (vergl. zu Esr. 4, 6), dann der launische und tyrannische Charakter, den Ahasveros schon in Kap. 1, aber auch sonst noch zeigt, und daneben auch der an sich so auffällige Umstand, daß Vasthi schon im dritten Jahr des Ahasveros verstoßen, daß Esther dagegen erst im siebenten Jahr seiner Regierung erhoben wird, was sich bei Xerxes ganz gut daraus erklärt, daß er zwischen seinem dritten und siebenten Regierungsjahr den Krieg gegen Griechenland führte. — Der durch das zurückweisende הוּא (vgl. 1 Mos. 2, 11) eingefügte Zwischensatz: **er ist der Ahasveros, der von Indien bis nach Aethiopien herrschte** u. s. w., will Ahasveros bestimmter kenntlich machen, will aber auch die Größe seiner Herrschaft und Macht hervorheben; so erscheint ja die Gefahr, die hier für das Judenthum entstand, aber auch die Erhebung, die der Esther, dem Mordochai und durch sie den Juden überhaupt zutheil wurde, desto gewaltiger. הֹדּוּ steht für das ursprünglichere הִנְדּוּ, wie Hidhu in den altpersischen Keilinschriften für Hindhu (im Zend und Syrischen Hendu), ist also Indien, im Sanskrit Sindhu, was eigentlich der Fluß Indus, dann der Indusanwohner, dann das Indusland ist (vergl. Lassen, Indische Alterthumskunde I, S. 2), wie in den Veden Sapta Sindhavas eigentlich die sieben Ströme, für Indien steht, vgl. Röd. in Ges. thes. append. p. 83. Der O-laut in הֹדּוּ und die Betonung der ersten Silbe ist auffällig und wohl nur provinziell. Für die weite Ausdehnung des persischen Reiches unter Xerxes zeugt Herodot, bei welchem in VII, 9 Mardonius unter Xerxes neben den Saken und Assyrern auch die Inder und Aethiopen als unterworfen bezeichnet; vgl. auch VII, 97. 98 und VIII, 65. 69, wo die Aethiopen und Inder unter den tributären und kriegsdienstpflichtigen aufgezählt werden. Nach Arrian soll schon Cyrus seine Eroberungen bis nach Indien ausgedehnt und das Volk der Açvaka auf dem Südabhang des Hindukuh tributpflichtig gemacht haben; noch größere Theile des nordwestlichen Indiens hat dann Darius dem persischen Reiche einverleibt (vergl. Duncker, Gesch. des Alterthums, 3. Aufl. II, S. 468). — Der Zusatz: **einhundert und siebenundzwanzig Landschaften**, ist als ein lose angehängter Appositionssatz zu denken; s. v. a. welches Gebiet 127 Landschaften umfaßte; wäre er von הַמֹּלֵךְ abhängig, müßte er עַל vor sich haben. Nach Herod. III, 89 ff. theilte Darius Hyst. das Reich behufs der Steuererhebung in 20 ἀρχαί, die man σατραπεῖαι nannte. Dadurch war aber eine Eintheilung in kleinere Landschaften nicht ausgeschlossen; bei den vielen kleinen Stämmen und Völkern ergab sich letztere vielmehr von selber. So bildete z. B. im Gebiet der fünften Satrapie (vergl. Herod. III, 91) die kleine jüdäische Gemeinde eine besondere מְדִינָה, was eigentlich Gerichts- oder Amtsbezirk,

vgl. zu Esr. 2, 1. Unsere 127 Bezirke erinnern an die 120 Satrapen, welche nach Dan. 6, 2 Darius der Meder über sein Königreich einsetzte.

V. 2. **In jenen Tagen, als der König Xerxes — saß u. s. w.** Das Sitzen ist die den Richtern und Königen überhaupt, ganz besonders aber den Perserkönigen charakteristische Situation. Die Perserkönige sind stets als auf einem erhabenen Sessel thronend abgebildet; selbst auf den Reisen und in den Kriegen erscheinen sie so. Xerxes hat sogar den Schlachten sitzend beigewohnt, so der bei Thermopylä nach Herod. VII, 102 und der bei Salamis nach Plutarch, Themistokles Kap. 13, vgl. Baumgarten l. c. p. 85 ff. — **Welcher in der Burg Susa war:** er hatte in mehreren Städten seinen Thron; zu der betreffenden Zeit aber in der so vielfach ausgezeichneten Winter- und Frühlingsresidenz Susa, vergl. zu Neh. 1, 1. Aeschylus nennt dieselbe die goldgeschmückte Burg der Kissier, und Strabo gibt an, daß sich dort jeder persische König seinen eigenen Palast baute. מַלְכוּת ist in der spätern Sprache üblich, während מַמְלָכָה in der früheren. — V. 3. **Im dritten Jahr seiner Regierung machte er ein Gelage u. s. w.** All seine Fürsten und Knechte, denen er das Gelage veranstaltete, werden im Folgenden spezialisirt: **die Kriegsmacht der Perser und Meder, die Vornehmen und Fürsten der Landschaften waren vor ihm.** Diese Worte bilden einen Erklärungssatz und heben ausdrücklich hervor, daß die Fürsten und Knechte wirklich um Xerxes versammelt waren. Mit dem Heer sind die Vertreter desselben, ist wahrscheinlich blos die Leibwache des Königs, die den Kern der ganzen Streitmacht bildete, gemeint; nach Herod. VII, 40 f. war dieselbe auch an sich schon groß genug, indem sie aus 2000 auserlesenen Reitern, 2000 Lanzenträgern und 10,000 Mann gewöhnlichen Fußvolks bestand. Die פַּרְתְּמִים, welche auch in Kap. 6, 9 und Dan. 1, 3 vorkommen, sind die principes (im Sanskrit ist parthama erster; in der Bisitun-Inschrift findet sich dafür fratama, im Pehlevi pardom), also die Magnaten. Die Fürsten der Landschaften sind die Pecha's oder Vorsteher der 127 Bezirke. Daß פָּרַס richtiger als פָּרָס, wurde bereits zu Esr. 1, 1 bemerkt.

V. 4. **Indem er schauen ließ den Reichthum seines herrlichen Königthums u. s. w.** Keil verbindet diese Worte mit dem erklärenden Zwischensatze: die Kriegsmacht — war vor ihm, und gewinnt in dieser Weise den Sinn, nicht daß das Gelage selber, bei welchem Xerxes seinen Reichthum schauen ließ, 180 Tage gedauert habe, sondern daß er der Kriegsmacht, als sie 180 Tage lang seinen Reichthum gesehen hatte, ein 7 Tage langes Gelage (V. 5) bereitete. Aber der Anschluß unseres Verses an die Hauptaussage in V. 3, an das: er veranstaltete ein Gelage, liegt jedenfalls näher, wie schon daraus erhellt, daß sich fast alle Ausleger dafür erklärt haben. Auch scheint mit dem siebentägigen Gelage in V. 5, welches Xerxes voran nicht der Kriegsmacht, sondern allem Volk in der Burg Susa bereitete, ein anderes gemeint zu sein. Allerdings aber dürfte das Gelage während der 180 Tage blos ein berathendes, erst das während der sieben folgenden Tage dürfte das eigentliche Festgelage gewesen sein. Keil's Einwand, daß die Erwähnung des vorläufigen 180 tägigen Gelages zwecklos gewesen wäre, ist insofern nicht zutreffend, als schon die Thatsache selbst, daß Xerxes seine Fürsten und Knechte so lange zu bewirthen vermochte, ein Beweis seines auch den Lesern zu veranschaulichenden Reichthums war. Daß glänzende, große und lange Gelage am persischen Hofe sehr beliebt waren, erfahren wir auch sonst, vgl. Duncker, a. a. O. S. 609 ff. Da übrigens Herodot VII, 8 sagt, daß Xerxes nach der Wiederunterwerfung Egyptens die Großen seines Reichs nach Susa berief, um mit ihnen den Feldzug gegen Griechenland zu berathen, und da er zugleich in VII, 20 bemerkt, daß die Vorbereitungen auf denselben vier Jahr dauerten, so ist die Annahme nicht unbegründet, daß es bei dieser langen Versammlung im dritten Jahre seiner Regierung besonders auf eine Berathung in Betreff des griechischen Krieges abgesehen war, zumal da in dem erklärenden Zwischensatz von V. 3 die Kriegsmacht der Perser und Meder voran hervorgehoben wird. Bis zur Schlacht bei Salamis (a. 480) dauerte es von seinem dritten Regierungsjahre ab, wenn er a. 486 zur Regierung kam, noch grade drei bis vier Jahre. — Daß die Landschaftsvorsteher unmöglich 180 Tage lang aus ihren Bezirken hätten weggehen und von ihrer Verwaltungsthätigkeit hätten abkommen können, behauptet Clericus, der sie deshalb nacheinander bewirthet werden läßt, ohne Grund. Sie werden Beamte unter sich gehabt haben, die hoch genug standen, um sie ein halbes Jahr lang vertreten zu können.

Der V. 5.: **Und da diese Tage vollendet waren, machte der König allem Volk — — ein Gelage,** nimmt also nicht, wie Keil will, den dritten wieder auf, sondern geht von der berathenden Bewirthung zu einer rein festlichen über, bei welcher der König (zu den bei ihm Versammelten, zu den Kriegs- und Verwaltungsobersten, vgl. V. 11) alles Volk in der Burg Susa einlud. מְלוֹאת ist wohl keine Abstraktbildung mit Infinitiv-Bedeutung, die eigentlich מְלוֹאַת zu punktiren wäre, wie שְׁכֻבַת, רְבֻשַׁת (vgl. Ew. 239 a), sondern das וְ steht in dem ursprünglich defektiv geschriebenen מְלֹאת (vergl. 3 Mos. 12, 6) an unrechter Stelle, damit es als ein später beigefügtes kenntlich sei, vgl. Hi. 20, 22. — Zu all dem Volk, welches vorgefunden wurde, gehörten auch die niederen Bedienungsleute, aber wahrscheinlich auch gewöhnliche Einwohner, wie durch das: **vom Großen bis zum Kleinen,** vom Höheren bis zum Niederen deutlich wird, aber nur die Männer, wie aus V. 9 erhellt. Ueber חִנְּמַצְּאִים vgl. zu Es. 8, 25. לְמִגְדּוֹל mit לְ wie 2 Chron. 15, 13, ohne dasselbe 1 Sam. 30, 19. — **Im Gehöft des Gartens des Palastes.** בִּירָה für בִּירָת kommt nur

in unserem Buch vor, findet sich aber gerade mit גִּנָּה wie hier auch in Kap. 7, 7. 8 zusammen. Der königliche Palast oder Häusercomplex lag nach orientalischer, noch heute üblicher Weise in einem größeren Park (Xenoph. Cyrop. I, 3. 12. 14).

V. 6. Das Gehöft des Gartens, wo die Bewirthung stattfand, d. h. der für das Gastmahl hergerichtete, zeltartig eingefaßte und überdachte Raum des Parkes und ebenso dann die Bewirthung in V. 7 und 8 wird durch bloße Andeutungen, die allenfalls als kurze Ausrufe der Bewunderung gefaßt werden können, beschrieben: **Weißzeug, bunte und hyacinth-blaue Stoffe** u. s. w., nämlich waren dort zu schauen als Ueberdachung. חוּר bezeichnet das Weißzeug nach seiner Farbe, nicht nach einem bestimmten Stoff, von חָוַר weiß sein. כַּרְפַּס, im Sanskrit, Pers., Armen. und Arab. vorkommend, entspricht dem griech. *κάρπασος*, bezeichnet also Baumwollenzeug, und zwar, da durch die beiden korrespondirenden Worte voran eine Pracht-Farbe angedeutet ist, buntgefärbtes. תְּכֵלֶת ist die glänzende, schwarzblaue Hyacinth-Farbe und bezeichnet hier irgend einen Stoff, dem diese Farbe vorzugsweise eigen war. Weiß und Blau waren nach Curtius VI, 6, 4 die königlichen Farben der Perser, vergl. auch Duncker a. a. O. S. 891 und 951. Diese Stoffe waren festgehalten (אֲחוּז) oder befestigt mit Schnüren an Ringen und mittelst derselben an Säulen. Die letzten Worte: **Polster (Diwane) von Gold und Silber (lagen) auf Pflaster von Malachit und Marmor** u. s. w. beschreiben die Sitze für die Gäste. Mit Gold und Silber sind hier Stoffe gemeint, die mit Gold- und Silberfäden durchwebt waren, also Brokate; mit diesen waren die Diwane überzogen; gelegt aber waren sie auf רִצְפָה, Alex. *ἐπὶ λιθοστρώτου*, auf einen getäfelten Boden, dessen Täfelung aus verschiedenen Steinen gebildet war. בַּהַט im Arab. ein unechter Stein, ist nach der Alex. *σμαραγδίτης*, ein dem Smaragde ähnlicher Stein von grüner Farbe, etwa Malachit oder Serpentin. שֵׁשׁ ist der weiße Marmor; הַר nach dem Arab. darun und darratun Perle, nach der Alex. *πίννινος λίγος*, ein perlenähnlicher Stein, etwa Perlmutter. סֹחֶרֶת (von שָׁחַר = סָחַר dunkel, schwarz sein) ist etwa der schwarze Marmor mit schildartigen Flecken.

V. 7. Und Getränke darreichen in goldenen Gefäßen, nämlich fand statt oder gab es da zu schauen. הַשְׁקוֹת, der Infin. Hiph., steht substantivisch. **Und Gefäße von Gefäßen verschieden** = sehr verschiedene Trinkgefäße, — standen bereit. Sie waren nach Xenoph. Cyrop. VIII, 8, 18 ein wesentlicher Theil des Luxus der Perser. **Und Wein des Königthums**, d. i. königlicher, aus den königlichen Kellern dargereichter, besonders kostbarer Wein, vielleicht Chalybonischer, welchen die persischen Könige zu trinken pflegten, vgl. Ez. 27, 18. **War in Fülle nach dem Vermögen des Königs.** יָד, nach der Hand = Macht des Königs, will sagen, so daß die Fülle der Macht des Königs Ehre machte, oder auch, daß sie dem Vermögen, Reichthum des Königs entsprach, vergl. Kap. 2, 18; 1 Kön. 10, 13, auch Neh. 2, 8.

V. 8. Und das Trinken — nämlich ging vor sich — **nach Gebühr; keiner hinderte** u. s. w. כַּדָּת heißt schwerlich: entsprechend einem speziell für dies Gelage erlassenen Gesetz; dazu ist der Ausdruck zu allgemein, — sondern so, wie es die Sitte, namentlich die persische Königssitte heischte, das will sagen, nicht etwa: modice (Clericus), — Moralisterei lag hier offenbar sehr fern, — sondern im Gegentheil so, daß die Gäste durch dreistes und tapferes Zechen ihr Vertrauen zu der Gastfreundschaft des Königs an den Tag legten und zugleich bewiesen, daß sie im Trinken etwas der königlichen Tafel Entsprechendes leisten konnten. Von diesen Leistungen wußten die Griechen zu berichten, vergl. Baumg. p. 12 f. Indem man unter דָּת ein speziell für dies Gelage erlassenes Gesetz verstand, fand man den Inhalt desselben in אֵין אֹנֵס angedeutet; אָנַס nahm man im Sinn von nöthigen. Es habe hier nicht wie sonst eine Nöthigung, ein Trinken auf Befehl oder Aufforderung der Hofbeamten stattfinden sollen. Im Gegensatz zu dem sonstigen unmäßigen Trinken infolge von zu häufiger Nöthigung habe es jedem frei stehen sollen, mäßig zu sein. Während die Septuag. frei ändernd אֵין אֹנֵס mit כַּדָּת zusammengezogen haben (*οὐ κατὰ προκείμενον νόμον*), hat schon die Vulg.: nec erat, qui nolentes cogeret ad bibendum. Aber näher läge die Auffassung, wenn die angedeuteten Voraussetzungen richtig wären: jeder habe, ohne erst auf eine Nöthigung zu warten, dem Wein von selbst tüchtig zusprechen sollen. Denn der ganze Ton der Darstellung athmet Ueberfluß und Ueppigkeit. Von vornherein jedoch dürfte אָנַס nicht „nöthigen" heißen, sondern „wirkliche Noth machen, Schwierigkeit bereiten, hindernd entgegentreten". In Dan. 4, 6 wenigstens hat es diese Bedeutung; möglicherweise ist es eine Nebenform zu אָנַשׁ (Hitz. zu Ez. 24, 17); jedenfalls ist es im Targum. häufig für das hebräische גָּזַל, עָשַׁק und רָצַץ. Daß keiner am Trinken hindern sollte, hätte sich freilich bei einem anständigen Gelage von selbst verstehen müssen, während hier folgt: **denn so hatte der König allen seinen Hausvorstehern aufgetragen**; aber nicht unsere, sondern die persischen Begriffe von Anstand waren hier maßgebend; zudem gibt es auch eine negative Hinderung am Trinken, die selbst bei uns weniger unerhört ist, und die bei einer Gesellschaft, wo auch die Niedrigern zugelassen waren, leicht umso eher hätte nöthig scheinen können, eine, die durch bloßes Nichteinschenken ausgeübt wird. יִסַּד bedeutet auch in 1 Chron. 9, 22 anordnen; mit עַל ist es hier s. v. a. eine Anordnung über jemand oder für jemand geben. רַב־חַבָּיִת ist der Obere des Hauses = der Hofbeamte.

V. 9—12. Mit dem Gelage des Königs ging das der Königin, das ohne Zweifel die königliche

Hoheit und Herrlichkeit in gleichem Maße zur Anschauung bringen sollte, Hand in Hand. Für gewöhnlich speiste die Königin bei ihrem Gemahl (vgl. Herod. IX, 110), und selbst bei größeren Gastmählern war sie nicht unter allen Umständen ausgeschlossen, wie die Notiz des Lucian bei Brissonius de regio Pers. princ. I, c. 103 beweist. Diesmal aber mußte sie schon deshalb davon fern bleiben, weil sie die Frauen zu bewirthen hatte. Die Frauen alle an dem Männer-Gelage theilnehmen zu lassen, wäre, da die Gesellschaft eine sehr gemischte war, sicherlich nicht rathsam gewesen. Der Name וַשְׁתִּי hängt vielleicht mit dem altpersischen vahista (der beste) oder mit dem damit verwandten behischt (paradisiacus) zusammen (vergl. Pott, über altpers. Eigennamen, Ztschrft. d. D. M. G. 1859 S. 388); im jetzigen Persischen bedeutet Waschthi eine schöne Frau. Vasthi gab das Weibergelage im königlichen Hause, d. i. entweder, in ihren Gemächern, die ebenfalls zum königlichen Hause gehörten, oder in anderen Räumlichkeiten dort, die ihr für die Festlichkeit zur Verfügung gestellt waren. — V. 10. **Am siebenten Tage nun,** also am letzten des Gastmahls, wo es wahrscheinlich noch am lustigsten zuging, **als das Herz des Königs durch Wein gut,** d. i. gut aufgelegt, fröhlich war, — כְּטוֹב wie 2 Sam. 13, 28; Richt. 16, 25; טוֹב ist infin. constr. in Kal mit intranf. Aussprache, — wollte er seinen Gästen noch eine ganz besonders hohe Gunst erweisen, und zwar eine, auf die er bei nüchterner Besinnung nicht verfallen sein würde. Er wandte sich an seine sieben Verschnittenen, die vor ihm dienten. אֶת־פָּנֵי bei שָׁרֵת wie 1 Sam. 2, 18. Die Namen derselben thun eigentlich nichts zur Sache; für ihre Deutung fehlt es an festen Grundlagen. Der Verfasser nennt sie aber, weil sie ihm nun einmal überliefert waren und die Geschichtlichkeit seines Berichts dadurch um so größer erscheint. Jedenfalls waren sie die Vermittler zwischen dem König und den Frauen; sie hatten den letztern die Befehle des erstern zu überbringen. Ihre Siebenzahl hängt mit der der Amschaspands zusammen; die Sieben war den Persern überhaupt sehr heilig, s. zu V. 14. — V. 11. Sie sollten die Königin in der königlichen Krone, בְּתָר, κίδαρις oder κίταρις, d. h. in einem hohen, nach oben spitz zulaufenden Turban, und demgemäß überhaupt in ihrem königlichen Schmuck vor den König bringen, damit sie den Völkern, von denen wenigstens allerlei Vertreter zugegen waren, und den Fürsten ihre Schönheit zeige. Wie wegen seines Reichthums wollte Xerxes auch noch wegen seines schönen Weibes bewundert sein. — V. 12. **Die Königin aber weigerte sich zu kommen.** בְּדִבַר הַמֶּלֶךְ ist hier s. v. a. auf das Wort des Königs, wie Kap. 3, 15; 8, 14; 1 Kön. 13, 1. 8. **Welches durch Verschnittene,** d. h. welches ihr in aller Form übermittelt wurde, so daß es umsomehr beachtet werden mußte, vergl. V. 15. Unter allen Umständen berechtigte die persische Sitte die Frauen, besonders die Königin, zu einer gewissen Zurückhaltung: es galt schon für etwas Außergewöhnliches, wenn eine Königin unverhüllt erschien. Hier aber, wo es für sie keinem Zweifel unterlag, daß sie die Augenweide einer trunkenen Gesellschaft sein, daß sie vor den lüsternen Blicken so vieler, sozusagen, bloß gestellt werden sollte — nach der allzukrassen Auffassung der Targumim sollte sie nackend erscheinen, — durfte, ja mußte sie umsomehr ihre Würde ins Auge fassen, obwohl sie ja als Königin vor solchen Schamlosigkeiten, wie sie Herodot in V, 18 von den persischen Gesandten erzählt, gesichert war. Statt sich aber der Schamhaftigkeit seines Weibes zu freuen, fühlte sich der König in den Augen derer, vor denen er in möglichst hohem Grade hatte glänzen wollen, tief gedemüthigt. Es ist möglich, ja wohl wahrscheinlich, daß ein ihm auch schon sonst bekannter Eigensinn Vasthi's mit im Spiele war, obwohl man dies, um sich seinen Zorn zu erklären, bei seinem eigenthümlichen Charakter nicht anzunehmen braucht. Stolz und Selbstüberhebung verblendeten sie wahrscheinlich so sehr, daß sie sich für unentbehrlich, eine harte Strafe für sich für unmöglich hielt. Vielleicht hätte sie auch doch, wenn sie klug gewesen wäre, eine Form finden können, in der sie, ohne sich etwas zu vergeben, Gehorsam zu leisten vermocht hätte. Aber immerhin fällt das ungünstigste Licht nicht auf sie, sondern auf ihn; er erscheint so unbesonnen, daß man von vornherein auf noch andere Unbegreiflichkeiten von ihm gefaßt sein muß.

V. 13—15. Der König wandte sich an **die Weisen, die der Zeiten kundig waren.** Die Zeiten kennen heißt als Astrolog oder Mager nach den Himmelserscheinungen die Zeiten beurtheilen und demgemäß angemessenen Rath ertheilen können, (vergl. Dan. 2, 27; 5, 15; Jes. 44, 25; 47, 13; Jer. 50, 35), dann aber s. v. a. im allgemeinen gelehrt sein; denn nach dem Folgenden sind diese Weisen zugleich die Rechtskundigen. **Denn so wird,** fügt der Verfasser erläuternd bei, **vor allen Rechts- und Gesetzeskundigen,** nämlich verhandelt. דְּבַר הַמֶּלֶךְ ist hier nicht Wort des Königs, dann wäre statt לְפָנֵי eine die Richtung ausdrückende Präposition zu erwarten, sondern Sache des Königs, d. h. alles, was den König betrifft, oder was er in Angriff nimmt. — V. 14. **Und die ihm nahe standen,** oder **die Nächsten waren,** — so wird die Erläuterung vervollständigt, **waren Karsch'na, Schethar** u. s. w. Es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht blos der erste, daß vielmehr alle sieben als die dem König nahe Stehenden bezeichnet werden sollen. Der Sing. הַקָּרֹב אֵלָיו geht auf den zweiten, dritten u. s. w. nicht minder als auf den ersten, kommt also dem Plural sachlich gleich. Der Sinn ist unverkennbar: unter diesen Weisen waren die obersten, die während und nach der Berathung mit den übrigen vor dem König das Wort zu führen hatten, folgende sieben. Der Zusatz: **sehend das Antlitz des Königs** drückt ihr enges Verhältniß zum Könige und ihren hohen Vorzug noch in besonders

signifikanter Weise aus, indem der Zutritt zum Könige sehr erschwert war. Die sieben Fürsten, die sich gegen Pseudo-Smerdis verschworen hatten, machten unter sich ausdrücklich aus, daß es ihnen gestattet sein sollte, zu dem aus ihrer Mitte zu erwählenden Könige jederzeit einzutreten und zwar ohne Anmeldung (vergl. Herod. III, 84). Daß aber diese Fürsten selbst die Behörde hätten bilden wollen oder nachher wirklich gebildet hätten, von der hier die Rede ist, darf man, obwohl die sieben hier als **die sieben Fürsten der Perser und Meder** bezeichnet werden, nicht annehmen. Jene sieben gehörten nicht wie diese zu den Gelehrten, zu den berufsmäßigen Rathgebern; sie wollten sicher allenfalls auch im Gegensatz zu diesen mit dem König verkehren können. Diese hier waren die sieben obersten Räthe (vgl. Esr. 7, 14), die in ihrer Siebenzahl ein Gegenbild der sieben Amschaspands bildeten. Die Siebenzahl, welche schon in V. 5, dann wieder in Kap. 2, 9 inne gehalten ist, verdankte bei den Persern ursprünglich der Siebenzahl der Planeten und vielleicht auch dem Wochencyklus, dann auch der Siebenzahl der Amschaspands ihre Bedeutung: wahrscheinlich kam aber auch von vornherein ihre Zusammensetzung aus drei und vier in Betracht. הַיֹּשְׁבִים רִאשֹׁנָה, zuerst = voransitzend, ist s. v. a. den Vorsitz führend, die oberste Behörde bildend. Das Femin. רִאשֹׁנָה vertritt das Adverb., vergl. 1 Mos. 33, 2; 4 Mos. 2, 9. — In V. 15 erst folgt die Rede des Königs. Er fragte sie: **nach Gesetz was zu thun sei an der Königin.** כְּדָת ist nachdruckshalber vorangestellt, und zwar ohne Artikel, s. v. a. gesetzlich. **Weil sie nicht gethan das Wort des Königs Ahasveros,** so drückt sich der König aus, statt einfach zu sagen: mein Wort, weil das eben in Betracht kam, daß es des Königs Wort war. Im übrigen vergl. zu V. 12.

V. 16—20. Das Wort ergriff, nachdem sich die Gelehrten ohne Zweifel zunächst miteinander berathen hatten, Memuchan, obwohl er unter den sieben als der letzte genannt war. Denn מומכן hier ist, wie auch das K'ri zeigt, derselbe wie ממוכן in V. 14. Nahe liegt die Annahme, daß hier eigentlich blos die scriptio def. gewählt gewesen; daß das ו erst von den Masorethen hinzugesetzt ist, und zwar wieder, wie in V. 5, damit es als ein von ihnen beigefügtes kenntlich sei, an der unrechten Stelle. Feuard. meint, der letzte habe hier nach einer allgemeineren Sitte das Wort zuerst ergriffen, ne ad gratiam et adulationem primorum et majorum quicquam dicere videretur, sed e contrario ex mera libertate plenoque voluntatis et rationis arbitrio. Aber Memuchan scheint nicht sowohl zuerst, als vielmehr allein geredet zu haben, scheint also der Wortführer gewesen zu sein. Er beurtheilte das Vergehen der Königin möglichst streng, um ein möglichst schweres Verdikt zu rechtfertigen, ging aber richtig davon aus, daß die Verschuldungen der Hochgestellten um des Einflusses willen, den ihr Beispiel ausübt, in besonders hohem Grade strafbar sind. **Nicht gegen den König allein hat die Königin Vasthi Unrecht gethan** u. s. w. עַוָּת mit עַל nur hier. — V. 17. **Denn auskommen wird das Wort der Königin zu allen Weibern.** וְיָצָא mit עַל wie sonst mit אֶל־. **Verächtlich zu machen,** oder **so daß es verächtlich macht,** eigentlich verachten macht **ihre Herren in ihren Augen.** Die Verachtenden sind selbstverständlich die Weiber, wie dies auch aus dem Anschluß von בְּאָמְרָם erhellt. Die Maskulinform des Suff. steht als die nächstliegende für die Femininform. — V. 18. **Und heute noch werden es erzählen die Fürstinnen von Persien und Medien** u. s. w. חָרִים תַּוֹּה steht im strengen Sinn. Er meint, was die andern, niedern Weiber betrifft, die er in V. 17 mit in Betracht gezogen hat, so mag es etwas länger dauern, bis die neue Hofsitte zu ihnen durchdringt, weil sie ja erst etwas später davon hören werden; die Fürstinnen dagegen, die am Hofe leben und von Vasthi's Verhalten sofort Kunde haben, — die am Hofe weilenden sind hier allein gemeint, — die werden, was in V. 17 angedeutet ist, sogleich erzählen. Hinter תֹּאמַרְנָה ist selbstverständlich derselbe Satz zu suppliren, der in V. 17 auf das entsprechende בֶּאֱמֹרָם folgte. Denn die letzten Worte des Verses: **und in Ueberfluß Verachtung und Zornerguß** lassen sich nicht mit Berth. als Objektsangabe ansehen, als stände das ו vor כְּדֵי nur wegen des langen Zwischensatzes zur Anknüpfung, sondern sie bilden einen eigenen Satz. Das Prädikat: es wird geben, bleibt zu ergänzen. כְּדֵי eig. zur Genüge, ist eine Litotes, s. v. a. mehr als genug.

In **V. 19** folgt dann das Verdikt selbst. **Wenn es dem König gut scheint, so gehe ein königliches Wort von ihm aus.** טוֹב עַל wie Neh. 2, 5 und in uns. Buch öfter. דְּבַר מַלְכוּת ein Königthums-Wort oder königliches Wort (vergl. V. 7), s. v. a. eine königliche Ordre. **Und es werde geschrieben** oder eingetragen **in die Gesetze der Perser und Meder und vergehe nicht,** d. h. es werde ausdrücklich mit Gesetzeskraft ausgestattet, so daß es unwiderruflich gültig bleiben muß, vergl. Dan. 6, 9. **Daß Vasthi nicht mehr vor den König Ahasveros kommen soll und daß er ihre Königswürde geben wird ihrer Genossin, die besser als sie ist.** מַלְכוּת = מַמְלָכָה (vgl. V. 2), Königthum, königliche Regierung, ist hier königliche Hoheit, Würde. רֵעוּתָהּ ist ihre Geschlechtsgenossin. טוֹב ist nach dem Zusammenhang besonders auf den Gehorsam zu beziehen. — Möglich ist es, daß Vasthi als eine stolze, anmaßende Person verhaßt war. Indeß erklärt sich die Strenge des Urtheils gegen sie auch schon daraus, daß den Berathern nichts weiter übrig blieb, als sie entweder für unschuldig zu erklären, was sie Ahasveros gegenüber nicht wohl konnten, oder sie für immer unschädlich zu machen. Hätte sie wieder Einfluß auf den König gewinnen können, so hätten sie ihre Rache fürchten müssen. — In V. 20 noch der zu erwartende Erfolg des Dekrets

zur besondern Empfehlung desselben. **Und gehört werden wird der Befehl des Königs — — und alle Weiber werden Achtung zollen** u. s. w. Das Prät. נִשְׁמַע ist gewählt, weil es die Voraussetzung für das folgende יִתְּנוּ ausdrückt; sachlich ist es s. v. a.: wenn gehört wird. פִּתְגָם wie Esr. 4, 17. אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה kann heißen: welchen er thut, sofern ja dieser Befehl durch das Beispiel des Königs selbst sanktionirt werden soll, sonst allenfalls aber auch: welchen er erlassen wird. An die Größe des Königreichs erinnert Memuchan, weil damit die Größe des Erfolgs der Strafe und die Wichtigkeit derselben gegeben ist. לְמִגְדּוֹל wie in V. 5.

V. 21. Der König befolgte den ihm ertheilten Rath und verstieß die Vasthi, ja er that noch mehr. Damit ihre Bestrafung ebenso sicher bekannt würde, wie ihre Auflehnung, schickte er (V. 22) in alle Landschaften Schreiben aus und zwar, damit sie verständlich seien, an jede Landschaft mit denjenigen Schriftzeichen, die dort üblich waren und an jedes Volk in seiner Sprache. **Damit jeder Mann Herr wäre in seinem Hause und nach der Sprache seines Volkes redete.** Mit לִהְיוֹת wird nicht der eigentliche Inhalt der Schreiben angedeutet — den bildete die Verstoßung Vasthi's und der Grund derselben — sondern nur der Zweck; allerdings aber ist dieser Zweck, so auffällig es auch geklungen haben mag, sicher ausdrücklich mit hervorgehoben worden. Feuard. meint, dieser Erlaß erkläre sich daraus, daß es bei den Persern viel Weiberherrschaft gegeben habe. Aber eigentliche Beweise sind dafür nicht vorhanden. In Kap. 5, 10 versammelt Haman sein Weib freilich mit zur Berathung, aber seine Freunde voran. Es fragt sich nur, welchen Sinn und Zusammenhang der Zusatz: „und redend nach der Sprache seines Volks" hier hat. Die älteren Ausleger und Keil finden darin einfach den Befehl, daß der Mann im Hause nur seine Muttersprache reden sollte, also falls er eine fremde Frau hätte oder mehrere, die andere Sprachen redeten, diese zwingen sollte, seine Sprache zu lernen und nur in ihr zu reden. Dadurch habe sich zeigen sollen, daß er Herr im Hause sei. Aber so allgemein gefaßt wäre das nicht blos ein sehr sonderbarer, sondern auch ein ganz separater Befehl gewesen, der sich nicht so ohne weiteres als Zweck an Vasthi's Verstoßung und deren Mittheilung hätte anschließen lassen. Auch hätte es dann besser geheißen: daß die Weiber redend sein sollten die Sprache des Volkes ihres Mannes. Bertheau hat daher nach Hitzig's Vorschlag כִּלְשׁוֹן עַמּוֹ in כְּכָל־שִׂיחַ עַמּוֹ geändert: und reden (soll jeder) was ihm angemessen ist; aber auch das gäbe einen hier nicht her gehörenden Gedanken, und zudem würde שׂיח nach Kap. 3, 8 לְ bei sich haben. Wahrscheinlich ist das: daß er sei redend u. s. w. kurz s. v. a. daß ihm das Recht zustehe, sich bei seinem Hausregiment, auch wenn er etwa ein fremdländisches Weib habe, seiner Volkssprache zu bedienen, daß es seinem Weibe also obliege, seine Sprache so weit zu erlernen, daß sie die Anordnungen, die er in ihr gebe, verstehen könne. Dieser Zusatz erklärt sich dann aus einer Berücksichtigung der letzten Konsequenz, welche die Selbstüberhebung der Weiber haben würde, indem sie den Mann umgekehrt zur Erlernung ihrer Sprache nöthigen würden.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1—12. 1. Immer wieder drängt sich die Frage auf, ob es nicht doch noch irgendwo auf Erden einen Zustand wahrer Befriedigung und ungetrübten Glückes gibt. Man wünscht, daß es so ist, und man ist versucht, es zu glauben, zumal da die schönsten Träume der Vergangenheit im Spiele sind, welche das Ansehen von lichten Verheißungen hatten. Aber das nicht allein. Trotz aller gegentheiligen Versicherungen und Erfahrungen meint man immer wieder, daß vor allem die Welt, daß besonders die Herren derselben auf jene Frage eine bejahende Antwort geben dürften. Zu Anfang unseres Buches nun entfaltet sich ein Gemälde voll Reichthums und Ueberflusses, voll Pracht und Herrlichkeit vor unseren Augen. Was schön anzusehen und lieblich zu genießen ist, was das Herz erfreut und die Seele erhebt, ist hier vereinigt. Ein Fürst, dessen Machtfülle kaum noch etwas zu wünschen übrig läßt, der die mächtigsten, reichsten und berühmtesten Völker von Indien bis nach Aethiopien unter sein Scepter vereinigt, hat die Häupter der verschiedenen Länder zusammengerufen und sie sind in der köstlich gelegenen und großartig gebauten Lilienstadt als der schönsten persischen Residenz, (vergl. zu Neh. 1, 1) in Wohlleben und Lust um ihn versammelt. Er ist, scheint es, glücklich als ihr Herrscher und sie sind glücklich als seine Unterthanen. Gleichzeitig mit den Männern sind auch die Weiber zum festlichen Gelage vereinigt; — mit den Höheren zugleich feiern und genießen sogar auch die Niederen. Hier, scheint es, darf und muß sich ein jedes an seiner Stelle wohl fühlen. Und doch, — es bewährt sich die alte Wahrheit, daß gerade die Welt, die reiche und hohe und stolze, am allerwenigsten hat, was wir suchen. Von ihr vor allem, ja im Grunde nur von ihr, gilt es, daß sie vergeht mit ihrer Lust, und daß ihr scheinbarer Reichthum zu eitel Armuth wird. Ahasveros selber, der wegen seiner Hoheit von so vielen Angestaunte und glücklich Gepriesene, wird tief gedemüthigt; ein Weib wagt es, seinem Befehl zu trotzen, und all seine Fröhlichkeit wandelt sich in Zorn und Verdruß. Die Anstrengungen aber, die er dagegen macht, vollenden nur sein Mißgeschick. Wie weit und gewaltig er auch herrscht, so bleibt er doch ein Mensch und hat menschliche Bedürfnisse; das Reich kann ihm das Haus nicht entbehrlich machen; im Grunde vermögen ihn alle Reichthümer der ganzen Erde nicht so zu beglücken wie eine einzige Persönlichkeit, die sich ihm ganz zu eigen gibt. Und die gewinnt er nicht durch seine Maßregeln, die geht ihm durch

dieselben vielmehr vollends verloren. Vasthi aber, diese zweite Spitze der weltlichen Herrlichkeit, sieht erst recht den Kranz ihrer Hoheit und ihres Glücks zerrissen, entblättert und in den Staub getreten; für sie wird der Tag des Glücks vollends zum Unglückstag. Von den Unterthanen endlich, die die Kosten der Schwelgereien tragen mußten, werden von vornherein die meisten geseufzt statt gejubelt haben. Feuard.: David olim sanguinem vocabat aquam, quae cum manifesto vitae periculo heroum suorum hausta fuerat nefasque arbitabratur illam bibere. At . . . ex corio alieno, ut proverbio fertur, a principibus latae secantur corrigiae. Nur einen einzigen gibt es, der — selber selig — alle Fürsten und Völker mit den reichen Gütern seines Hauses wahrhaft beseligen kann. Und mußte auch er es sich gefallen lassen, daß die, deren Schöne seine höchste Ehre und Freude sein sollte, daß die Menschheit, an deren Liebe ihm mehr lag, als einem Manne an der Liebe seines Weibes liegen kann, nicht kommen, ihn nicht ehren und nicht erfreuen, daß sie bis auf eine einzige Familie ihre eigenen Wege gehen wollte, — so hatte das seinen Grund nur in seiner größten, in seiner freilassenden Größe, in der er von Anbeginn auch schon das Mittel gefunden hatte, dieser Widerspenstigkeit gegenüber den Reichthum seines herrlichen Königthums, namentlich den Reichthum seiner Gnade nur umso vollständiger zu entfalten.

2. Ahasveros oder Xerxes, der das Reich von seinem Vater Darius groß und mächtig überkommen hatte, und es in seiner weitesten Ausdehnung beherrschte, hat für die Völker in seiner Zeit, hat besonders auch noch für die Nachwelt den Nimbus des größten und gewaltigsten Königs gehabt. Und bei dem Gelage, welches er in uns. Kap. veranstaltete, ging er so recht darauf aus, sich als solchen vor möglichst vielen darzustellen. Gerade dies Gelage aber ist das erste, was uns an unserm Theil veranlaßt, wenn an seine Größe, zugleich auch an seine Schwäche zu denken, und vielleicht hat da auch schon mancher seiner Fürsten das Gefühl gehabt, daß er die Achtung nicht ganz verdiente, die er beanspruchte. Wegen seiner Unbesonnenheit und Thorheit, die er vielleicht auch sonst schon oft genug verrathen hatte, die er aber jedenfalls jetzt ganz öffentlich, ja in den Augen all der Fürsten um ihn her offenbarte, als er von seiner Gemahlin verlangte, was gegen Sitte und Wohlanständigkeit war, besonders auch wegen seiner sittlichen Schwäche, in der er es sich zu schulden kommen ließ, mehr dem sinnlichen Genusse als der Regentenpflicht zu leben, war er, wie sehr auch äußerlich ein mächtiger Herr, dennoch innerlich nichts als ein armer Knecht.

3. Indem Ahasveros dabei war, es durch die Einberufung auch der fernen und fernsten Statthalter zur Anschauung zu bringen, wie weithin seine Macht reichte, stieß er schon in seiner nächsten Nähe, ja in seinem eigenen Hause auf Widersetzlichkeit, und wenn er dieselbe auch zu strafen wußte, so vermochte er sie doch nicht zu überwinden, nicht in Willfährigkeit zu verwandeln. Es gibt nun einmal über die Macht eines Menschen hinaus, und wäre es auch die des gewaltigsten Herrschers, noch eine andere höhere Gewalt, und wenn die erstere Befehle ertheilt und Gesetze vorschreibt, so hat die letztere schon längst ihre Ordnungen geschaffen, ja sie der Natur selbst eingeprägt, so tief, so unzerstörbar, so unwandelbar, daß sie im Vergleich mit den menschlichen Befehlen doch immer wieder heiliger und unverletzlicher erscheinen, und im Falle eines Konflikts den Sieg davon tragen. Menschlichen Befehlen zu folgen kann eine heilige Pflicht sein; aber in den ewigen, göttlichen Ordnungen zu verbleiben, ist ein heiliges herrliches Recht, das sich niemand verkümmern zu lassen braucht. Menschlichen Befehlen nicht zu gehorchen, kann gefährlich sein, kann schweren zeitlichen Schaden bringen; aber Gottes Ordnung zu verachten, ist entwürdigend und richtet ewiges Verderben an. Und wenn ein irdischer Machthaber mit seinen Befehlen zu den göttlichen Ordnungen in Gegensatz tritt, so beginnt er einen Kampf, in welchem er zuletzt selber zu Grunde gehen muß. — Feuard.: Neque etiam ethnicos istud latuit, Plutarcho docente, virum debere uxori dominari ut animam corpori et non ut dominum pecori.

Starke: Auf große Lust folget oft große Unlust, und große Freudenfeste pflegen sich insgemein mit Traurigkeit zu endigen, 1 Makk. 9, 41. — Der Wein vertreibet die Traurigkeit und erfreuet des Menschen Herz, Sir. 31, 32 f. — In Saufgesellschaften werden insgemein allerlei unnütze Rathschläge auf die Bahn gebracht, Weish. 2, 10. — Männer bei Männern, Weiber bei Weibern, so haben's die Heiden gehalten, und so sollte es auch unter uns Christen sein; wieviel Unzüchtiges würde da nicht nachbleiben, welches sonst bei Zusammenkünften pfleget vorzugehen, Sir. 19, 2. — Obwohl Schönheit eine Gabe Gottes ist, so soll man doch damit nicht stolziren und prahlen, Spr. 31, 30. — Hoffahrt richtet viel Jammer an und stürzet oft gar ins Verderben, Sir. 3, 30; Spr. 29, 23; 1 Petr. 5, 5.

Zu V. 13—22. 1. Die Weisen, welche Ahasveros entscheiden läßt, wie gegen Vasthi zu verfahren sei, sind beides zugleich, Richter und Ceremonienmeister; sie sollen Recht und Gesetz in Anwendung bringen, sie sollen auch die Hofsitte aufrecht erhalten. Statt einfach der Eingebung seines Zornes zu folgen und das, was ihm sein eignes Gutdünken vorschreibt, zu thun, ordnet Ahasveros sich einem objektiven Willen, dem des Gesetzes oder der Sitte unter. Und das ist an sich groß und schön; das ist der Sieg der Kultur über Roheit und Leidenschaft. Aber in der Art, wie es hier geschieht, ist es dennoch nichts. Es ist auch, als ob wir von vornherein schon fühlten, daß nichts Gutes dabei herauskommen werde. Es ist, als ob uns die Rede Memuchans aus einem Gerichtshof entgegen tönte, wo, was man für Licht hielt, in Finsterniß, und was man süß glaubte, in Bitterkeit ver-

wandelt, wo, was höchstens eine leichte Verfehlung war, mit vielen gelehrten Gründen und weisen Erwägungen in ein schwarzes Verbrechen umgestempelt wird. Es gibt eine Pflege des Rechts und der Sitte, welche nichts als Heuchelei ist, so daß Unrecht u. Gewaltthat um so abscheulicher ihr Wesen treiben. Es kommt darauf an, daß man nicht, was den Menschen, sondern was Gott wohlgefällig ist, daß man das wahrhaft Gute und Schöne sucht. Feuard.: Omnia mitiorem in partem potuissent interpretari et probabiliter excusationis loco afferre: illam pudore ac verecundia, primis mulierum ornamentis, prohibitam, quominus convivio isti, ad quod tot extranei vocati essent, interesset.

2. Wie klug sich auch Ahasveros' Räthe berathen, ihre Weisheit ist in Wahrheit dennoch Thorheit, die man belächeln, aber auch bedauern könnte. Sie wollen der Anmaßung der Weiber vorbeugen und nehmen die Rücksichtslosigkeit der Männer in Schutz. Sie meinen, die Ehre der Männer sicher stellen zu können, wenn sie das Recht der Weiber unterdrücken, obwohl sie doch das Weib, wenn sie es bis zur Verleugnung der Schamhaftigkeit unterthan zu sein zwingen, entmenschlichen und demnach erst recht frech und anmaßend machen. Ebenso thöricht aber erscheint auch Ahasveros selbst. Dadurch, daß er nicht selbst entscheidet, sondern seinen Gerichtshof entscheiden läßt, deckt er sich gegen den Vorwurf der Grausamkeit und des Jähzorns. Aber die eigentliche Verantwortung fällt dennoch auf ihn. Und keinenfalls deckt er sich gegen den schweren Verlust eines Weibes, auf welches er bisher stolz gewesen war und dessen Werth er bald genug wieder anerkennen mußte. Es fragt sich nur, ob andere heidnische Fürsten und Räthe in Wahrheit je weiser gewesen sind. Wir wissen, daß es Gott immerdar gefallen hat, die Weisheit der Welt zu schanden zu machen, und es dürfte nicht zu viel behauptet sein, wenn man sagt, daß sich die Thorheit des Ahasveros und seiner Räthe mehr oder weniger in all den weltlichen Maßnahmen und Einrichtungen wiederfindet, die nicht aus Furcht vor Gott, sondern aus Rücksicht auf menschliche Wünsche, Neigungen und Vortheile hervorgegangen sind. Nur das göttliche Gesetz ist wahrhaft weise und nur diejenigen, welche sich von ihm leiten lassen, sind wirklich gegen Schaden gedeckt. Spricht auch dies über diejenigen, welche widerspenstig sind, das Verwerfungsurtheil, so ist es dabei so gerecht, daß die Verworfenen selbst, wenn anders sie nur in sich schlagen wollen, seine Gerechtigkeit anerkennen müssen. Auch verwirft es sie nur, um in allen denen, welche wirklich in sich schlagen, der Gnade Raum zu schaffen.

Starke zu V. 13—15. Des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist, Jak. 1, 20. — Zu V. 16—18. So geht's in der Welt: weil man stehet, so läuft ein jeder zu und hilft halten, da es doch unnöthig ist; wenn man aber beginnt zu wackeln, so läuft ein jeder zu und hilft nachstoßen. — Zu V. 19. Getreue Räthe müssen allen Privatrespekt bei Seite setzen, ihre Augen allein auf öffentliche Gefahr wenden und sich bearbeiten, einem allgemeinen Unglück zuvorzukommen, ob sie auch gleich ihre eigene Wohlfahrt in Gefahr setzen. — O wenn doch große Herren also mit dem Gesetze des großen Gottes umgingen, wie sie ihre Gesetze wollen angesehn wissen. Denn Gottes Gesetz ist eigentlich von der Art und Verbindlichkeit, daß es nicht kann und soll geändert werden. — Zu V. 21 u. 22. Das ist die Art großer Herren, wenn ihre Ehre verletzt wird, so sind sie sehr scharf und bringen ihre Befehle zu Execution; wenn aber Gott an seiner Ehre angegriffen wird, so sind sie leicht zu besänftigen und können ihre Willensmeinung bald ändern.

Erster Abschnitt.

Das Aufkommen und Aneinandergerathen der Gegensätze (Kap. 2 und 3).

A. Esther wird an Vasthi's Stelle erhoben und Mordochai macht sich um Ahasveros verdient (Kap. 2).

I. Esthers Erhebung (V. 1—18).

1 Nach diesen Begebenheiten, als sich der Zorn des Königs Ahasveros gelegt hatte, gedachte
er Vasthi's, sowohl dessen, was sie gethan hatte, als auch dessen, was über sie beschlossen war.
2 * Es sprachen aber die Knappen des Königs, seine Diener: man suche dem Könige Mädchen,
3 Jungfrauen schön von Ansehen, * und der König bestelle Beamte in allen Landschaften seines
Königreichs, daß sie herzubringen jedes jungfräuliche Mädchen schön von Gestalt nach der
Burg Susa in das Frauenhaus unter die Hand Hege's, des Eunuchen des Königs, des Hüters
4 der Weiber, und an wende man ihre Reinigungssalben. * Und das Mädchen, das dem Könige
gefällt, werde Königin an Vasthi's Statt. Und es gefiel dem Könige das Wort und er that so.
5 Ein jüdischer Mann war in der Burg Susa Namens Mordochai, ein Sohn Jairs, des
6 Sohnes Simei's, des Sohnes des Kis, ein Benjaminit, * welcher gefangen geführt war aus
Jerusalem mit den Gefangenen, die mit Jechonjah, dem König Juda's, weggeführt waren,
7 welchen Nebukadnezar, der König Babels, weggeführt hatte. * Und er war Pflegevater der
Hadassah, da ist der Esther, der Tochter seines Oheims, denn sie hatte weder Vater noch Mutter.

Und das Mädchen war schön von Gestalt und hübschen Ansehns. Und als ihr Vater und Mutter gestorben waren, hatte sie sich Mordochai als Tochter angenommen. * Da man nun den 8
Befehl des Königs und sein Gesetz vernahm, und viele Mädchen nach der Burg Susa unter die Hand Hegai's zusammengebracht wurden, wurde auch Esther in das Haus des Königs unter die Hand Hegai's, des Hüters der Weiber, genommen. * Und das Mädchen gefiel ihm 9
und gewann vor ihm Gunst, und er beeilte sich, ihre Reinigungssalben und Antheile ihr zu geben und die sieben Dirnen, die dazu ausersehen waren, ihr aus des Königs Hause zu gewähren, und versetzte sie und ihre Dirnen in den besten Theil des Frauenhauses. * Dabei 10
sagte Esther ihr Volk und ihre Abkunft nicht an; denn Mordochai hatte ihr aufgetragen, daß sie sie nicht kundthun sollte. * Alle Tage aber erging sich Mordochai vor dem Gehege des 11
Frauenhauses, um das Wohlbefinden Esthers und was an ihr gethan würde zu erfahren.

Und wenn die Reihe an je ein Mädchen kam, daß sie zum König Ahasveros einging am 12
Ende der Zeit, da ihr nach dem Gesetz der Weiber geschehen war, zwölf Monate lang; — denn also vollendeten sich die Tage ihrer Reinigungssalbungen, sechs Monate mit Myrrhenöl und sechs Monate mit Balsamen und Weiber-Reinigungssalben, — * und indem so das Mädchen zum 13
Könige einging, wurde ihr alles gegeben, von dem sie wünschte, daß es mit ihr ginge aus dem Frauenhause in des Königs Hause. * Wenn sie am Abend eingegangen und am Morgen zu 14
dem Frauenhause, zu einem zweiten, unter die Hand des Schaaschgaz, des Eunuchen des Königs, des Hüters der Kebsweiber, zurückgekehrt war, kam sie nicht mehr zum Könige, außer wenn der König an ihr Gefallen hatte und sie namentlich gerufen wurde. * Als aber die 15
Reihe an Esther, die Tochter Abichails, des Oheims Mordochai's, der sie sich als Tochter angenommen hatte, kam, daß sie zum König einging, begehrte sie nichts, außer was Hegai, der Eunuch des Königs, der Hüter der Weiber, bestimmte, und Esther erlangte Gunst bei allen, die sie sahen. * Und Esther ward zum König Ahasveros in sein königliches Haus ge- 16
nommen im zehnten Monat, der der Monat Tebeth heißt, im siebenten Jahr seiner Regierung. * Da gewann der König Esther vor allen Weibern lieb, und sie erlangte Gunst und Huld bei 17
ihm vor allen Jungfrauen, und er setzte eine königliche Krone auf ihr Haupt und machte sie zur Königin an Vasthi's Statt. * Und der König veranstaltete ein großes Gastmahl allen seinen 18
Fürsten und Knechten, das Gastmahl Esthers, und schaffte den Landschaften einen Erlaß und gab Geschenke entsprechend der Macht des Königs.

II. Mordochai macht sich um Ahasveros verdient (V. 19—23).

Da aber Jungfrauen zum zweitenmal zusammengebracht wurden und als Mordochai im 19
Thor des Königs saß, — * indem Esther ihre Abkunft und ihr Volk nicht kundthat, wie ihr 20
Mordochai aufgetragen hatte, und Esther das Wort Mordochai's ausrichtete, wie da, wo sie bei ihm in Pflege war: * in diesen Tagen als Mordochai im Thor des Königs saß, ereiferten 21
sich Bigthan und Theresch, zwei Eunuchen des Königs aus der Zahl der Schwellenwächter, und suchten Hand an den König Ahasveros zu legen. * Und die Sache wurde Mordochai kund, und 22
er zeigte sie Esther, der Königin, an, und Esther sagte es dem König im Namen Mordochai's.
* Da ward die Sache untersucht und wahr erfunden und beide wurden an ein Holz aufgehängt, 23
und es ward aufgezeichnet in dem Buch der Tagesbegebenheiten vor dem König.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—4. Die hier anhebende Geschichte, die uns zuerst berichtet, wie Ahasveros aus allen Theilen seines Reichs Jungfrauen zusammenbringen ließ und infolge deß an Vasthi's Statt Esther lieb gewann, setzt da ein, wo der Zorn des Königs Ahasveros gegen Vasthi sich gelegt hatte, wo er dessen gedachte, was sie gethan und was über sie beschlossen worden war. Im Blick auf V. 16, wo Esther erst im siebenten Jahr, im zehnten Monat des Königs ins Königshaus gebracht wurde, könnte man annehmen, daß wir hier von vornherein etwa im fünften oder sogar schon im sechsten Jahr des Ahasveros stehen, daß also zwischen Kap. 1 (vgl. V. 3) und Kap. 2 ein Zeitraum von ziemlich drei Jahren verstrichen sei. Denn mehr als etwa ein halbes Jahr wird zu der Ausführung des hier berichteten Beschlusses nicht nöthig gewesen sein, und länger als ein Jahr dauerte die in V. 12 beschriebene Vorbereitung der Jungfrauen nicht. Indeß ist Ahasveros im sechsten Jahr seiner Regierung noch in Griechenland beschäftigt gewesen und erst im siebenten zurückgekehrt. Aller Wahrscheinlichkeit nach stehen wir hier noch in der Zeit vor dem griechischen Kriege. Auch ist es unter allen Umständen das Natürlichste, daß man nicht erst mehrere Jahre vergehn ließ, bis man auf einen

Ersatz für Vasthi Bedacht nahm. Der Beschluß hier wird bald genug nach Vasthi's Verstoßung gefaßt, die Ausführung desselben aber wird dann wegen des inzwischen unternommenen, griechischen Krieges etwas langsam betrieben sein. Der Wortlaut in V. 1 scheint andeuten zu wollen, daß Ahasveros bei ruhigerer Besinnung, was geschehen war, bedauert habe, so daß die Besorgniß entstanden sei, er möchte seinen Zorn von Vasthi weg auf seine Berather hinwenden. שָׁכַךְ von שׁךְ, sich senken, sich legen, hier und in Kap. 7, 10 von den Wogen des Zorns, in 1 Mos. 8, 1 von denen des Wassers, verwandt mit שָׁחַח niedrig sein oder niedrig werden. גָּזַר entscheiden, fest, unwiderruflich beschließen, vgl. גְּזֵרָה Dan. 4, 14. — V. 2. Der etwa drohenden Gefahr suchten die Knaben des Königs, die ihn bedienten, zu begegnen. Es sind seine Knappen gemeint (vgl. Neh. 4, 10), die um seine Person beschäftigt waren, vgl. Kap. 6, 3. 5. Sie riethen, daß man dem Könige Mädchen, Jungfrauen schön von Ansehn suchen sollte. יְבַקְּשׁוּ, die 3. Person Plur. vertritt, wie besonders häufig im Aram., das unbestimmte „man" oder die passivische Ausdrucksweise. נְעָרוֹת, mannbare Personen, ist an sich zu unbestimmt, als daß nicht בְּתוּלוֹת ꝛc. zur nähern Bestimmung beigefügt werden müßte. — V. 3. Zugleich gaben sie auch schon die Art der Ausführung an die Hand: der König sollte durch Verordnete, durch damit beauftragte Männer in allen Landschaften seines Königthums die schönsten Jungfrauen zusammenbringen lassen in das Frauenhaus zur Hand Hege's, des Verschnittenen des Königs, des Hüters der Weiber, unter die Aufsicht und Leitung desselben, unter der auch V. 12 jedes in das Harem aufgenommene Mädchen ein Jahr lang vorbereitet werden mußte. הֵגֵא, in V. 8. u. 15 הֵגַי genannt, war der Oberaufseher des königlichen Harem. **Und an wende man ihre Reinigungssalben.** וְנָתוֹן, der Infin. abs., hebt die Handlung rein an sich hervor, indem sich das Subjekt von selbst versteht: Anwendung finde statt. תַּמְרוּק, cf. V. 9 u. 12, von מָרַק reiben, reinigen, blank machen, ist Abstraktbildung, Reinigung im Sinn von Reinmachung, während מְרוּקִים in V. 12 mehr das Reinwerden oder Reinsein. Selbstverständlich ist eine Reinigung und Schmückung durch köstliche Oele gemeint. — V. 4. Ihre Endabsicht war, daß die, welche dem König gefiele, Königin würde an Vasthi's Statt. מַלְכָּה hier von der Königin, wie sonst vom König. Ahasveros billigte auch diesen Vorschlag, vgl. Kap. 1, 21.

V. 5—7. Jetzt kann und muß der Verfasser auf Mordochai und Esther, die Hauptpersonen der einen Seite in dem folgenden Kampfe, kommen. V. 5. **Ein jüdischer Mann war** — hielt sich auf — **in der Burg Susa, Namens Mordochai.** Es charakterisirt die lebendige Darstellungsweise unsers Verfassers, daß er, statt anknüpfend mit וַיְהִי fortzufahren, ohne Verbindung neu einsetzt, vgl. Kap. 1, 9 u. 10. Er läßt in dieser Weise das neue Moment, das hier in die Geschichte eingreift, als neues bestimmter hervortreten. Der Name Mordochai, der in den genaueren Ausgaben nicht מָרְדְּכַי, sondern מָרְדֳּכַי geschrieben ist, hängt wohl nicht mit dem persischen mordkaj, Männchen, zusammen; die Ableitung von dem Namen des chaldäischen Gottes Merodach ist aber auch unsicher. Die Bedeutung desselben ist daher eben so ungewiß wie die der meisten Namen in Kap. 1. — **Ein Sohn des Jair des Sohnes Simei des Sohnes Kis, ein Benjaminit.** Nach den meisten Auslegern, auch Cler. und Ramb., sollen Jair, Simei und Kis die nächsten Vorfahren Mordochai's gewesen sein. Indeß liegt es doch näher, mit Josephus, welcher die Esther aus königlichem Geschlechte, nämlich vom Könige Saul abstammen läßt (Arch. XI. 6), und beiden Targumen wenigstens Simei und Kis für viel frühere Vorfahren, nämlich für die aus den Büchern Samuelis bekannten Männer der Vorzeit zu halten, den Simei für den Sohn Gera's, der David fluchte, 2 Sam. 16, 5 ff.; 1 Kön. 2, 8. 36 ff., und den Kis für den Vater Sauls 1 Sam. 9, 1; 1 Chron. 8, 33. Dafür spricht, daß jener Simei ebenso wie der hier genannte ein Sohn des Kis gewesen zu sein scheint; er wird 1 Sam. 16, 5 als vom Geschlechte Sauls bezeichnet, — dafür ferner, daß Mordochai gerade bei der Abstammung von jenen Männern ein Benjaminit war, wie er hier bezeichnet wird, und außerdem, daß er gerade bei dieser Ableitung zu seinem Feinde Haman schon genealogisch in einen Gegensatz tritt, wie er bei der Bezeichnung des letzteren als eines Agagiten vom Verfasser beabsichtigt zu sein scheint, vgl. zu Kap. 3, 1. Daß es auch sonst Sitte der biblischen Geschichtschreiber ist, die Genealogie nicht vollständig zu geben, sondern mehr oder weniger schnell an berühmte Namen der älteren Zeit anzuknüpfen, ist bekannt genug; vgl. z. B., wie Maaseja in Neh. 11, 5 der Sohn des Schelaiten, wie Petahja in Neh. 11, 24 der Sohn Juda's, wie Schallum in 1 Chron. 9, 19 der Sohn Korah's heißt. — Der Relativsatz in V. 6: **welcher gefangen geführt war mit den Gefangenen, welche weggeführt wurden mit Jechonja, dem Könige Juda's, welchen gefangen führte Nebukadnezar, der König Babels,** läßt sich auf keinen Fall mit älteren Auslegern, auch Cler. und Baumgarten (l. c. S. 127) auf den zuletzt genannten Kis, sondern nur auf Mordochai, auf den auch schon wieder das: ein Bejaminit, ging, beziehen. So verlangt es nicht blos die Analogie ähnlicher Personalbestimmungen in der Heiligen Schrift, sondern vor allem auch der Umstand, daß die Beziehung auf Kis, nachdem das: ein Benjaminit, zwischen eingekommen, rein willkürlich wäre. So entsteht dann freilich der Schein, als ob nicht etwa der Ur-Großvater, sondern Mordochai selber der ersten exilischen Zeit angehört hätte, und als ob die Geschichte unsers Buches, statt in Xerxes', in eines früheren medischen Königs Zeit zu denken wäre (etwa in der des Kyaxares, vgl. zu Kap. 1, 1).

Denn die Annahme, daß Mordochai vom Anfange des Exiles ab bis in Xerxes' Zeit hinein gelebt habe und da noch, etwa 120—130 Jahr alt, Minister geworden, ja daß er, mit dem Esr. 2, 2; Neh. 7, 7 erwähnten Mordochai identisch, einer von den mit Serubabel und Josua nach Jerusalem zurückkehrenden Exulanten gewesen, später aber nach Chaldäa oder vielmehr nach Susa zurückgekommen sei (Ramb.), ist zu unwahrscheinlich, ja dem jugendlichen Alter der Esther gegenüber zu unmöglich, als daß sie mit in Betracht kommen könnte. Immerhin aber dürfte jener Schein doch täuschen. Da uns alles andere auf die spätere Zeit des Xerxes hinweist, so sind wir berechtigt, ja genöthigt, hier jene kommunikative Redeweise zu statuiren, nach welcher, was den Vorfahren geschehen war, von den Nachkommen, die ja gewissermaßen bereits in und mit ihnen waren, mit ausgesagt wird, eine Redeweise, wie sie sehr analog z. B. 1 Mos. 46, 8 ff. statt hat. Vielleicht deutet darauf von vornherein der Ausdruck hin, daß er mitweggeführt ward, nicht einfach mit Jechonja, sondern mit den Gefangenen, welche mitweggeführt wurden mit Jechonja. Jedenfalls erhellt, daß er, obwohl Benjaminit, doch zu der judäischen, nicht zur israelitischen Golah, wie Joach. Langen wollte, gehörte. — In Betracht kommt er hier aber, wie sogleich der 7. V. andeutet, wegen seines Verhältnisses zur Esther. **Und er war der Pflegevater der Hadassa, das ist der Esther, der Tochter seines Oheims.** אֹמֵן, das als Partiz. mit dem Akkus. verbunden ist, ist der Aufseher, 2 Kön. 10, 1. 5; 4 Mos. 11, 12, aber leicht auch der Pfleger oder Pflegevater, Jes. 49, 23. הֲדַסָּה, Myrthe, sonst maskulinisch הֲדַס, Plur. הֲדַסִּים, vergleicht sich als Mädchenname mit dem griech. *Μυρτία, Μυρρίνη*. Der Zusatz: sie ist Esther, fügt sogleich den andern Namen bei, unter welchem sie bekannt geworden ist. Ohne Zweifel hat sie diesen am persischen Königshof erhalten. אֶסְתֵּר ist altpersisch stara mit א prosth., s. v. a. Stern, neupers. sitareh, griech. *ἀστήρ*. Als Tochter seines Oheims, seines Vaterbruders, also als seine Cousine, konnte sie leicht um soviel jünger sein, daß er sich ihrer als Pflegevater anzunehmen veranlaßt war, aber nicht wohl um 100 u. mehr Jahre, wie es der Fall sein müßte, wenn er schon am Anfange des Exils gelebt hätte. Ihr Vater hatte nach V. 15 Abichail geheißen.

In **V. 8—11** folgt alsbald, wie Esther und durch ihn auch Mordochai in Ahasveros' Geschichte verflochten wurde. V. 8. **Als bekannt**, eigentlich gehört, **wurde** (vgl. Kap. 1, 20 und Neh. 6, 1) **das Wort des Königs und sein Gesetz**, d. i. der Befehl des Königs, wie er durch das veröffentlichte Gesetz ausgesprochen war, so daß ihm überall Folge gegeben werden mußte, wurde unter vielen andern Mädchen auch Esther in das Haus des Königs gebracht. Wahrscheinlich aber hatte man sich mit der Ausführung des Befehls wegen des zwischen eingetretenen griechischen Kriegs Zeit gelassen; keinenfalls ist Esther nach dem Folgenden vor dem sechsten Jahre des Ahasveros in den Palast gebracht worden. — V. 9. Da nun Esther in Hegai's Augen schön war und vor ihm Gnade gewann, — נָשָׂא חֶסֶד oder auch נָשָׂא חֵן V. 15. 17; Kap. 5, 2, nur in unserem Buch, wie sonst מָצָא חֵן, Gnade oder Gunst gewinnen, davontragen, — **beeilte er sich, ihre Reinigungen** (vgl. V. 3) **und ihre Antheile ihr zu geben.** מָנוֹת sind die Portionen wohl nicht von Salbölen, sondern von besonders guten Speisen, vgl. Kap. 9, 19. 22. Wahrscheinlich bekamen diejenigen Mädchen, welche für den König ausgewählt wurden, während ihrer Vorbereitungszeit eine besonders gute Kost, vgl. Dan. 1, 5. Vorbereitet wurden sie aber nacheinander. Hegai sorgte dafür, daß Esther möglichst bald zu dem Ziele der Haremsjungfrauen gelangte. Der Akkus.: ihre Reinigungen und Antheile hängt nicht von רַבֵּחַ, sondern von לָתֵת לָהּ ab; das Objekt ist nach aramäischer Weise dem Infin. vorangestellt. Der Infin. ist aber hier schon beigefügt, und hinter dem folg. Objekt: und die 7 ausersehenen Mädchen" wiederholt, weil sonst die vorausgeschickte Objektsangabe zu lang geworden wäre. Die 7 ausersehenen Mädchen aus dem Königshause, d. i. aus dem königlichen Dienst, wurden ihr vorschriftsmäßig als Dienerinnen und Gesellschafterinnen gewährt. רְאוּיוֹת ist s. v. a. ausersehen zu einem bestimmten Zweck, vgl. חָזָא Dan. 3, 19; im Talmud. u. Rabbin. nimmt רָאוּי die Bedeutung von dignus, decens, conveniens an. — Außerdem **versetzte Hegai sie und ihre Mädchen in das Gute**, d. h. in den besonders guten, schön eingerichteten Theil, in die Prachtzimmer des Frauenhauses, so daß sie schon in jeder Beziehung so leben konnte, wie es sich für die ihr zugedachte Auszeichnung geziemte. — V. 10. Dies Glück verdankte Esther außer ihrer Anmuth der Klugheit Mordochai's. Auf seinen Rath **hatte sie ihr Volk und ihre Abkunft nicht kundgethan:** als eine von dem gefangen geführten und leicht verachteten Judenvolk wäre sie leicht zurückgesetzt worden. — V. 11. Mordochai bewies aber seine Liebe und zugleich seine Klugheit auch dadurch, daß er sich auch jetzt noch mit ihr in Verbindung erhielt. **Er erging sich täglich vor dem Gehege des Frauenhauses, um ihr Wohlergehen und was an ihr gethan**, besonders ob sie auch wirklich für den König vorbereitet **wurde, zu erfahren.** Es scheint, daß er ihr jetzt noch ungehindert nahen konnte, während er nachher in Kap. 4, wo er Trauerkleider angelegt hatte, nicht mehr in das Thor des Königs eindringen, also vor dem Frauenhause sich nicht mehr ergehen durfte. Vielleicht waren die Haremsitten des Orients damals noch nicht so streng, daß er nicht unmittelbar mit Esther selbst, sondern etwa nur mit ihren Gesellschafterinnen hätte reden dürfen. Zu der Annahme der jüdischen Ausleger, daß er ein vornehmer persischer Beamter gewesen sei u. deshalb Zutritt gehabt habe, dürften wir weder Recht noch Nöthigung haben, vgl. zu V. 19.

V. 12—18. Vor den übrigen Jungfrauen trug nun Esther den Sieg davon. Um aber ihre Bescheidenheit und Einfachheit, die dabei mit im Spiele waren, zu erläutern, schickt der Verfasser voraus, V. 12—14, was ihr in der entscheidenden Stunde hätte gewährt werden müssen, wenn sie es verlangt hätte. **Und wenn die Reihe je eines Mädchens herannahte, daß sie zum König Ahasveros kam** ꝛc. תּוֹר, eigentlich Ordnung, nach Ew. §. 146 d wahrscheinlich mit תּוֹרָה zusammenhängend (vgl. zu 1 Chron. 17, 17), entspricht hier u. in V. 15 unserem „Reihe", vgl תּוֹרִים Reihen, Ketten, Hohel. 1, 11. Statt: wenn die Ordnung je eines Mädchens kam, sagen wir: wenn die Reihe an je ein Mädchen kam. — **Am Ende der Zeit, da ihr geschehen nach dem Gesetz der Weiber zwölf Monate lang.** Man sollte nach gewöhnlicher Weise erwarten: am Ende von 12 Monaten, nachdem ihr ꝛc. Aber es will sich vor allem der Gedanke ausdrücken: am Ende oder nach Abschluß der vorzunehmenden Reinigungen und Vorbereitungen. Das Gesetz der Weiber ist nicht der Weg der Weiber, 1 Mos. 18, 11; 31, 35 (Cler.), dazu würde nicht „zwölf Monate" hinzugefügt sein, sondern ist das Gesetz, welches die Vorbereitungen ordnete, wie es im Folgenden alsbald genauer angegeben wird. Der Ausdruck „Weiber" für „Mädchen" darf hier ebensowenig befremden, wie hinter תַּמְרוּקֵי am Ende des Verses. Zu: **sechs Monate mit Myrrhen-Oel** u. s. w., ergänzt sich von selber: wurden sie gereinigt oder vorbereitet. Die Reinigungen der Weiber, die zuletzt erwähnt werden, sind noch andere Reinigungsmittel, wie sie auch sonst von den Weibern angewandt zu werden pflegten. — Eigentlich sollte nun der Nachsatz in V. 13 lauten: so wurde ihr bei ihrem Kommen zum Könige alles gegeben ꝛc. Denn das ist die Aussage, auf die es hier ankommt, indem nachher in V. 15 in Beziehung hierauf hervorgehoben werden soll, daß sich Esther ihrestheils nichts geben ließ, als was Hegai ihr empfahl. Das: bei ihrem Kommen ist aber durch einen vorangeschickten Zustandssatz ausgedrückt, der sich durch „und" an den vorhergehenden Vordersatz anschließt und sich nach einer auch sonst üblichen Weise mittelst des Partizips mit dem Hauptsatz verbindet, so daß er am besten mit „und wenn" oder „indem" eingeleitet wird, vgl. Hiob 1, 13. 16. 17 ff. und Ew. §. 341 d. Solche partizipiale Zustandssätze, wie gleich wieder in V. 14 einer folgt, entsprechen als Nominativi abs. gewissermaßen dem griech. Genit. abs. **Und wenn so das Mädchen zum Könige kam, wurde alles, was sie sagte, ihr gegeben, daß es mit ihr kam.** בְּזֶה kann mit den Sept. von der Zeit, illo, sc. tempore, kann aber auch vom Zustande, hoc modo, sc. ornata, verstanden werden, vgl. בְּכֵן Kap. 4, 16. Das Subj.: „alles, was" ꝛc. ist nachdruckshalber vorangestellt, und gemeint damit ist nicht irgend ein Begleiter (Ramb.), — dagegen V. 15 — sondern jede Art von Schmuck und Kostbarkeit, womit sie sich für den König herausputzen wollte. — Das Geschick, das den meisten Mädchen trotz aller Zubereitung und alles Schmuckes zutheil wurde, hebt der Verf. wohl deshalb noch in V. 14 hervor, damit dann dazu das Glück, dessen sich die in ihrer Einfachheit anmuthige Esther zu erfreuen hatte, recht in Gegensatz trete. **Wenn sie am Abend eingegangen und am Morgen zum Hause der Weiber, zu einem zweiten, zurückgekehrt war, unter die Hand des Schaaschgaz** u. s. w. שֵׁנִית für שֵׁנָה wie Neh. 3, 30; es ist ein anderer Theil des Harems gemeint, den die Kebsweiber bewohnten. Schaaschgaz, der speziell nur die Kebsweiber zu beaufsichtigen hatte, wird ein Unterbeamter gewesen sein. **So kam sie nicht mehr zum Könige, außer wenn** ꝛc. Für נִקְרָאָה findet sich in guten Handschriften auch die gewöhnliche Punktation נִקְרָאָה.

Von **V. 15** ab Esthers Verhalten und Erfolg. **Als nun die Reihe an Esther, die Tochter Abichails, des Oheims Mordochai's, kam.** So vollständig wird dieselbe hier bezeichnet, weil hier nun der entscheidende Augenblick kam, von wo ab sie für ihr Volk so wichtig werden sollte. **Verlangte sie nichts, außer was Hegai sagte.** Wohl nicht aus Klugheit, als wäre sie davon ausgegangen, daß Hegai sich auf den Geschmack des Königs am besten verstehe; sondern sie ging gar nicht darauf aus, dem Könige durch Schmuck zu gefallen, und legte nur an, was Hegai nun einmal für unerläßlich hielt. **Und Esther gewann Gunst in den Augen aller, die sie sahen:** eigentlich sie war gewinnend, sc. in der verhängnißvollen Stunde. נָשָׂא חֵסֶד wie נָשָׂא חֵן in V. 9. — V. 17. **Und der König gewann Esther lieb — — und machte sie zur Königin an Vasthi's Statt;** ohne Zweifel sogleich bei und nach der ersten Zusammenkunft. — V. 18. Dazu veranstaltete er aber auch eine fröhliche Hochzeitfeier, nämlich **ein großes Gastmahl für alle seine Fürsten und Knechte, das Gastmahl Esthers.** Wahrscheinlich war eine solche nach der Gemahlin bezeichnete Feier bei solcher Gelegenheit durchaus Sitte, und der Sinn ist der: Esthers Verbindung mit dem König wurde in aller Form gefeiert. Dazu gehörte dann aber auch, daß Ahasveros den Landschaften **einen Erlaß schaffte und Geschenke nach der Macht des Königs gab.** Das Verbale des Hiph. הַנָּחָה wird vom Chald. auf Steuererlaß gedeutet; die Sept. haben unbestimmter ἄφεσις. Die Vulg. dagegen hat requies, als wäre nur ein Ruhetag gemeint, wozu allerdings עֲשֹׂה besser passen möchte. מַשָּׂאת ist nach Am. 5, 11; Jerem. 40, 5 Gabe an Getreide oder Speise. כְּיַד הַמֶּלֶךְ wie Kap. 1, 7.

V. 19—23. Mit Esthers Erhebung verbindet der Verfasser sofort eine verdienstliche Handlung Mordochai's, die Entdeckung einer Verschwörung gegen Ahasveros' Leben, eine Thatsache, welche zwar noch nicht sogleich, wohl aber weiterhin für die Entwicklung der hier darzustellenden Geschichte von großer Bedeutung wurde, und welche schon jetzt die durch Esthers Erhebung ermöglichte Hoffnung befestigen konnte, daß nunmehr für das Judenthum

in Persien eine besonders schöne Zeit anbrechen würde. Mordochai, der sich im Vorhergehenden besonders als einen klugen Mann bewiesen hatte, zeigt sich hier als einen rechtschaffenen Unterthanen. Es ist, als ob er fast noch mehr als Esther selbst hätte gefeiert werden sollen. Dunkel sind die einleitenden Sätze in V. 19 u. 20. **Und da Jungfrauen zum zweitenmal zusammengebracht wurden, wobei Mordochai im Thore des Königs saß.** Es fragt sich zunächst, was für eine zweite Versammlung von Jungfrauen gemeint ist. Clericus meint: primum congregatae videntur in varias provincias, deinde Susa, antequam in Gynaeceum Regium intromitterentur. Scriptor regreditur ad ea, quae ante nuptias Estherae contigerant. Ebenso Grotius: est epanodos (retrogressio); referendum enim hoc ad illa, quae supra 2,2. Aber dazu paßt schon nicht שֵׁנִית, und dann steht auch der Umstand entgegen, daß jetzt nach V. 20 ff. Esther bereits Königin war, so daß Mordochai seinerseits nicht mehr am Gehege des Frauenhauses, sondern im Thor des Königs weilte, sie ihrerseits aber dem Ahasveros bereits Mittheilungen machen konnte. Drusius und ebenso auch Bertheau nehmen an, es handle sich um das Versammelt- oder Versetztwerden derjenigen Mädchen, die beim König gewesen waren, in den andern Theil des Frauenhauses, der unter der Aufsicht des Schaaschgaz stand. Daraus erkläre es sich, daß Mordochai nicht mehr vor dem Frauenhause, sondern in dem Thore des Königs weile; er habe sich dort zu der Zeit aufgehalten, wo die Mädchen aus dem Königshause sich wiederum in das Frauenhaus zu begeben pflegten, wo er also auch Esther habe erwarten dürfen, welche als die geliebte Königin wohl nicht selten zum König gekommen sein werde. Aber dann hätte nicht von einem Versammeltwerden von Jungfrauen, בְּתוּלוֹת ganz im allgemeinen, überhaupt nicht von einem Versammelt- oder Zusammengebrachtwerden die Rede sein können; zudem paßt שֵׁנִית auch zu dieser Erklärung nicht, und von vornherein dürfte die Vorstellung, als wenn man im Thore des Königs den vom König zum Frauenhaus zurückkehrenden Weibern näher gewesen wäre, unrichtig sein. Schon die Wahl desselben Ausdrucks קָבַץ, der in V. 3 u. 8 von dem ersten Zusammenbringen der Jungfrauen gebraucht war, und dann das שֵׁנִית führen, wie schon Corn. a Lapide, wie dann neuere Ausleger auch Keil anerkannten, auf den Sinn, daß auch nach der Erhebung Esthers noch eine weitere Versammlung von Jungfrauen stattgefunden hat, vielleicht von solchen, welche aus entfernteren Gegenden kamen, welche also erst später anlangen konnten. Wir müssen bedenken, daß Esthers Erwählung nicht ausschloß, daß Ahasveros auch noch andere Jungfrauen lieb gewinnen und zu Königinnen erheben konnte, wenn es auch in der Natur der Sache lag, daß die eine dann einen Vorrang vor den übrigen bekam. Salomo hatte 700 Königinnen neben 300 Konkubinen; letztere waren nur secundariae uxores. — Sodann aber fragt es sich auch, was die Erwähnung dieser zweiten Versammlung in diesem Zusammenhang für einen Zweck hat. Keils Annahme, daß durch sie blos die Zeit der folgenden Geschichte bestimmt werden soll, hat etwas Ungenügendes, besonders da sie zu einer Zeitbestimmung nicht recht taugt. Die unmittelbar folgenden Worte machen es wahrscheinlich, daß dadurch erklärt werden soll, wie sich Mordochai damals um so eher und öfter, ohne Aufsehen zu erregen, ohne überhaupt nur besonders beachtet zu werden, im Thor des Königs aufhalten durfte. Es läßt sich denken, daß damals sehr oft Leute, die sonst nicht dahin kamen, im Thore des Königs weilten, um die ankommenden Jungfrauen zu sehen. Für gewöhnlich saßen die Beamten, mochten sie nun höher oder niedriger gestellt sein, dort, vgl. Kap. 3, 2. 3 und Dan. 2, 49, auch Xenoph.'s Kyrop. VIII, 1, 6, Herodot II, 120. Darauf, daß Mordochai selbst ein Beamter gewesen sei und schon als solcher einen Platz im Thore gehabt habe, führt nichts. Es würde aber, wenn es der Fall gewesen wäre, da es als Erklärung für das Sitzen im Thore so sehr zur Sache gehört hätte, gewiß nicht unerwähnt geblieben sein. Daß wir ihn in Kap. 3, 2 ff. im Thor wiederfinden, und zwar Tag für Tag, dürfte damit zusammenhangen, daß er sich durch die That, die hier von ihm erzählt wird, gewissermaßen das Recht verschaffte, sich stehend unter den Knechten des Königs dort aufzuhalten. — Eine Bestätigung dürfte unsere Auffassung auch durch den 20. Vers empfangen, dessen Zweck in diesem Zusammenhang ohne sie ebenfalls unklar bleibt. **Nicht that Esther ihre Abkunft und ihr Volk kund ꝛc.** Auf das Folgende gesehn, wo sich die Schwellenhüter vor ihm nicht genug in Acht nahmen, scheint der Sinn zu sein: Mordochai weilte nicht etwa als der Pflegevater der Esther dort, als welcher er ohne Zweifel eine angesehene und gefürchtete Persönlichkeit gewesen wäre, sondern als ein unbeachteter Fremdling. Deutlich ist die Beziehung auf V. 10. Der Verfasser will durch die Wiederholung dieser Bemerkung, wie besonders auch aus dem Gebrauch des Partizip erhellt, andeuten, daß Esther ihre Verschwiegenheit, die sie anfänglich beobachtet hatte, auch jetzt noch, nachdem sie Königin geworden war, beibehielt. Uebrigens ist hier die Voranstellung von מוֹלַדְתָּהּ beachtenswerth. מוֹלֶדֶת im Unterschied von עָם ist der Familienzusammenhang; dieser wird hier vorangestellt, weil hier voran das Verhältniß Esthers zu Mordochai in Betracht kommt. Die starke Hervorhebung des Umstandes, daß Mordochai selbst es ihr so aufgetragen hatte, daß sie nur sein Wort ausrichtete, wie damals, wo sie bei ihm in Pflege war, will wohl der Meinung begegnen, daß sie aus einem andern Grunde, etwa, weil sie sich ihrer Herkunft geschämt hätte, in Betreff dieses Punktes so verschwiegen gewesen sei. כַּאֲשֶׁר heißt hier „wie da, wo", vgl. Hiob 10, 19, wo es „wie wenn" bedeutet

אֹמְנָה Erziehung, Pflege, hat über dem ה den Rapheſtrich, damit man die Endung nicht für das Suffix halte.

V. 21 — 23. Als Mordochai in dieſen Tagen im Thore des Königs ſaß, **brauſten auf**, geriethen in Zorn (קָצַף) **Bigthan und Thereſch, zwei Schwellenhüter** (Sept. ἀρχισωματοφύλακες) oder Palaſtwächter (vgl. 2 Kön. 12, 10) und ſuchten Hand an den König zu legen. Ganz gegen V. 20 fügen die Sept. hinzu: weil Mordochai ausgezeichnet worden war. Die Sache wurde aber in irgend einer Weiſe dem Mordochai kund, nach Joſephus durch den jüdiſchen Sklaven des einen Verſchworenen, in Wahrheit vielleicht, weil die Unterbeamten, die in die Verſchwörung mit hineingezogen waren, nicht Vorſicht genug anwendeten. Mordochai gab durch Eſther dem Könige davon Nachricht. — V. 23. So wurde die Sache unterſucht und gefunden, d. h. konſtatirt, und **die beiden Verſchworenen wurden an einem Holze aufgehängt**, d. h. an einem Holzpfahle aufgeſpießt: eine gewöhnliche Art von Kreuzigung, vgl. Kap. 5, 14; 6, 4; 7, 9. 10 u. a., Herod. III, 125 und zu Eſr. 6, 11. Die Begebenheit wurde in dem Buche der Zeitgeſchichten, d. h. in der Reichschronik, (vgl. Kap. 6, 1; 10, 2; Eſr. 4, 15) verzeichnet, und zwar **vor dem Könige**, was entweder ſ. v. a. in ſeiner Gegenwart, ſo daß er ſich von der richtigen Eintragung ſelbſt überzeugte, oder ſo, daß die Reichschronik vor ihm, in ſeinem Palaſt aufbewahrt wurde, vgl. Kap. 6, 1. Daß es perſiſche Sitte war, die Namen derer, die ſich um den König verdient gemacht hatten, in eine Reichschronik einzutragen, beſtätigt Herodot VIII, 85. Er erzählt auch, daß Xerxes auf dem Zuge gegen Griechenland ſtets Schreiber um ſich hatte, welche die Thaten der Perſer in einer Chronik berichten mußten.

Heilsgeſchichtliche und ethiſche Andeutungen.

Es iſt das gewöhnliche Treiben eines rein weltlichen, eines heidniſchen Hofes, mit dem der Verfaſſer in unſerm Kap. zu thun hat; es bewegt ſich auf den Höhen dieſer Welt und iſt dennoch ein ſehr niedriges Treiben. Ahasveros fängt an, den Mangel zu empfinden, den er ſich durch die Verſtoßung ſeines Weibes verurſacht hat, und ſeine Höflinge rathen ihm, ſeiner Wolluſt eine andere und zwar möglichſt reichliche Befriedigung zu verſchaffen. Er ſchenkt ihren Worten Gehör und es geſchieht, was ſich in dieſen Verhältniſſen gewiſſermaßen von ſelbſt verſteht. Von einem höheren Walten und Regieren, von Gottes Gedanken und Führungen könnten wir hier faſt weit entfernt zu ſein glauben. Und doch, bald genug müſſen wir inne werden, daß wir in denſelben mitten drin ſtehen. Wie ſelbſtändig auch immer die Welt in ihrem Treiben erſcheinen mag, Gott der Herr weiß ſich ſelbſt ihre niederen Regungen und Bewegungen, ja weiß ſich auch die Sünde in ihr dienſtbar zu machen. Wenn ein Ahasveros ſeinerſeits nichts weiter als die ſchönſten der Jungfrauen zu finden wünſcht, bringt er an ſeinem Theil eine Eſther an die rechte Stelle und ſchafft durch ſie gegen die Gefahren, die ſich von Seiten der Welt für ſein Volk zu erheben drohen, ſchon ehe ſie eintreten, Schutz und Hülfe. Er läßt es zu, daß ſein Volk in das niedere Treiben der Welt verflochten wird, er hat daſſelbe ſo weit erniedrigt, daß ſich auch ſeine Jungfrauen durch das Machtgebot des Ahasveros nach Suſa zuſammenbringen laſſen müſſen: aber indem er dadurch die ganze Tiefe ſeiner Erniedrigung offenbar werden läßt, fängt er auch bereits an, es wieder zu erhöhen. Uebrigens iſt es merkwürdig, wie das Treiben der menſchlichen Liebe ſelbſt in der Entartung noch die Arbeit der göttlichen Liebe abzuſchatten vermag. Denn wie Ahasveros aus all ſeinen Völkern u. Geſchlechtern Jungfrauen hat zuſammenbringen laſſen, um daraus die ſchönſte für ſich zu erwählen, ſo hat Gott der Herr gewiſſermaßen alle Völker der Menſchheit erforſcht, ob er eins für ſich geeignet fände, — um dann vor allen anderen, wie viele ihrer auch waren, und wieviel Vorzüge ſie auch in gewiſſen Beziehungen hatten, das eine unſcheinbare als ſeine Braut und Gattin anzunehmen.

Zu V. 1—7. Wie unwillkürlich läßt uns der Verfaſſer hier einen zwar nur flüchtigen, aber doch tief eindringenden Blick einerſeits in das häusliche Leben eines ſehr mächtigen und reichen, aber weltlich hinlebenden, heidniſchen Fürſten, und andererſeits in das häusliche Leben eines, wie es ſcheint, nur armen, jedenfalls unter der allgemeinen Verachtung ſeines Volkes mitverachteten, aber dennoch unverkennbar unter dem Segen der Väter ſtehenden Juden thun. Ahasveros empfindet inmitten all ſeines Ueberfluſſes einen ſchwer zu ertragenden Mangel. Er gedenkt ſeines Weibes, das er verſtoßen hat, und zwar trotz des Unrechts, deſſen er ſie zeiht, mit Sehnſucht. Ohne Zweifel macht ſich ſelbſt in ihm das Gefühl geltend, daß der Verluſt eines perſönlichen Weſens, welches er ganz ſein eigen nennen durfte, obwohl er es nicht völlig zu würdigen wußte, durch keinen andern Beſitz, und wäre er auch noch ſo koſtbar, aufgewogen werden kann. Und das Unrecht, das er von ihrer Seite erlitten zu haben glaubt, iſt wie all das Unrecht, deſſen Weltmenſchen einander zeihen, ziemlich zweifelhafter Art; es bleibt fraglich, ob es nicht entſchuldigt, wohl gar als etwas Gutes aufgefaßt werden kann. In Wahrheit iſt er ja nur infolge ſeiner deſpotiſchen Verkennung der Rechte, die auch das Weib hat, dazu gekommen, ſie zu verſtoßen; er hat ihre weiblichen Gefühle mit Füßen getreten. Nichtsdeſtoweniger iſt ſie für ihn für immer verloren. Er iſt nicht klug, nicht vorſichtig genug geweſen; er muß ſich ſagen, daß er trotz der Zuziehung ſeiner Räthe leidenſchaftlich gehandelt, ſeinem Zorn zu ſehr nachgegeben hat. Kurz er iſt trotz des Ueberfluſſes, der ihn umgibt, dennoch unzufrieden, iſt es beſonders auch mit ſich ſelbſt, er hat trotzdem, daß ſich nichts gegen ihn aufzulehnen wagt, Kampf und Verdruß. Natürlich fehlt es da nicht an Leuten, die ihm Mittel und Wege weiſen, jedes drückende Gefühl von ſich

abzuschütteln. Aber das ist selbstverständlich, zu einer wahren Befriedigung kann er in der Weise, die sie ihm anempfehlen, in dem in Rede stehenden Punkte nicht gelangen. Das könnte er nur durch wahre Liebe. Die aber läßt sich, wie so schön im Hohenliede ausgeführt und bezeugt ist, weder anbefehlen noch erkaufen, die kann nur erworben, nur durch wahre Liebesmühe angefacht und genährt werden. Der Blick in das häusliche Leben eines Ahasveros ist also ein Blick in ein zwar glänzendes, aber ziemlich hoffnungsloses Elend des Heidenthums, welches nur den fleischlichen Thoren über sein wahres Wesen täuschen, den einsichtigeren Menschen nur von der Armuth der ohne Gott Lebenden überführen kann.

Welch ein anderes Bild bietet das häusliche Leben des Mordochai dar! Mordochai ist der heruntergekommene Sprößling einer einst sehr angesehenen, ja königlichen Familie. Er gehört zu den weitumher zerstreuten, der Verachtung verfallenen Fremdlingen, die einst aus Jerusalem gefangen geführt sind; er entbehrt des Vaterlandes. Er hat, wie es scheint, weder Vater noch Mutter, weder Weib noch Kind. Selbst seine Verwandten, sein Vatersbruder und dessen Weib sind gestorben. Aber letztere haben eine Waise hinterlassen; der ist er ein Vater, die ist ihm eine Tochter, ja ein köstlicher Schatz geworden. Er weiß ohne Zweifel, wieviel ihm in und mit derselben anvertraut ist, weiß, daß Gott mit Recht ein Vater der Waisen heißt und daß er diejenigen in besonderem Grade segnet, die sich derselben annehmen; er kennt seine Pflichten gegen sie, und die Erfüllung derselben schafft ihm Befriedigung und macht ihn glücklich. Gott hat sie mit Schönheit gesegnet, aber was noch mehr ist, er hat ihr auch einen gehorsamen, demüthigen, anspruchslosen Sinn gegeben, wie sie sehr bestimmt nachher durch ihr Benehmen im königlichen Frauenhause, wie sie aber ohne Zweifel auch schon vorher oft genug bewiesen hat. Sie hat ihr Volk und sicher auch dessen Sitten, Gesetze und Religion lieb. So ist sie ihm eine Hadassa, eine Myrthe im wahren Sinn des Worts, eine unscheinbare, aber dennoch viel versprechende Knospe, ja schon eine liebliche Blüte der Hoffnung geworden, und geschieht es, daß sie ihm genommen, daß sie in das königliche Frauenhaus gebracht wird, so bleibt sie ihm dennoch nicht blos eine liebe Blume, deren Nähe er sucht, deren Gedeihen ihm Tag für Tag am Herzen liegt, deren Entfaltung ihn beglückt, sondern wird ihm auch mehr und mehr zu einem hellen Stern, zu einer Esther, von deren Licht er sein und seines Volkes Zukunft erhellt sieht. In dieser Weise ist sein Leben trotz aller Unscheinbarkeit und Verborgenheit, trotz aller schmerzlichen Erinnerungen und trotz aller Schwierigkeiten, mit denen er im Heidenlande tagtäglich zu kämpfen hat, dennoch nicht arm, sondern reich, reich sogar an Licht und Hoffnung, und wenn letztere auch in viel bescheidnerer Weise erfüllt worden wäre, als sie es ist, wäre sein Dasein dennoch nicht vergeblich gewesen.

Zu V. 8—11. Was Esther vor den übrigen Jungfrauen, die mit ihr zugleich auserwählt wurden, voraus hatte, und wodurch sie sich die Gunst des Harem-Vorstehers, dann die Liebe des Ahasveros selbst gewann, war sicher nicht blos eine größere leibliche Schönheit; die hätte auf den Eunuchen wohl kaum einen solch gewinnenden Eindruck gemacht; es war zugleich eine Anmuth des ganzen Wesens und Verhaltens, wie sie nur da vorhanden sein kann, wo das geistige Element nicht so völlig zurücktritt, wie es bei den meisten persischen, sehr niedrig erzogenen Mädchen der Fall sein mußte, wo es vielmehr das Leibliche einigermaßen hebt und verklärt; eine Anmuth, die ihren Grund zum Theil in ihrem Geschick, zum guten Theil aber auch in dem geistigeren Wesen des Judenthums, in dem Segen der Anbetung des wahren, wahrhaft erhabenen, geistigen Gottes hatte. Es war also keineswegs ohne Grund, wenn sich die damaligen Juden durch die Bevorzugung Esthers auch selbst anerkannt und geehrt sahen, was sie ohne Zweifel reichlich gethan haben; an ihren geistigen Vorzügen partizipirten sie mehr oder weniger alle, konnten, sollten sie wenigstens partizipiren. Es ist aber ebensowenig ohne Grund, wenn wir in dem Siege, den sie davon trug, eine Vorandeutung von dem Triumphe finden, den einst das Judenthum, das damals tief unterdrückte und verachtete, über das stolze Heidenthum im ganzen davon tragen sollte, wenn wir in der unscheinbaren, aber lieblichen Hadassa, die zur mächtigen Esther wird, ein Symbol des schwachen, aber bessern Elementes in Israel sehen, das sich zur mächtigen Gemeinde des Geistes und der Kraft, zur christlichen Kirche vollendet u. das dann die Welt überwindet. — Luther: Welch Herz also gesinnet ist, träget ohne Gefährlichkeit Schmuck; denn es träget und träget nicht, tanzet und tanzet nicht, lebet wohl und lebet nicht wohl. Und das sind die himmlischen Seelen, verborgene Bräute Christi, aber sie sind selten. Denn es schwer ist, nicht Lust zu haben in großem Schmuck und Prangen. — Stolberg: Ungeblendet vom Glanz und von der Hoheit, verachtete die noch zarte Jungfrau dieses alles; mit edler Einfalt nahm sie, nicht auslesend, wo sie auch nicht gefordert hatte, den Schmuck, den der Oberkämmerer ihr brachte. Als sie über alle Gemahlinnen des Königs zur Königin erklärt worden, da hing ihr Herz noch immer nicht etwa nur mit Dankbarkeit, sondern mit kindlichem Gehorsam an ihrem frommen Oheim und Pflegevater, wie zur Zeit, da er als kleines Mädchen sie erzog.

Zu V. 12—18. In dem kleinen Rahmen dessen, was hier über die heidnischen Jungfrauen einer-, über Esther andrerseits erzählt wird, bilden sich in trefflicher Weise Welt und Reich Gottes, bilden sich die entgegengesetzten Bestrebungen sowohl als auch Geschicke, welche wir mit diesen Begriffen bezeichnen können, ab. Die heidnischen Mädchen werden sich für den Abend, auf den sie durch ihre Waschungen und Salbungen so lange vorbereitet waren, mit allen möglichen Kostbarkeiten, so viele ihnen irgend

gewährt wurden, geschmückt haben, um auf Ahasveros, von dessen Gunst oder Ungunst ihr ganzes ferneres Lebensgeschick abhing, einen möglichst günstigen Eindruck zu machen. Aber mit all dem Tand erreichten sie nichts weiter, als daß sie nur in ihren eigenen Augen und zwar nur für einen Augenblick, der so schnell entfloh, schön waren und Hoffnungen hegen durften. Die meisten von ihnen durften den König nur sehen, um ihre Hoffnungen auf ihn für immer zu begraben. Sie erwartete das traurige Loos der Kebsweiber; sie mußten auf die Freuden, welche sie draußen, in andern Lebensstellungen hätten genießen können, verzichten, ohne dafür in ihrem Verschluß irgend welchen nennenswerthen Ersatz zu finden. Das erheiternde Gefühl, die Aufgabe ihres Lebens erfüllt zu haben, mußte ihnen fremd bleiben; sie hatten ihren Zweck verfehlt, ihr Leben wurde mehr und mehr zu einem grauen Einerlei. Ganz so verhalten sich und ebenso betrügen sich die Kinder dieser Welt. Obwohl sie so recht darauf ausgehn, die Lust des Lebens zu genießen, obwohl sie alle ihre Anstrengungen auf dies Ziel hinrichten und sich in ihrer Weise aufs beste dazu bereiten und schmücken, wird es ihnen doch kaum in einigen flüchtigen Augenblicken zutheil. — Esther ihrerseits zeichnete sich statt durch irgend welchen äußerlichen Schmuck durch ihre Begehrungs- und Anspruchslosigkeit aus; vom äußerlichen Schmuck nahm sie nur, was ihr, sozusagen, aufgedrungen wurde. So war sie denn aber nicht sowohl in ihren eigenen, als vielmehr in aller derer Augen, die sie sahen, schön. So war ihr Glück nicht eine schnell entfliehende Täuschung; es wurde ihr wirklich zutheil, nicht was sie begehrt, sondern was sie nie zu begehren oder gar zu hoffen gewagt hatte; sie gewann ein wirkliches Gemeinschaftsverhältniß zum König; sie wurde seine Erwählte, seine Gemahlin, sie wurde Königin und alles und jedes in ihrem ferneren Dasein bezeugte ihr, daß Gottes Huld und Freundlichkeit in überschwänglichem Maße mit ihr gewesen sei, ja sie immerdar begleite. Eines noch höheren Glückes aber erfreuen sich die Kinder Gottes. Sie, denen es eine hohe Vergünstigung dünkt, Gott in aller Einfalt und Einfachheit dienen, ja auch nur Thürhüter in seinem Hause sein zu dürfen, werden in sein Heiligthum selbst aufgenommen, werden seine Auserwählten und Geliebten, wenn anders sie sich recht für ihn geschmückt haben. Er setzt sie zu seinen Kindern ein und versorgt sie demgemäß, soweit es ihnen heilsam ist, auch mit dem Irdischen, denn die Sanftmüthigen sollen das Erdreich besitzen; er erhebt sie aber auch zu Königen und Priestern und schmückt sie mit der Krone des Lebens; denn er bringt sie hinan zu dem unvergänglichen und unbefleckten und nie verwelkenden Erbe, das ihnen aufbewahrt ist im Himmel. Vergl. 1 Petr. 3, 3; 1, 4.

Zu V. 17 u. 18. Es ist wohl möglich, daß sich Ahasveros dessen noch nicht klar bewußt war, was Esther vor den heidnischen Jungfrauen voraus hatte, was er an ihr lieb gewann und demgemäß mit der Königskrone schmückte. Aber immerhin kann man in seinem Verhalten eine Andeutung davon finden, daß das Heidenthum immer wieder und am meisten dann, wenn es alles, was es sich selbst verschaffen konnte, ausgekostet hätte, nach etwas anderem, höherem fragen und greifen würde. Jedenfalls sollte es infolge des höheren Bedürfnisses, das durch nichts niederes befriedigt werden konnte, und auf Grund der höheren Empfänglichkeit, die nicht gänzlich aufhören durfte, so kommen, und dann sollte sich auch das erfüllen, daß die Heiden, daß selbst die heidnischen Fürsten und Könige die Gemeinde des Herrn als eine Königin ehrten, die vor allem würdig sei, auf dem Thron zu sitzen und ihre Gesetze und Ordnungen der Welt mitzutheilen, vergl. Jes. 49, 23; 62, 4 ff. Wenn sich das erst voll und ganz erfüllen würde, so würde dem Hochzeitsmahle, welches Ahasveros zu Ehren der Esther veranstaltete, und dem Erlaß, der zeitweiligen Befreiung der Völker vom lastenden Joche, welche er zugleich gewährte, das ganze Leben der Menschheit entsprechen.

Zu V. 19—23. 1. Esther schwieg von ihrer jüdischen Abkunft und Religion, und durfte es, so lange sie nicht darnach gefragt wurde, so lange auch das Wohl ihres Volkes ein anderes Verhalten in dieser Beziehung nicht verlangte; sie durfte es um so mehr, als die alttestamentliche Religion bei ihrer nationalen Gebundenheit noch nicht die Pflicht eines missionirenden Bekenntnisses mit sich brachte. Selbst der Christ darf mit seinem Glauben zurückhalten, so lange die Bezeugung desselben nicht nützen, sondern schaden würde und die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht verletzt wird. Immerhin aber ist die Märtyrer-Krone, wenn sie nicht voreilig erjagt, sondern mit Ehren getragen wird, herrlicher als eine Königskrone, und seine wahre, die Welt überwindende, seine Anhänger beseligende Kraft beweist der wahre Glaube nur da, wo er offen bekannt wird, ob auch seine Bekenner auf dem Scheiterhaufen stehen oder unter den Klauen der wilden Thiere dem Tode erliegen.

2. Nichts berechtigt uns anzunehmen, daß Mordochai die Verschworenen blos aus Gründen der Selbstsucht, nämlich um sich verdient zu machen und Ansehen zu verschaffen, oder weil Ahasveros der Gemahl der ihm so nahe stehenden Esther war, angezeigt hat. Außer der Klugheit wird bei ihm als einem rechtschaffenen Juden auch das Pflichtgefühl mitgeredet haben. Obwohl der Jude nicht schon als solcher für den persischen König ein wärmeres Gefühl der Anhänglichkeit hatte, so erkannte er doch, sofern er in Gottes Wort lebte, auch gegen die heidnische Obrigkeit Pflichten an, vgl. Jer. 29, 7. So ist schon er ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Frömmigkeit, die durch Gottes Wort gepflegt wird, auch den heidnischen Staat und den heidnischen Machthabern zu gute kommt, und die Regierungen der Neuzeit, welche die Religion nicht blos mit Toleranz sondern auch mit Gleichgültigkeit behandeln, sollten bedenken, daß die Gottesfurcht, wie sie zu allen Dingen nütze ist, auch die wesent-

lichste Bürgschaft für den Bestand des Staates bildet.

Brenz: Visi sunt morte sua relinquere filiam omnium hominum auxilio destitutam, sed Deus extollit eam in tantam sublimitatem, ut sit omnibus hominibus veneration i. Quid ergo in exilium abduci aliud est, quam in regnum? Quid a parentibus relinqui aliud est quam in Dei et hominum curam suscipi?

Feuard.: Zu V. 8 u. 9. Ex quibus colligitur, quam vere sancteque Paulus postea docuerit, Deum, quae stulta sunt mundi, elegisse, ut confundat sapientes, et infirma mundi, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia et ea, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destruat, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus. Quid enim infirmius puellula, aut quid ignobilius contemptibiliusque orphana exule, nata populo cunctis aliis nationibus inviso ac odioso? Quid vero e contrario carnis et mundi hujus aestimatione sapientius, prudentius, gloriosius aut potentius Assuero, Vasthi, Hamane aliisque Persarum atque Medorum satrapis? Hi tamen unius Estheris ministerio confunduntur, superantur, ejiciuntur: ministerio dixi, sed Dei ope, judicum auctoritate et providentia, cujus Esther solummodo fuit organum, ne quid haberet caro, quo gloriaretur, sed omnis laus servatae in regno Persarum ecclesiae in Deum referretur. Potuisset universum hinc inde dispersum populum suum sub fortissimo aliquo Samsone aut Gedeone colligere eundemque armis et viribus communire, ut cunctos hostes suos ingenti commisso proelio internecione deleret. Verum in his aliquid homines sibi arrogassent, forteque dixissent: manus nostra excelsa et non Dominus fecit haec omnia.

Zu V. 15. Discant ergo hujus exemplo tum viri tum mulieres eo praesertim omnia studia et desideria sua conferre, ut bonae conscientiae ornamentis et animorum bene compositorum formis uni Deo placeant; adscititia vero hujus mundi corporum ornamenta ut vana propter eum despiciant, certissimaque praemia caelestia pro hac pietate sibi repromittant. Haec enim sola et vera est pulchritudo, quae judicio Dei pretiosa est, facitque ut regi regum probemur et spiritali matrimonio copulemur... Mirum, quod hoc viderunt et docuerunt etiam ethnici. Crates enim ait: ornatus est quod ornat. Ornat autem, quod mulierem compositiorem ac modestiorem facit. Ad hoc nec aurum nec smaragdus nec purpura praestat, sed quaecunque gravitatis, modestiae et pudicitiae significationem habent.

Starke zu V. 1. Was man sich im Zorn wider Gottes Gebot vorgenommen, kann man wohl ändern, 1 Sam. 25, 34. 35. — Zu V. 2. Sünden mit Sünden häufen ist aller Gottlosen bestes Kunst- und Meisterstück, 2 Sam. 15, 1; 16, 22; Jes. 30, 1; Jerem. 9, 3. Zu V. 3 u. 4. Der Hofleute Rathschläge sind insgemein dahin gerichtet, wozu sie merken, daß ihre Oberherrn am meisten geneigt sind, und reden ihnen nach ihrem Munde, 2 Sam. 15, 4. 5; 16, 21. Fleischliche Ohren hören nichts lieber, als das, was ihr unzüchtiges Herz vergnüget, 2 Sam. 16, 21. — Zu V. 5—7. Wenn Waisen Gott fürchten, so nimmt er sich auch ihrer an, Ps. 27, 10. An einem frommen und züchtigen Mägdlein ist Leibesschönheit eine große Gabe Gottes, Spr. 11, 22. Der Blutsverwandten hinterbliebene Waisen soll man nicht aus der Acht lassen. Gott ist ein Vater der Waisen, Ps. 68, 6, und weiß noch immer fromme Leute zu erwecken, die sich derselben treulich annehmen müssen, Ps. 10, 14. — Zu V. 8. u. 9. Wen Gott liebt, dem macht er auch die Leute günstig und gewogen, 1 Mos. 39, 5; Spr. 21, 1. — Zu 12 u. 13. Was für Sorge und Kosten erfordert nicht der Schmuck der Seele, wenn sie ihrem Jesu zu einer angenehmen Braut bereitet werden soll, Ps. 45, 14. — Zu V. 16 u. 17. Gott hebet den Elenden aus dem Koth, daß er ihn setze neben die Fürsten, Ps. 113, 7. 8.

B. Haman erlangt Macht und Ansehn. Er beschließt und dekretirt die Vernichtung der Juden. (Kap. 3).

I. Hamans Erhebung. Sein Beschluß in Betreff der Juden (V. 1—7).

Nach diesen Begebenheiten machte der König Ahasveros Haman, den Sohn Hammeda- 1
tha's, des Agagiters, groß und erhob ihn und stellte seinen Stuhl über denjenigen aller Fürsten, welche bei ihm. * Und alle Knechte des Königs, welche im Thore des Königs weilten, ver- 2
beugten sich und fielen nieder vor Haman, denn so hatte es in Beziehung auf ihn der König befohlen; aber Mordochai verbeugte sich nicht und fiel nicht nieder. * Und die Knechte des 3
Königs, welche im Thor des Königs weilten, sprachen zu Mordochai: warum übertrittst du das Gebot des Königs? * Und da sie so Tag für Tag zu ihm sprachen, und er nicht auf sie 4
hörte, zeigten sie es Haman an, um zu sehn, ob Mordochai's Worte Bestand haben würden; denn er hatte ihnen kund gethan, daß er ein Jude sei. * Und Haman sah, daß Mordochai es 5
wirklich unterließ, sich zu verbeugen und niederzufallen vor ihm, und Haman ward voll Zorns. * Aber er hielt es bei sich für verächtlich, die Hand allein an Mordochai zu legen, denn sie hatten 6
ihm das Volk Mordochai's kund gethan, sondern Haman trachtete darnach, alle Juden zu vertilgen,

7 welche in dem ganzen Königreich des Ahasveros waren, als das Volk des Mordochai. * Im ersten Monat, welches der Monat Nisan ist, im zwölften Jahre des Königs Ahasveros, warf man Pur, das ist das Loos, vor Haman, von einem Tage zum andern und von einem Monat bis zum zwölften Monat, welches der Monat Adar ist.

II. Mit Ahasveros' Einwilligung erläßt Haman den Befehl, die Juden auszurotten.

8 * Und Haman sprach zum Könige Ahasveros: Es ist ein einziges Volk, zerstreut und ausgebreitet zwischen den Völkern in allen Landschaften deines Königreichs, und ihre Gesetze sind verschieden von denen aller Völker, und die Gesetze des Königs unterlassen sie zu thun; für den 9 König ist es nicht gebührend, sie gewähren zu lassen. * Wenn es dem Könige gut dünkt, so werde schriftlich befohlen, sie umzubringen, und zehn Tausend Talente Silbers werde ich zu Händen der Schaffner des Werks darwägen, sie zu bringen in die Schatzkammern des Königs. 10 * Und der König zog seinen Siegelring von seiner Hand und gab ihn Haman, dem Sohne 11 Hammedatha's, dem Agagiter, dem Widersacher der Juden. * Und der König sprach zu Haman: 12 Das Silber sei dir gegeben; dem Volk aber, an dem thue man, wie es dir gut scheint. * Da wurden die Schreiber des Königs gerufen im ersten Monat, am dreizehnten Tage in ihm und man schrieb, ganz wie Haman befahl, an die Satrapen des Königs und an die Landpfleger, welche über den Landschaften standen, und an die Fürsten der Völker, für jede Landschaft nach ihrer Schreibweise und für jedes Volk nach seiner Zunge; im Namen des Königs wurde es geschrieben 13 und versiegelt mit dem Siegelringe des Königs. * Und ausgeschickt wurden Briefe durch die Läufer nach allen Landschaften des Königs, daß man vertilgen, erwürgen und umbringen sollte alle Juden vom Knaben- bis zum Greisenalter, selbst die Kleinen und Weiber an einem Tage, am drei- 14 zehnten des zwölften Monats, welches der Monat Adar ist, und ihren Raub sollte man plündern, * Der Inhalt des Schreibens war, daß ein Gesetz gegeben werde in allen Landschaften; kundgethan 15 sollte es allen Völkern sein, daß sie für diesen Tag bereit sein sollten. * Die Läufer gingen auf Befehl des Königs eilig aus, und das Gesetz ward in der Burg Susa gegeben, und der König und Haman saßen beim Trinken, während die Stadt Susa in Verwirrung gerieth.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—7. Möglichst kurz stellt der Verfasser die Erhebung des Agagiten Haman derjenigen der Esther im vorigen Kapitel an die Seite. Um so überraschender schließt sich dann sofort an, was man nach Esthers Erhebung am wenigsten hätte erwarten sollen, daß Haman, von Mordochai's scheinbarer Unehrerbietigkeit gereizt, die Vernichtung des Judenvolkes beschloß. — V. 1. **Ahasveros machte nach diesen Begebenheiten** — in V. 7 stehen wir im 12. Regierungsjahre des Ahasveros, 5 Jahre nach Kap. 2, 16, hier jedenfalls noch etwas früher, — **den Haman groß** — גִּדֵּל, sonst auch vom Großziehen der Kinder gebräuchlich, heißt hier: zu einem großen Mann machen, — **über alle Fürsten, welche bei ihm**, d. i. über all diejenigen Fürsten, welche sich in seiner Umgebung aufhielten, über seine vornehmsten Beamten. Er machte ihn also, sozusagen, zu seinem Großvezir. Haman, nach humajun = magnus, augustus, oder dem sanskrit. somán entsprechend, Somaopferer, war **ein Sohn des Hammedatha**, dessen Name von haömo, soma gebildet, den vom Mond Gegebenen bezeichnet (Benfey, Monatsnamen S. 199). Sonst findet sich nicht Hammedatha, sondern Madathas (bei Xenophon) oder Madathes (bei Curt. 5, 3, 6); diese Form hat nach Pott (Zeitschr. der D. Mt. G. 1859 S. 424) dieselbe Bedeutung, und möglicher Weise ist das ה zu Anfange eben deshalb, weil es allenfalls fehlen konnte, als Artikel gedacht und punktirt. Möglich ist es, daß der Verfasser den Sinn dieser Namen gekannt und sie für das Folgende bedeutsam gefunden hat; Haman würde ihm schon durch sie als ein Vertreter des Heidenthums gekennzeichnet gewesen sein. Auf diese Vermuthung führt der Beiname הָאֲגָגִי. Unter allen Umständen liegt es nahe, sich durch diese Bezeichnung mit den jüdischen Auslegern, mit Josephus und Targum an den Amalekiter-König Agag in Sauls Zeit, 1 Sam. 15, 8. 33 erinnern zu lassen; um so näher aber, da Esther und Mordochai Kap. 2, 6 auf eine Familie zurückgeführt sind, die mit jenem Agag in sehr bekannter und denkwürdiger Weise zu thun gehabt hatte. Haman wird ja freilich nicht leiblich zur Nachkommenschaft jenes Amalekiters gehört haben und noch weniger als solcher bekannt gewesen sein. Aber vielleicht hat ihn der Verfasser als einen geistigen Sprößling desselben bezeichnen wollen. Agag war ein König und somit auch ein Repräsentant desjenigen Volkes gewesen, welches sich in entschiedenster Feindschaft gegen Israel abgeschlossen und sich ihm in entscheidender Zeit in gehässigster Weise in den Weg gestellt hatte (vgl. 2 Mos. 17, 8 ff. und m. Komment. zu 5 Mos. 25, 17), welchem der Herr daher auch einen ewigen Krieg angekündigt hatte, 2 Mos. 17, 15; 4 Mos. 24, 20. Als Amalekiter vermittelte er außerdem, wie ausdrücklich

in den Targumen hervorgehoben wird, für Haman einen Zusammenhang mit dem ebenfalls so gehässigen und verhaßten Nebenbuhler-Volk der Edomiter. Zugleich dürfte der Verfasser dann auch andeuten wollen, daß das Feuer des Streites, der alsbald zwischen Haman und Mordochai ausbrach, sofern es vor allem ein Streit zwischen Heidenthum und Judenthum war, schon von Alters her brannte, und daß Mordochai, wenn er seinem Gegner so entschieden widerstand, ihn zu Fall brachte und vernichtete, nur eine alte Schuld bezahlte, die von Saul her auf der Familie des Kis lastete, indem es Saul seinerseits versäumt hatte, den rechten Eifer durch Vernichtung des Gebannten zu beweisen. Schon im zweiten Targum (zu Kap. 4, 13) sagt Mordochai von dieser Anschauung aus zu Esther, daß, wenn Saul Samuel gehorcht und Agag umgebracht hätte, Haman dann nicht gekommen und gegen die Juden vorgegangen sein würde. Speziell zu Agag aber, nicht blos zu Amalek im allgemeinen, mochte der Verfasser den Haman auch schon deshalb in Beziehung setzen, weil er ein Führer und Fürst, nicht ein gewöhnlicher Mann des Volkes war. — Die Araber und schon die späteren Juden haben selbst auf Griechen und Römer solche genealogische Bezeichnungen angewandt (vgl. z. B. Abulfeda's historia anteïslamica); im A. Test. selber bietet zwar כּוּשׁ in Ps. 7, 1 nur eine sehr zweifelhafte Analogie, dagegen aber ist in Richt. 18, 30 die Veränderung von Moscheh in M'naschscheh sehr parallel, wodurch der treulose Levit Jonathan in einen geistigen Zusammenhang mit dem gottlosen König Manasse gebracht werden sollte.

V. 2. Alle Knechte des Königs nun, welche im Thore des Königs weilten, d. h. alle königlichen Hofbeamten, mußten vor Haman die Knie beugen und sich niederwerfen; **so hatte es der König in Bezug auf ihn** (לוֹ, wie bei אָמַר und ähnlichen Verben, vgl. z. B. 1 Mos. 20, 13) **befohlen.** Wie man sich nach persischer Sitte vor dem Könige beugen, niederwerfen und die Erde küssen mußte (Herod. III, 86; VII, 136; VIII, 118; Xenoph. Cyrop. V, 3, 18; VIII, 3, 14), so auch vor den hohen Beamten u. anderen angesehenen Männern (Herod. III, 134). Mordochai aber verweigerte dem Haman diese Ehrenbezeigung. Er verweigerte sie sicher nicht aus Eigensinn oder wegen eines persönlichen Gegensatzes; aus dem 4. Vers erhellt, daß sein Judenthum der Grund war; ohnedem würde er von demselben bei dieser Gelegenheit ebenso wenig wie vorher geredet haben. Wieder aber konnten die Juden eine solche Ceremonie nicht unter allen Umständen für unpassend und unerlaubt halten, wie etwa die Athener thaten, die die Beobachtung derselben (vor Darius) dem Timagoras als ein Todesverbrechen anrechneten, oder wie die Spartiaten (Herodot VIII, 136) und später noch die Macedonier, die vor Alexander d. Gr. nicht nach persischer Art niederfallen wollten; dergleichen Huldigungsweise war für die Juden durch das vielfache Beispiel der Väter selbst geheiligt, vgl. z. B. 1 Mos. 23, 12; 42, 6; 48, 12; 2 Sam. 14, 4; 18, 28; 1 Kön. 1, 16. Schon die alex. Uebersetzer und die Verfasser der Targume, dann auch die meisten neueren Ausleger nehmen an, daß die Kniebeugung und das Niederwerfen hier eine religiöse Bedeutung gehabt habe. Daß die Perser ihren König als einen Gott ansahen und göttlich verehrten, bezeugen ausdrücklich die klassischen Schriftsteller. Bei Aeschylus, Pers. 644 ff. heißt es: „Ihren Gott-Berather nannten die Perser den Darius, er war göttlichen Rathes voll, so gut führte er, Persiens Susageborner Gott, das Heer." Curtius sagt, (VIII, 5, 11): Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter Deos colere; majestatem enim imperii esse tutelam. Vergl. auch Plutarch, Themist. 27. In Haman aber als dem obersten Beamten habe ohne Zweifel ein Abglanz der göttlichen Würde des Königs anerkannt und geehrt werden sollen. Mordochai habe also dafür gehalten, daß die Kniebeugung vor Haman Abgötterei sei und gegen das Verbot: du sollst dir kein Bildniß oder Gleichniß machen, verstoße. Aber schwerlich hätte ihn dies Gebot an sich davon zurückgehalten. Dagegen spricht nicht blos V. 4, wonach er sich dabei nicht auf ein Wort seines Gottes, auch nicht auf seinen Monotheismus, sondern blos auf sein Judenthum im allgemeinen berief, — dies könnte sich allenfalls aus der in solchen Dingen nur leise andeutenden Art des Verfassers erklären, — sondern vor allem auch der Umstand, daß er die Kniebeugung von solcher Ueberzeugung aus auch Ahasveros selbst hätte versagen müssen, so daß sein nachheriges, näheres Verhältniß zu demselben unbegreiflich würde, und ebenso die Thatsache, daß so fromme und gesetzestreue Juden wie Esra und besonders Nehemia gar keine Schwierigkeit darin gefunden haben, mit dem Perserkönige ihrer Zeit in den üblichen Formen zu verkehren. — Es kam sicher mit in Betracht, daß Haman für ihn ein Agagiter und Amalekiter, d. h. ein von Gott unter Fluch und Bann gestellter Mensch war. Für Abgötterei hielt er die Kniebeugung vor ihm, wenn überhaupt, deshalb, weil er hier eine Ehre, wie sie nur den Repräsentanten Gottes zukommt, einem von Gott Verworfenen und Gebannten erwiesen haben würde. Schon Brenz sagt richtig: oratio apocrypha (in der Alex. Version), qua Mardochaeus affirmare dicitur, se nullum praeter Deum adorare voluisse, etsi pia est locutio, tamen huic loco non est apta... Haec (nämlich 2 Mos. 17, 15 und 1 Sam. 15) ponebat Mordochaeus sibi ob oculos mentis suae, ex quibus intelligebat, totam gentem Amalec et omnes posteros Agag, regis Amalecitarum, e quibus erat et Aman, coram Deo esse maledictos et damnatos. Itaque Mardochaeus, spiritu sancto excitatus, magno et ingenuo animo confitetur se esse Judaeum, nec velle ei venerationem sua benedicere, cui Deus maledixisset. Feuard. und Ramb. ziehen diesen von Brenz geltend gemachten Grund neben anderen wenigstens mit in Betracht. Wenn

man im Unterschied von Brenz, Feuard. und ähnlichen älteren Auslegern annimmt, daß Haman nicht ein wirklicher Agagit gewesen ist, daß ihn die Juden nur seiner Gesinnung wegen als solchen angesehen haben, so muß man freilich auf den Einwurf gefaßt sein, daß es von Mordochai Willkür gewesen sei, sich ihn als von Gott verworfen zu denken. Seine den Juden feindliche Gesinnung für sich allein habe ihm dazu kein Recht gegeben; es hätte ihn nichts gehindert, im Gegentheil hätte er die Pflicht gehabt, in ihm immerhin sein Amt zu ehren. Dieser Einwurf hängt aber mit einem Standpunkt zusammen, wie wir ihn weder Mordochai selbst, noch dem Verfasser unseres Buchs zuschreiben dürfen. Es wäre etwas anderes gewesen, wenn es sich blos um eine gewöhnliche, persönliche Feindschaft Hamans gegen Mordochai gehandelt hätte. Aber ein Feind der Juden als solcher, der sie wegen ihres Gesetzes und ihrer Religion insgesammt haßte und verfolgte, den meinte sicher jeder zu jenen Uebelthätern rechnen zu dürfen, um deren Ausrottung fast alle Psalmisten gebetet, über denen sie den göttlichen Fluch bereits schweben gesehen hatten, vor denen man nicht Ehrfurcht, sondern nur Abscheu zu erkennen geben dürfte. Es ist wohl zu berücksichtigen, daß Haman nicht ein Feind der Juden ist, wie es so viele heidnische Könige und Fürsten vor ihm gewesen waren, daß in ihm bereits ein Haß speziell gegen das jüdische Gesetz ausgebildet war, gegen welches sich die heidnischen Machthaber sonst gleichgültig verhalten hatten. Mordochai hatte auch sicher schon Gelegenheit genug gehabt, diese Art seiner Feindschaft kennen zu lernen. Der Verfasser hat dies nur deshalb nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil er in dieser Beziehung nach seiner blos andeutenden Weise dadurch genug gethan zu haben glaubte, daß er ihn als Agagiter bezeichnete. — Ist diese Auffassung richtig, so ist der Gegenstand unseres Buches etwas allgemeiner, als man gewöhnlich annimmt; es handelt sich dann in ihm nicht sowohl darum, daß das Volk Gottes den Menschen eine bestimmte Art und Weise der Ehrenbezeigung, als vielmehr darum, daß es gewissen Menschen, nämlich den von Gott Verworfenen, alle Ehrenbezeigung versagen darf und muß. Aber allerdings kommt auch so alles darauf hinaus, daß das Volk Gottes nicht durch seine Ehrenbezeigungen Gottes Ehre schmälern darf; eine Ehrenbezeigung, die den von Gott Verworfenen gälte, wäre gegen Gottes Ehre, wäre Abgötterei. Und sofern Haman ein Feind der Juden ist und ihr Gesetz und ihre Religion nicht gelten lassen will, ist die eigentliche Frage zuletzt doch die, ob das Volk Gottes mit seinem Gesetz und seiner Religion von den Heiden unterdrückt werden kann oder den Sieg behalten wird. Vgl. auch Seiler zu unſ. Kap.—

V. 3 u. 4. Die anderen königlichen Beamten stellten Mordochai zunächst tagaus tagein zur Rede und zeigten ihn endlich dem Haman an, **um zu sehen, ob seine Worte bestehen** (Bestand, Geltung haben) **würden, denn er hatte ihnen kundgethan, daß er ein Jude sei.** Mit seinen Worten kann nur die Behauptung gemeint sein, daß er als Jude gehindert sei, die Huldigungsceremonie vor Haman mitzumachen. — V. 5 u. 6. Haman aber, als er sich selbst von Mordochai's Benehmen überzeugt hatte, verachtete es, hielt es nicht für genug, ihn allein zu bestrafen; denn man hatte ihm sein Volk verrathen, ihm also gesagt, daß er zu dem ihm so verhaßten Judenvolk gehöre. Er trachtete vielmehr darnach, alle Juden als Gesinnungsgenossen des Mordochai im ganzen Reiche des Ahasveros umbringen zu lassen. —

V. 7. Für ein so schwieriges und großes Unternehmen glaubte er einen besonders günstigen Tag aussuchen zu müssen und ließ sich zu diesem Zweck das Loos fällen, indem er alle Tage des Jahres durchging und in Beziehung auf jeden Tag entscheiden ließ, ob er geeignet sei oder nicht. Es war **im Nisan, im ersten Monat des zwölften Jahres des Königs Ahasveros,** als dies geschah. Da er erst im zwölften Monat einen geeigneten Tag fand, nämlich den dreizehnten, nach V. 13, so ist klar, daß er dabei viel Zähigkeit und Ausdauer bewies, und möglicherweise ist die an sich nicht so wichtige Zeit, von wo ab er jeden Tag in Frage zog, hier ebendeshalb angegeben, damit die Größe seines Eifers recht hervortrete; möglicherweise aber waltete bei dieser Zeitbestimmung auch noch ein anderer Grund ob. Wenn der Tag der Ausrottung schon im Nisan bestimmt und schon am dreizehnten Tage dieses Monats kundgegeben wurde (vgl. V. 12), so erhellt, daß eine fast ein Jahr dauernde Angst diejenigen Juden, welchen das betreffende Edikt nicht lange verborgen bleiben konnte, im voraus zu martern drohte. Und besonders, wenn die in und bei Susa Wohnenden etwa schon am 14. oder 15. Nisan von dem, was über sie beschlossen war, hörten, so wurde ihnen die heiligste Freude selbst, die sie hatten, die Passafreude in eitel Jammer verwandelt. Daß es der Passamonat war, wo ihr Untergang beschlossen wurde, kommt, obwohl es der Verfasser nach seiner Weise, das Selbstverständliche zu übergehn, nicht ausdrücklich hervorhebt, sicher voran in Betracht. Es war, als wenn die alte Erlösung aus der Knechtschaft der Welt, die man im Passa feierte, nunmehr wieder aufgehoben, als ob Israel nunmehr wieder gänzlich der Willkür und Grausamkeit fremder Machthaber überantwortet wäre. Statt Festspeise genießen zu können, wurde es Mordochai und Esther und den Ihrigen, wie schon die Targume hervorheben, aufgedrungen, zu fasten, vgl. Kap. 4, 1. 16. Je mehr aber die alte Erlösung aus Egypten ihrer Bedeutung beraubt zu sein schien, desto höher mußte die Werthschätzung der neuen Erlösung aus Persien steigen; je mehr die Passafreude in Frage gestellt war, desto herrlicher mußte die Purimfreude werden. Das Purim- als zweites Erlösungsfest koordinirte sich so dem Passa als erstem Erlösungsfest, aber in der Art, daß es für Passa selbst eine wichtige Stütze wurde. Zu הִפִּיל פּוּר ist wohl nicht Haman Subjekt (Berth.), wie

man allerdings nach V. 6 annehmen möchte, sondern ein unbestimmter Er, unser „man“. Der Verfasser scheint davon auszugehn, daß das Loosen in solchen Fällen, wie der vorliegende einer ist, sehr gewöhnlich vorkam und daß jemand das Amt hatte, die Loosfällung vorzunehmen, so daß das Subjekt zu הִפִּיל einigermaßen selbstverständlich war. Wäre Haman selbst Subjekt, so fiele das hinter חוּא הַגּוֹרָל folgende לִפְנֵי הָמָן auf, statt dessen man einfacher לְפָנָיו erwarten sollte. Bertheau verbindet diesen Zusatz mit dem erklärenden חוּא הַגּוֹרָל, — mit dem Fremdwort פּוּר hätten die Juden nicht jedes Loos, sondern nur das vor Haman gefällte bezeichnet; indeß hätte der Verfasser dann wohl kürzer: dies ist das Loos Hamans, nicht: das Loos vor Haman, gesagt. Daß פּוּר im Altpersischen wirklich Loos bedeutet, braucht nicht bezweifelt zu werden. Noch im Neupersischen ist behr und behre Antheil, Schicksal, portio, pars, so daß eine Grundbedeutung wie „Loos“ nicht unwahrscheinlich ist, vgl. Zenker, Türkisch-arab.-pers. Handwörterbuch p. 229. Noch näher liegt es, pâra oder pâre Stück, morceau, pièce, ursprünglich vielleicht ebenfalls portio, zu vergleichen, ib. S. 162. Die Anwendung des Looses war im Alterthum sehr gewöhnlich (vgl. v. Dale, orac. ethn. c. 14; Potter, Archäol. I, 730) und wird bei den Persern ausdrücklich bezeugt, vgl. Herodot III, 128. Die mit der Astrologie zusammenhängende Meinung aber, daß für eine Unternehmung der eine Tag günstig, der andere ungünstig sei, tritt uns sowohl bei den andern alten Völkern als auch bei den Persern vielfach entgegen, ja herrscht in jenen Gegenden noch heut zu Tage, vgl. Rosenm. Morgenland III S. 302. — Die Worte: **von Tag zu Tage und von Monat zu Monat** sind nicht so zu verstehn, als wenn man das Loosen von einem Tage zum andern ꝛc. fortgesetzt und immer von neuem wiederholt hätte, sondern, wie aus V. 13 erhellt, ist die Meinung die, daß man sogleich im ersten Monat alle Tage des Jahres, einen nach dem andern in Frage brachte. Auffällig ist es, daß zu dem: „von Monat zu Monat“ sofort die Zahl des getroffenen Monats hinzugesetzt wird, die Zwölf; man sollte dahinter zunächst einen Satz erwarten wie: und getroffen ward der Monat, und dann erst die Zahl; oder wenigstens hätte es nach dem: von Monat zu Monat, heißen sollen: bis zum zwölften Monat. Bertheau vermuthet daher, daß die Sept. das, was sie hier geben: „und das Loos fiel auf den vierzehnten Tag des Monats, welcher ist der Adar“ im Text wirklich vorgefunden haben, und daß der Blick eines Aschreibers von dem ersten לְחֹדֶשׁ sofort zu dem zweiten, welches hinter der Angabe des Tages und seiner Zahl folgte, übergesprungen sei. Indeß, da die Sept. auch hinzusetzen: „um umzubringen das Geschlecht des Mordochai an einem Tage“, so ist es deutlich, daß sie unsern Vers nach dem dreizehnten vervollständigten, und da auf keinen Fall der vierzehnte, sondern nach V. 13: Kap. 9, 18. 19 der dreizehnte der betreffende Tag war, so erhellt, daß sie sich sogar willkürliche Aenderungen erlaubten. Vielleicht hat der Verf. in sehr kurzer und bequemer Weise doch so geredet, wie wir es lesen. Der Gebrauch der Kardinalzahl statt der Ordinalzahl ermöglichte allenfalls eine solche Zusammenziehung. Und die Angabe, welcher Tag durch das Loos getroffen sei, konnte hier allenfalls noch fehlen.

V. 8—11. Um nun auch den König für seinen Mordplan zu gewinnen und von ihm ein rechtskräftiges Edikt zu erlangen, sprach er zu ihm: **es ist ein einzig Volk zerstreut und vertheilt zwischen den Völkern.** יְשֻׁנִּי hat vor dem Suff. das eingeschaltete Nun wie 1 Sam. 14, 39; 23, 23; 5 Mos 29, 14; Ew. Lehrb. 262 e. אֶחָד steht als Zahlwort Er meint: nur eins von den vielen Völkern wagt es, die Gesetze des Königs nicht zu thun; dies eine aber ist überall zerstreut und vertheilt, so daß sein böses Beispiel nicht unbedenklich ist. Es ist, als deutete Haman hier eine Ahnung an, deren Erfüllung Seneca ausspricht, wenn er (de superstit. 3, p. 427) sagt: Solche Macht haben die Bräuche dieses höchst verruchten Volkes bereits gewonnen, daß sie in allen Ländern eingeführt sind; sie, die Besiegten, haben ihren Siegern Gesetze gegeben. **Ihre Gesetze sind verschieden von jedem** (andern) **Volk**, s. v. a. von den Gesetzen jedes ꝛc., vgl. in V. 1 „über alle Fürsten“. **Für den König ist es nicht angemessen, sie zu dulden.** שׁוֹרַת wie Kap. 3, 8; 5, 13, während es in Kap. 7, 4, einen etwas anderen Sinn hat. לְהַנִּיחָם, sie in Ruhe zu lassen. — V. 9. **Es werde geschrieben**, s. v. a., es werde befohlen durch ein Ausschreiben, das ebenso unwiderruflich sei, wie ein förmliches Reichsgesetz, vgl. Kap. 1, 19, **sie umzubringen. Und 10000 Talente will ich darwägen zu Händen der Schaffner des Werks.** Eine so große Summe (nach dem Mosaischen Sekel berechnet 25 Millionen, nach dem bürgerlichen gewerthet 12½ Mill. Thaler, s. Zöckler zu 1 Chron. 22, 14) hofft er durch Einziehung des Vermögens der Juden zusammenbringen zu können. „Die Schaffner des Werks“, wie 2 Kön. 12, 12 die Bauleute bezeichnet sind, sind hier und Kap. 9, 3 die Beamten des Schatzhauses. — V. 10. Der Antrag Hamans hatte so sehr den Beifall des Königs, daß der ihm seinen Siegelring gab und ihn dadurch in den Stand setzte, nicht blos dem in Rede stehenden Ausschreiben, sondern auch andern zweckmäßig erscheinenden Erlassen durch das Aufdrücken des königlichen Siegels die Geltung unwiderruflicher Befehle zu geben vgl. Kap. 8, 8. 9. In Privatverhältnissen war das Geschenk eines Ringes das Zeichen der intimsten Freundschaft; Fürsten aber bezeichneten den Betreffenden durch die Verleihung des Siegelringes als ihren bevollmächtigten Statthalter, vgl. Kap. 8, 2; 1 Mos. 41, 42; 1 Makk. 6, 15; Curt. X, 5, 4; Aristoph. eq. 947; Schulz, Leitungen ꝛc. IV, 218 f., Tournefort R. II, 383; zuweilen inaugurirten sie auch Thronfolger in dieser Weise, vgl. Jos. Arch. XX, 2, 3. Die be-

deutsame Bezeichnung Hamans als des Sohnes Hammedatha's des Agagiten, des Widersachers der Juden, deutet an, wie verhängnißvoll diese Bevollmächtigung Hamans für die Juden war. — V. 11. Die Aussicht auf die großen einzuziehenden Schätze mochte für Ahasveros, der viel Geld gebrauchte, schwer genug ins Gewicht fallen; doch durfte es nicht den Schein gewinnen, als wenn bei ihm Habgier im Spiele sei: er überließ daher den Gewinn dem Haman; auch so war er ihm ja für vorkommende Fälle sicher genug. **Das Silber werde dir gegeben, und dem Volke müsse man thun, wie dir gut scheint.** Das Partiz. נָתוּן ist kurze, dem König ziemende Ausdrucksweise. Der Sinn ist: es sei, oder: es werde gegeben. Ebenso לַעֲשׂוֹת, es sei zu thun, man müsse thun.

V. 12—15. Sofort ließ Haman die erforderlichen Ausschreiben anfertigen und in alle Provinzen des Reiches versenden. V. 12. Noch in demselben ersten Monat, in welchem er das Loos hatte fällen lassen, und zwar schon am dreizehnten Tage in ihm (בּוֹ in ihm, dem genannten Monat) — vielleicht schien mit dem dreizehnten des zwölften Monats zugleich auch der dreizehnte im ersten als besonders günstig indizirt zu sein, — wurden die Schreiber gerufen. **Und geschrieben wurde nach allem, was Haman anordnete, an die Satrapen des Königs und an die Landpfleger, welche über den Landschaften, und an die Fürsten der Völker.** אֲחַשְׁדַּרְפְּנִים und פַּחוֹת sind, hier wie Esr. 8, 36 zusammengestellt, die Satrapen der größeren Provinzen und die Landpfleger der einzelnen Landschaften in den Provinzen. Die שָׂרִים sind die eingebornen und sozusagen angebornen Fürsten der verschiedenen Völkerschaften. Vor dem folgenden מְדִינָה und ebenso dann auch weiterhin vor עַם ist eigentlich: an die Satrapen u. s. w. zu wiederholen. Der Sinn ist: für die Vorsteher jeglicher Landschaft nach ihrer Schrift (Schreibweise) und für die von jeglichem Volk nach seiner Sprache. In der Beifügung: **im Namen des Königs Ahasveros wurde es geschrieben und versiegelt**, paßt nicht das Partiz., sondern nur das Perf.; wenn also auch נִכְתָּב ein Kamez haben kann, wegen des größeren Distinktivs, so doch nicht נֶחְתָּם, obwohl in mehreren Ausgaben auch dies damit versehen ist. — V. 13. **Und ausgeschickt wurden Briefe** ꝛc. נִשְׁלוֹחַ, infin. abs. Niph. statt des verbi fin. in lebendiger Schilderung, vgl. Kap. 6, 9; 9, 6. 12. Briefe, ohne Artikel, weil der Gedanke der ist: Briefe des Inhalts, daß man vertilgen u. s. w. sollte. Mit den Läufern, durch die sie ausgeschickt wurden, sind die Postreiter, die Aggaren oder Astanden gemeint, welche auf den Hauptstraßen des Reiches in bestimmten Entfernungen von einander, etwa von 4 zu 4 Parasangen aufgestellt waren, und die königlichen Briefe oder Befehle außerordentlich schnell beförderten; vgl. Herodot V, 14; VIII, 98; Brisson. de reg. Pers. princ. I. c. 238 sq. **Zu vertilgen, zu erwürgen und umzubringen** u. s. w. Die Häufung der Verben soll das Vertilgen recht einschärfen. **Und ihre Beute zu plündern**, s. v. a. und ihre Habe als Beute an sich zu bringen. Natürlich wollte Haman auf das, was ihm zustand, hiermit nicht verzichtet haben; er wollte nur, indem er den Völkern das Recht der Plünderung gewährte, ihren Eifer entflammen. Entweder mußten sie ihm einen Theil der Beute abgeben, oder er hoffte durch seine Knechte und Helfershelfer auch ohnedem zu der erhofften Summe zu gelangen. — V. 14. **Der Inhalt des Schreibens** u. s. w. Die Andeutung des Inhalts in V. 13 war zu unbestimmt. Es war noch nicht gesagt, daß nicht etwa blos die Beamten, sondern die Völker selber über die Juden herfallen sollten. Dies wird hier noch ausdrücklich hervorgehoben. Ueber פַּתְשֶׁגֶן s. zu Esr. 4, 11. Der Inhalt folgt dann nicht wörtlich, sondern wird durch den Infin. angedeutet; **daß gegeben werde ein Gesetz in allen Landschaften.** Das Gesetz aber lautet: **kundgethan sei es allen Völkern, daß sie bereit seien auf diesen Tag.** Was kund gethan sein soll, wird ebenfalls nur kurz angedeutet. So verbindet sich in der Ausdrucksweise die Umständlichkeit, die den Erlassen eigen sein mochte, mit der Abkürzung des Referenten. Da דָּת Femin. ist, wie z. B. in V. 8 u. 15 erhellt, so kann man nicht etwa erklären: ut proponerent edictum — manifestum. Und noch weniger kann man mit Keil verstehen: eine Abschrift des Schreibens, das den Inhalt hatte, daß ein Gesetz gegeben würde, wurde eröffnet allen Völkern. Statt גִּלּוּי hätte das Perfekt. stehn müssen, und נִגְלָה heißt nicht, wie Keil deutet, offen oder unversiegelt mitgetheilt, auch nicht geöffnet, sondern enthüllt, kundgethan werden. Vielmehr steht גִּלּוּי optativisch wie נָתוּן in V. 11; (so auch Berth.) — V. 15. **Die Läufer gingen eilig aus** u. s. w. דְּחוּפִים, beeilt, eilig, in 2 Chron. 26, 20 das Ni. נִדְחָפִים. Der Zusatz: **und das Gesetz war in der Burg Susa gegeben** will sagen, von wo sie ausgingen. Die Bemerkung aber: **und der König und Haman saßen beim Trinken, die Stadt Susa aber war verwirrt**, veranschaulicht den grimmen Widerspruch zwischen der Schlemmerei dieser Herren und der Noth, in welche sie das Land stürzten, deutet auch wohl an, durch welche Mittel Haman den König von den Regierungsgeschäften abzuziehen suchte. נָבוֹכָה heißt zunächst nicht: sie war bestürzt vor Schreck und Trauer, sondern sie war verwirrt, wußte nicht, was sie von solch entsetzlichem Befehl denken sollte, vgl. Joel 1, 18; im äußerlichen Sinn heißt נָבוֹךְ verirrt sein, 2 Mos. 14, 3.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1—7. Mordochai, dessen Verdienst aufgezeichnet worden war, hatte noch keine Belohnung empfangen; man könnte wohl meinen, daß er hier die ihm gebührende Ehre erlangen werde; statt dessen soll er seinerseits einem Menschen wie Haman, der ein Erbfeind seines Volkes und ein erbitterter

Gegner des jüdischen Gesetzes war, der als Agagiter unter dem Fluche seines Gottes stand, Ehre erweisen. Esther, die ihrem Judenthum, obwohl sie es noch nicht bekannte, ohne Zweifel treu ergeben war, saß als erwählte Königin auf dem Throne, und man könnte wohl erwarten, — die Juden haben es damals sicher gehofft, — daß sie ihrem Volke Erleichterungen und Freiheiten verschaffen, daß sie es vor Unbilden, wie sie ihm bisher widerfahren waren oder doch gedroht hatten, sichern werde. Statt dessen beschließt der mit allen Vollmachten ausgerüstete Haman, es völlig auszurotten, ja er beeilt sich, obgleich die Ausrottung selbst noch volle elf Monate anstehen soll, das Volk schon jetzt, schon so lange im voraus mit seinem Geschick bekannt zu machen. So trifft es sich, daß ihm dadurch grade seine heiligste Freude, seine Passafreude selbst in eitel Jammer verwandelt wird. Es ist, als ob ihm dadurch von vornherein angedeutet werden sollte, daß es sich jetzt seines Gottes als eines Erlösers, der es einst aus der Welt ausgesondert und zu seinem Volke gemacht hatte, der es, wenn er wollte, auch aus der exilischen Noth befreien könnte, nicht mehr freuen dürfte. Aber wie unerwartet auch vielen diese Wendung kommen und wie nahe auch manchen die so oft gehörte Frage, warum es denn so gegen alles Hoffen gehen müßte, liegen mochte, so war doch das, was geschah, in Wahrheit nicht verwunderlich, sondern natürlich. Von einem Fürsten, wie Ahasveros, der nicht seinen Pflichten, sondern seinem Genusse lebte und nicht das Wohl, sondern das Vermögen seiner Unterthanen suchte, hatte man von vornherein fürchten müssen, daß er Macht und Regiment Menschen überlassen werde, die seinen Schwächen zu schmeicheln und seine Gelüste zu befriedigen verständen. Unter allen Umständen aber kann schon der heidnische Staat als solcher nicht wohl umhin, zum Volke Gottes in einen scharfen Gegensatz zu treten. Daß Ahasveros vorschrieb, jedermann sollte vor einem Menschen wie Haman die Knie beugen, sieht freilich wie ein rein zufälliges Machtgebot aus, welches nur gerade hier einmal einen Konflikt hervorrief; aber im Grunde drückt sich dadurch nur die unbedingte Unterordnung aus, welche der Staat, besonders der heidnische, in Beziehung auf seine Gesetze und Einrichtungen stets verlangen muß. Und so lange die letzteren aus der unwiedergebornen, heidnischen Gesinnung, nicht aus dem heiligen Geiste Gottes hervorgegangen sind, werden sie Forderungen enthalten, denen das Volk Gottes nun einmal nicht nachkommen kann. So lange der Staat noch nicht religionslos ist, wird er sogar geneigt sein, in das religiöse Gebiet selbst einzugreifen, so daß der Konflikt zwischen ihm und dem Volke Gottes ganz unmittelbar und sofort gegeben ist. Es kann auch nicht wohl fehlen, daß er sich dann zur Durchführung seiner Anordnungen solcher Organe bedient, welche schon an sich selber dem Volke Gottes wenig hold sind, welche in ihm wegen seiner Besonderheiten nur ein störendes Element erblicken und sich am wenigsten dazu verstehen, ihm in Beziehung auf sie Nachsicht und Duldung zutheil werden zu lassen. Das Volk Gottes aber hat nun zwar seinerseits die Pflicht, aller Obrigkeit, unter deren Gewalt es sich befindet, unterthan zu sein, so sehr, daß es sich von ihr sogar zum Tode verurtheilen u. hinrichten lassen muß (Röm. 13, 1 ff.), aber es ist ebensosehr verbunden, Gotte, nicht Menschen die Ehre zu geben; es kann sie den Menschen nur geben, sofern sie ihnen Gott selbst zugewiesen hat; es muß sie denen, die gegen Gott sind, verweigern, selbst auf die Gefahr hin, die mächtigsten und gefährlichsten Träger des Regimentes dadurch aufs äußerste zu reizen. Kurz es ist da ein harter und schwerer Widerspruch zwischen denen, die nichts Höheres kennen, als Staatsgebot und allenfalls Staatsreligion, und denen, die darüber hinaus zu dem wahren lebendigen Gott aufschauen, vor allem auf sein Gebot achtend. Dieser Widerspruch ist es gewesen, der nachher die Makkabäerkämpfe, der weiterhin, wenn auch schon sehr entstellt, den Krieg gegen die Römer hervorgerufen, der namentlich zu den Christenverfolgungen Veranlassung gegeben, kurz der sich je und je in der Geschichte der Menschheit durch einen Kampf auf Leben und Tod zur Geltung gebracht hat. Er ist so unversöhnlich und so stark, daß er sich nicht durch irgend welchen Kompromiß, sondern nur durch die bedingungslose Unterwerfung der einen Seite — nämlich des Reiches der Welt — und nur durch den entschiedenen Sieg der andern — nämlich des Reiches Gottes — hat beseitigen lassen, und daß er immer von neuem auflebt, wo die Mächte der Welt die Bande des Herrn und seines Gesalbten von sich geworfen haben. — Berleb. Bibel.: Daß die Gläubigen nicht nach des Königs Gesetzen thun, ist immerdar die Hauptanklage gewesen bei dem antichristlichen Haufen, wovon Haman ein Abbild; die Kinder Gottes müssen Aufrührer, Friedensstörer, die sich keiner Ordnung unterwerfen, wovon das gemeine Wesen nur beunruhigt wird, sein. So haben sich auch Christus und die Apostel müssen ansehn lassen, Luk. 23, 2. 5. Es ist aber eine Unwahrheit über alle Unwahrheiten.

2. Es ist nicht bloß gekränkter Ehrgeiz, was den Haman gegen Mordochai aufstachelt; es ist auch Haß gegen das Judenthum; es verdrießt ihn, daß dasselbe so andere Rechte und Gesetze hat, als alle anderen Völker im Reiche, vgl. V. 8; ebendeshalb genügt es ihm auch nicht, seine Hand an Mordochai zu legen, beschließt er vielmehr, alle Juden auszurotten. Wie sein gekränktes Ehrgefühl seinen Haß gegen das Judenthum besonders stark macht, so macht ihm sein Haß gegen das Judenthum die Kränkung seines Ehrgeizes von Seiten Mordochai's erst recht unerträglich. Sein Gegensatz gegen Mordochai hat also einen allgemeineren und höheren Grund. Es ist dabei sogar seine Religion im Spiele. Er verlangt die Kniebeugung, weil in ihm nach persischer Anschauung die Gottheit geehrt wird. Er ist in seiner Weise religiös. Besonders deutlich

beweist er dies dadurch, daß er den Tag, wo er seinen Beschluß in Betreff der Juden ausführen will, nicht eigenmächtig bestimmt, daß er sich in Betreff desselben vielmehr von der Stimme der Gottheit, wie sie sich ihm durch das Loos offenbarte, abhängig machte. Allerdings aber sieht es doch so, daß er seine Religion seinen Gedanken, Trieben, Wünschen und Plänen nicht über-, sondern unterordnet, daß ihm die erstere eigentlich ein bloßes Mittel für die letzteren wird. Bei Mordochai verhält es sich umgekehrt. Wenn er selber zu bestimmen gehabt hätte, so hätte er sich dem Befehle des Königs, vor Haman die Knie zu beugen, wohl gern unterworfen; die Gefahr, die ihm im Fall der Weigerung drohte, sah er ohne Zweifel in ihrer ganzen Größe kommen. Er hätte wohl um so eher nachgegeben, als ihm sicher eine Stimme oft genug zuraunte, daß es doch noch fraglich wäre, ob er den Haman wirklich für einen Agagiter, für einen von Gott Verworfenen halten müsse. Aber die Thatsachen lagen zu offen zu Tage, und Gottes Wort verlangte statt der Ehrfurcht Abscheu vor ihm. Dem meinte er nicht blos dann, wenn es seiner Neigung entsprach, sondern auch im grade entgegengesetzten Fall nachkommen zu müssen. So angesehen deuten uns Haman und Mordochai den tiefsten, den eigentlichsten Unterschied aller heidnischen und wahren Frömmigkeit an. Die erstere dient, wenn der Gottheit, im Grunde nur sich selber, ist auf den niederen Stufen nur Natur- und Fleischesdienst, auf den höheren nur Kultus menschlicher Ideale, die andere dagegen ist Hingebung an einen wirklich anderen Willen, an den heiligen Gotteswillen. Die erstere entspricht daher ganz der selbstsüchtigen Art des Menschen, wie er infolge der Sünde ist; die andere widersteht derselben kontradiktorisch. Aber während die erstere eine Schmeichlerin ist, die ihn, wenn er sich von ihr berathen läßt, bald genug betrügt, ist die letztere ihm eine zuverlässige Freundin, die ihn auf rechtem Wege führt und zum Heile leitet.

Brenz: Satan, ut Christus ait, mendax est et homicida; quare solet semper ecclesiam mendaciis et homicidiis persequi. Audivisti antea mendacium: est populus, inquiens, novis utens legibus et caeremoniis, et contemnens regis scita... Nunc audi homicidium: si tibi placet, inquit, decerne ut pereat. — **Feuard.** hebt treffend die traurige Lage des Judenthums hervor, wie sie uns hier entgegentritt, u. das gerechte Gericht Gottes, das sich dadurch vollzog: Noluerant Deo parere in terra propria, dum magna libertate gauderent; nunc dura servitute pressi gemunt et in capitis discrimen adducuntur. Sub propriis regibus sacros Hierosolymorum conventus aspernati, ad vitulos aureos, lucos, idola et superstitiones gentilium cucurrerant; nunc sub durissima tyrannide constituti et distracti nec possunt nec audent etiam colendi Dei gratia secum simul convenire.

Starke: Ein Gott ergebener Mensch setzet Menschengebote, wenn sie dem Willen und Gesetze Gottes gerade entgegen stehen, aus den Augen, wenn er auch darüber vieles leiden muß, Apg. 5, 19; Dan. 6, 10 f. Ob man wohl die, welche die Obrigkeit zu ehren befiehlet, auch in Ehren halten soll, so muß doch solche Ehrerbietigkeit nicht gegen Gott sein. — Wenn Menschen wider Menschengebot handeln, und solche übertreten, das wird gar bald bemerkt, Dan. 6, 11—13; übertreten sie aber Gottes Gebot, das siehet niemand. — Man soll niemand zu seinem Abgott machen und nicht Fleisch für seinen Arm halten, Jer. 17, 5. — Ehrsucht bricht insgemein in Grausamkeit aus. — Großer Herren Zorn ist stark, Spr. 16, 14; man sehe sich also wohl vor, daß man nicht denselben wider sich errege.

Zu V. 2—4. Daß das Volk Gottes in den Konflikten mit seinen Feinden auf Gottes Bewahrung rechnen darf, wenn es sittlich im Rechte ist, daß die Feinde sich in diesem Fall durch ihre Machinationen selbst zu Grunde richten, — das ist der Kern unseres ganzen Buches. Um so schärfer aber ist die Frage ins Auge zu fassen, ob Mordochai, als er durch die Verweigerung der Kniebeugung vor Haman den Konflikt herbeiführte, wirklich im Rechte war, und zwar trotzdem, daß Haman nur uneigentlich ein Agagit oder Amalekiter zu heißen verdiente, und daß es sich nur um eine an sich durchaus erlaubte Form der Ehrfurchtsbezeugung handelte. Die Frage wäre einfacher, wenn Haman Mordochai gegenüber blos **Privatperson** gewesen wäre. Daß sein Verhalten recht und gut gewesen sei, könnte dann nicht zweifelhaft sein. Wie der Herr mit seinem Gebote: gedenke deß, was dir Amalek gethan hat (5 Mos. 25, 7), die Feindschaft gegen alle Amalek Gleichgesinnten sanktionirt hat, so rechnet es sich David im Angesichte des Herrn zur Gerechtigkeit, daß er haßt, die ihn hassen, und daß er verabscheut, die sich wider ihn erheben, ja daß er sie mit vollkommenem Hasse haßt, Ps. 139, 21. 22, und wo er die Hauptmerkmale eines wahrhaft fromm gesinnten Gemeindegliedes nennen will, hebt er auch dies hervor: verachtet ist in seinen Augen der Verworfene, u. er ehret die den Herrn fürchten, Ps. 15, 4, was nach Luther soviel heißt als: „der Gerechte ist kein Ansehen der Personen, er sieht nicht an, wie heilig, gelehrt, mächtig einer ist. Siehet er die Tugend in ihm, so ehrt er ihn, und ob er gleich ein Bettler wäre; siehet er sie **nicht** an ihm, so hält er ihn als einen bösen Menschen für nichts, saget es ihm, strafet ihn. Du verachtest, spricht er, Gottes Wort, du schmähest deinen Nächsten, darum will ich mit dir unverworren sein.“ Auch der Christ muß, sei's um der Barmherzigkeit willen, der zuletzt kein anderes Mittel zu helfen bleibt, sei's um der Wahrheit willen, die das Böse böse nennen und rügen muß, gegen den, der z. B. durch einen beharrlich unsittlichen Wandel den Namen Jesu Christi schmäht, oder gar durch sein Verhalten Feindschaft wider denselben an den Tag legt, den Gegensatz

hervorkehren, und zwar oft genug auch gegen die betreffende Person selbst, nicht blos gegen ihr Thun oder ihre Gesinnung. Mit Recht sagt Harleß in dieser Beziehung: „ein gröblicher Irrthum wäre es, zu meinen, daß sich der Christ begnügen könne, die Sache und Richtung zu strafen, aber unter allen Umständen nach wie vor seine persönlichen äußeren Beziehungen zu dieser Person erhalten dürfe. Vielmehr ruht der Segen, welchen der Geist Christi der Gemeinschaft bringt, wesentlich auch darauf, daß in der Wahl persönlicher Genossenschaft das Bewußtsein und die wahre Einheit, welche die Gemeinschaft binden sollte, durch jene äußerliche Scheidung lebendig erhalten wird, in welcher der Christ, soweites von seiner Wahl abhängt und mit seinem Berufe verträglich ist, die Gemeinschaft derer meidet, deren Gesinnung er als verwerflich erkannt hat. Nur christliche Gesinnungslosigkeit kann das für christliche Liebe erklären, die Genossenschaft der eignen Wahl in völlig unterschiedsloser Weise unter aller Welt zu suchen und zu pflegen. Vgl. 1 Kor. 15, 33 u. a." (Christl. Ethik §. 47, S. 456 in der 7. Aufl.). — Aber alles dies gilt zunächst nur in Beziehung auf das gewöhnliche Nächstenverhältniß. Haman war für Mordochai obrigkeitliche Person und zudem hatte es der König ausdrücklich geboten, denselben durch die Kniebeugung auszuzeichnen. So kam denn das Gebot in Betracht, daß man Vater und Mutter ehren, und ebenso das andere, daß man Gott nicht fluchen und den Obersten in seinem Volke nicht lästern solle, 2 Mos. 22, 27, dazu auch die Mahnung: fürchte Gott, o Sohn, und den König, Spr. 24, 21. Im N. Test. ermahnen grade die beiden Hauptapostel zur rechten Unterordnung unter die Obrigkeit, Paulus in Röm. 13, 1 ff., Petrus in 1, 2, 13 ff. Petrus schließt den betreffenden Abschnitt mit den Worten: fürchtet Gott, ehret den König in Kap. 2, 17. Wenn mit dem Ehren freilich blos das durch den Gehorsam gemeint wäre, wie es nach dem vorhergehenden 13. V. scheint, so wäre es nicht fraglich, welche Schranken es hätte. Das Wort der Apostel: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, Apostelg. 5, 29, bezeugt sich selber und ganz unmittelbar so sehr als richtig, daß es keines Beweises für sich bedarf. Mit großem Nachdruck heben in Anschluß an dasselbe die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte immer wieder hervor, daß man die Obrigkeiten in, nicht gegen Gott ehren müsse, vgl. J. Gerhard im (24.) locus de magistratu politico §. 474. Wenn der Bestand der Ordnung innerhalb der geordneten Volksgemeinde ordnungswidrig angegriffen u. umgestürzt wird — und so etwa verhielt es sich in Persien, als Haman die Juden, die bis dahin unangefochten das Recht gehabt hatten, nach ihrem Gesetz und Glauben zu leben, anfeindete, als er ihnen zu einem Agagiter und Amalekiter wurde, — so ist sogar der Widerstand und die individuelle Theilnahme daran, — natürlich innerhalb der Schranken der bestehenden Ordnung eines Volkes und des individuellen Berufes, gerechtfertigt und geboten. Stahl sowohl (Die Parteien in Staat u. Kirche, S. 288) als auch Harleß (Christl. Ethik, §. 54) sind darüber nicht in Zweifel, daß ebensosehr „die Lehre von der Verwerflichkeit jedes aktiven Widerstandes und von der unbedingten Verpflichtung zu passivem Gehorsam der christlichen Heilighaltung des Rechts widerspricht, als die Meinung, daß der Obrigkeit zu gehorsamen sei, weil sie Obrigkeit ist, während sie durch Verleugnung und Nichtachtung von Recht und Gesetz sich des Machtanspruches begibt, welchen sie nicht durch sich selbst, sondern von wegen des Rechts hat, dessen Hüterin und Handhaberin sie zu sein den Beruf hat" (Harleß, a. a. O. S. S. 541). Von derselben Ueberzeugung aus sagt Hofmann (Schriftbeweis II, 2 S. 409): „so wenig es sittlich erlaubt ist, daß sich ein Volk gegen die zur rechtlichen Ordnung gewordene Herrschaft eines andern Volkes oder eines fremden Herrschers auflehne, so sehr ist es sittliche Pflicht, daß es sich durch die fremde Herrschaft nicht um dasjenige bringen lasse, was nach Gottes Ordnung wesentlich seinen Bestand, seine wesentliche Eigenthümlichkeit ausmacht." Hat es doch auch die Erfahrung immer aufs neue bewiesen, daß der Widerstand in solchem Falle von einem so guten Gewissen und von so hoher u. edler Begeisterung getragen, ja von Gottes gnädigem Beistand so entschieden unterstützt wird, daß keine Uebermacht gegen ihn, mag sie noch so groß scheinen, etwas ausrichten kann. — In Betracht kommt nun aber, daß das Gebot, den König und die Obrigkeit zu ehren, etwas mehr als Gehorsam, daß es auch Achtung und Ehrerbietung verlangt, — und es entsteht daher die Frage, ob man nicht dem, dem man den Gehorsam zu versagen, dem man vielleicht Widerstand entgegen zu setzen nicht umhin kann, dennoch — im Widerspruch mit Mordochai — mit Achtung und Ehrerbietung begegnen muß. Ohne Zweifel gibt es viele Fälle, wo es sich wirklich so verhält, und besonders tritt ein solcher Fall dann ein, wenn die Obrigkeit das Recht auf ihrer Seite zu haben glaubt und glauben kann, wenn sie also von einer andern Anschauung oder Ueberzeugung ausgeht, um derenwillen sie noch keineswegs verwerflich ist. In Beziehung darauf gilt dann das Wort, daß man nicht blos den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen Herren gehorsam sein muß, 1 Petr. 2, 18. Begibt sich aber die Obrigkeit wirklich, wie Harleß sagt, durch Verleugnung und Nichtachtung von Recht und Gesetz des Machtanspruchs, welchen sie nur als Hüterin und Handhaberin des Rechtes hat, hört sie also faktisch auf, Obrigkeit zu sein, erlaubt sie sich Unterdrückung und Plünderung, tastet sie gar gegen das bestehende Recht Religion und Gewissen an und wird sie zu einer prinzipiellen Feindin derer, welche sich diese Güter nicht nehmen lassen wollen, — wie Haman es, wenn anders er mit Recht ein Agagit heißt, in der That geworden war: so kann man die Ehrfurcht vor dem obrigkeitlichen Amt nur noch dadurch an den Tag legen, daß man den betreffenden Träger

als desselben unwürdig behandelt. Eine äußerliche Ehrerbietung, bei der man es doch nicht an Widerstand fehlen lassen darf, wird dann zur Heuchelei, so gewiß als man im Grunde seines Herzens statt zu ehren nur verwerfen und verabscheuen kann; sie zu versagen, ist dann einfach ehrlich, oft auch tapfer, und jedenfalls um so nothwendiger, je mehr man seinen Widerstand auf das durch Recht und Beruf Erlaubte beschränken muß, und je eher man, wie das bei Mordochai wahrscheinlich der Fall war, durch Ehrerbietung den Schein erregen könnte, als ob man die falschen Wege der Obrigkeit doch nicht entschieden genug verurtheilte.

Zu V. 8—15. 1. So lange sich Israel einer politischen Selbständigkeit erfreut hatte, war die hauptsächlichste Stütze seiner Religion der Staat gewesen; der Staat hatte die Religionsgesetze wie Staatsgesetze gehandhabt. Jetzt stellte sich der Staat zu seiner Religion in Gegensatz. Daß es andere Gesetze habe, als alle anderen Völker des Reichs, und daher die Gesetze des Königs nicht thue (was für solche Fälle, wo seine eigenen Gesetze denen des Königs widersprachen, zutraf), war das, worauf Haman seine Anklage gründete und weshalb Ahasveros die Ausrottung Israels genehmigte. Der Staat nun konnte schon damals nicht umhin, entschiedene Unterwerfung zu verlangen, und wo er auf unüberwindliche Hartnäckigkeit stieß, zu den äußersten Maßregeln, zu Verbannung und Ausrottung zu schreiten, weshalb er denn auch besser gethan hätte, wenn er bis zu den äußersten Grenzen tolerant gewesen wäre. Alle Mittel der Macht standen ihm zu Gebote, seinen Willen durchzuführen; alle die Aemter und Einrichtungen, die er zum Wohle der Unterthanen geschaffen hatte, waren ihm auch, wie in V. 12 und 15 bestimmt genug angedeutet wird, zur Unterdrückung derselben dienstbar. Fast könnte man fragen, ob dem Mordochai da noch irgend eine Hoffnung geblieben, ob seine Opposition nicht völlig aussichtslos gewesen sei. Seine Hoffnung stand ohne Zweifel auf den, um dessen Ehre es ihm zu thun war, auf den lebendigen Gott, — und der wollte es jetzt in der That durch ein leuchtendes, für alle Jahrhunderte geltendes Beispiel beweisen, daß er seine Gemeinde nicht blos ohne die Hülfe einer eigenen staatlichen Macht, sondern auch im Gegensatz zum fremden Staate, ja mitten unter den Heiden, trotz aller Zerstreuung zu erhalten vermochte. Die Kirche darf sich also, mag auch das Verhältniß des Staates zu ihr sein, welches es will, nie fürchten. Gott weiß ihr zuletzt auch die ungünstigsten Verhältnisse dienstbar und förderlich zu machen.

2. Fragen wir, auf welche natürlichen Grundlagen Mordochai seine Hoffnung setzen konnte, so war auf seiner Seite die Wahrheit, daß das von Gott Verworfene statt zu ehren zu verabscheuen ist, und es unterlag für den, der an den wahren Gott glaubte, keinem Zweifel, daß sich diese Wahrheit zuletzt allgemeinere Anerkennung verschaffen werde. Dazu gehörte aber noch eine längere Entwicklung. Das Heidenthum mußte erst sich selbst, d. h. seine Schwächen, seine Ohnmacht, die ihm trotz aller äußern Macht eigen waren, — dann erst konnte es den wahren Gott kennen lernen. Für jetzt boten nur die Schwächen oder Gebrechen selber, die namentlich den Häuptern des Heidenthums eigen waren, Anknüpfungspunkte für die helfende Hand Gottes dar. Ob die dem Mordochai schon kenntlich genug waren, ist fraglich; aber für unser Auge zeigen sie sich schon in unserm Kap. deutlich genug. Haman wagt es nicht, Ahasveros gegenüber mit seiner verletzten Eitelkeit und seinem Rachedurst zum Vorschein zu kommen, und Ahasveros will es sich nicht merken lassen, daß ihn nach dem Gelde der Juden gelüstet. Aber immerhin spielt bei jenem der Ehrgeiz und bei diesem die Geldgier eine große Rolle. Sie wollen, was sie thun, unter dem Schein des Rechts und der Pflicht thun. Sie wollen das Volk Gottes mit Anstand hinmorden. Sie heucheln, aber sie erreichen dadurch weiter nichts, als daß sie ihre schlechten Motive thatsächlich selbst verurtheilen. Ein Beamter, der in dieser Weise heuchelt, ist in Gefahr, entlarvt zu werden, und ein Fürst, der so schwach ist, sich von einem Motive leiten zu lassen, dessen er sich selbst schämt, zumal in einer großen, jedenfalls außerordentlich bedenklichen Angelegenheit, hat leicht auch andere Schwächen, so daß es nicht allzuschwer hält, daß ein anderer über ihn Macht gewinnt und ihn von seinem Beschlusse, selbst wenn derselbe zu einem unwiderruflichen Edikt geworden sein sollte, abbringt. Charakteristisch für beide ist auch die Bemerkung am Schlusse unsers Kapitels. Ein Fürst und ein Beamter, die im Stande sind, in denselben Stunden, wo die Bewohner ihrer Hauptstadt in Bestürzung gerathen, wo vor allem ein ganzes Volk von den Schrecken des Todes ergriffen wird, zusammenzusitzen und zu trinken, beweisen entweder eine Unmenschlichkeit, die leicht eine allgemeine Empörung gegen sich erregt, oder ein böses Gewissen, welches schon das Nichtgelingen ihrer Pläne weissagt. — Fragen wir nach den natürlichen Grundlagen, auf die sich das Vertrauen auf den schließlichen Sieg des Christenthums trotz aller Anfechtungen und Gefahren gründen kann, so sollte heutzutage die Macht, mit der die Wahrheit zu immer allgemeinerer Anerkennung durchdringen muß, entschieden im Vordergrunde stehn und die Hauptsache sein. Die Erfahrung von Jahrtausenden lehrt es nun schon so vielfach und bestimmt, daß in keinem andern Heil, daß auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darin sie sollen selig werden, als allein der Name Jesu Christi. Aber die Schwäche derer, die sich so stark dünken, kommt immer noch ebenfalls in Betracht. Und die Christen sollten von der Ohnmacht und Nichtigkeit derer, die ihnen entgegenstehn, tiefer durchdrungen sein, als sie es oftmals sind. Sie haben ein volles Recht zu der Frage: was können uns Menschen thun? Deß müssen sich selbst die Gegner bewußt werden, wenn sie nicht allzubefangen sind, daß in denjenigen Geschlechtern,

in denen ein ungefärbter Glaube herrschte, eine ganz andere Treue, Gewissenhaftigkeit, Hingebung und Opferfreudigkeit, kurz eine ganz andere Festigkeit und Kraft hervortrat, als in den andern, die von der Sonne der Aufklärung ausgedörrt wurden, und schnell genug nöthigt sie der Lauf der Dinge selber, an sich und ihrer Richtung irre zu werden.

Brenz: Hoc plane illud est, quod postea Christus ad ecclesiolam suam, ad discipulos suos dixit: Amen, Amen dico vobis, plorabitis et lamentabimini vos; mundus contra gaudebit, vos autem moerore afficiemini; sed additur: moeror vester vertetur in gaudium. Nam quemadmodum in passione Christi pontifices triumphant et milites ludunt, Christus autem pendet in cruce et miserrime affligitur, ita impii, moerentibus piis, in summo gaudio versantur... Sed verissimum est, quod in Jobe legitur: laus impiorum brevis erit et gaudium hypocritae ad instar puncti. Si ascenderit usque ad coelum superbia ejus et caput ejus nubes tetigerit, quasi sterquilinium in fine perdetur et qui eum viderant, dicent: ubi est? — Feuard.: Attende autem, quam ardenter omnia fiant, omniaque in exterminium populi divini conspirent. Sententia atrox definitur, describitur tot linguis et characteribus, quot sub imperio gentes degebant... Interim dum pii tristes crudelis executionis fatalem praestolantur diem, rex et Haman perpotant, libidinantur et gaudent. Sic perit justus et nemo considerat (Jes. 57); sic opprimuntur servi Dei ab organis Diaboli, sic triumphat crudelitas... Sed bene habet. Est Deus in caelo. — Starke: Wenn die Gottlosen den Frommen sonst nicht beikommen können, so muß ihre Religion und Gesetz der Deckmantel der Bosheit der Gottlosen sein, Apostg. 16, 20. 21. — In wichtigen Sachen soll man nicht ein allzu geschwindes Urtheil fällen, sondern sich erst wohl bedenken, Jes. 28, 7. — Gott läßt es den Gottlosen zwar eine Zeitlang nach und auch wohl über ihren Wunsch ergehen, hernach aber kommt das Verderben desto unvermutheter über sie, Ps. 37, 35. 36; Hiob 10, 45.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der Gegensätze gegeneinander (Kap. 4 u. 5).

A. Mordochai, mit seinem Volke tief trauernd, dringt in Esther, den König um Gnade anzuflehen (Kap. 4).

I. Mordochai setzt sich mit Esther in Verbindung (V. 1—5).

Mordochai aber erfuhr alles, was geschehen war, und Mordochai zerriß seine Kleider 1
und zog Sack und Asche an und ging mitten in die Stadt hinaus und erhob ein großes und
bitteres Geschrei, *und kam bis vor das Königsthor; denn hinein durfte man in das Königs- 2
thor nicht gehen in Sackumhüllung. *Und in allen Landschaften, wohin das Wort des Königs 3
und sein Gesetz gelangte, entstand große Trauer für die Juden und Fasten und Weinen
und Trauerklage; Sack und Asche wurde vielen unterbreitet. *Esthers Mägde aber und ihre 4
Verschnittenen kamen und zeigten ihr es an, und die Königin ängstigte sich gar sehr und schickte
Kleider, den Mordochai zu bekleiden und seine Sackhülle zu entfernen von ihm, aber er nahm
sie nicht an. *Da rief Esther den Hathach von den Verschnittenen des Königs, welche er ihr 5
zu Dienst gestellt hatte, und entsandte ihn zu Mordochai, um zu erfahren, was doch und
warum doch das wäre.

II. Mordochai läßt der Esther seine Bitte aussprechen; sie aber macht Schwierigkeiten (V. 6—11).

Und Hathach ging zu Mordochai hinaus auf den Markt der Stadt, welcher vor dem Kö- 6
nigsthor war. *Mordochai aber zeigte ihm an alles, was ihm begegnet war, und auch die Summe 7
des Geldes, welches Haman darzuwägen versprochen hatte zu den Schätzen des Königs für die
Juden, sie umzubringen. *Und den Inhalt des Gesetzesschreibens, das zu Susa ausgegeben 8
war, sie zu vertilgen, gab er ihm, es der Esther zu zeigen und ihr Kunde davon zu geben,
und ihr aufzutragen, zum Könige einzugehen und ihn anzuflehen und vor ihm zu bitten für
ihr Volk. *Und Hathach kam und theilte der Esther die Worte Mordochai's mit. *Esther aber 9 10
sprach zu Hathach und ordnete ihn damit an Mordochai ab: *Alle Knechte des Königs und das 11
Volk in den Landschaften des Königs wissen, daß für alle Männer und Weiber, welche zum
König in den inneren Vorhof kommen, ohne gerufen zu sein, nur ein Gesetz gilt, nämlich sie
zu tödten, außer demjenigen, welchem der König das goldene Scepter zuneigt, daß er lebe.
Ich aber bin nicht gerufen worden, zum König zu kommen, nun schon dreißig Tage.

III. Mordochai macht seine Bitte dringender, und Esther sagt ihm die Erfüllung derselben zu (V. 12—17).

12 Da theilten sie Mordochai die Worte Esthers mit. *Mordochai aber sprach, man solle
13 Esther erwidern: Gedenke nur nicht bei dir, daß du im Hause des Königs gerettet werden
14 wirst vor allen Juden. *Denn wenn du wirklich schweigst in dieser Zeit, so wird Befreiung und Errettung für die Juden bereit sein von einem andern Orte her; du aber und das Haus deines Vaters, ihr werdet umkommen, und wer weiß, ob du für eine Zeit wie diese zur königlichen
15 Würde gelangt bist. *Esther aber sprach, man solle Mordochai erwidern: *Gehe,
16 sammle alle Juden, welche in Susa gefunden werden, und fastet für mich, esset nicht und trinket nicht, drei Tage lang Tag und Nacht; auch ich mit meinen Mägden will also fasten, und so will ich dann zu dem Könige eingehen, obwohl es nicht dem Gesetz entspricht, und wenn
17 ich umkomme, komme ich um. *Und Mordochai ging ab und that nach allem, was ihm Esther aufgetragen hatte.

Exegetische Erläuterungen.

Der Verfasser geht in diesem Kapitel sichtlich darauf aus, zu zeigen, wie schwer es Mordochai hatte, den einzigen Versuch, den er zur Errettung seines Volkes machen konnte, ins Werk zu setzen, wie treu und zähe er aber darin war, einen Schritt nach dem andern zu thun, bis er zuletzt zum Ziele gelangte. Er trat hier in einen Kampf ein, der ihm aufgedrungen war und den er unmöglich abweisen konnte, der aber die Gefahr sowohl für ihn selbst, als auch für Esther, die er dabei in Anspruch nahm, ganz sicher aufs äußerste steigern mußte. Es sind drei Ansätze, die der Verf. Mordochai nehmen läßt, um nur zunächst Esther in den Kampf hineinzuziehen, ein erster, der nur vorbereitend wirken, nur die nöthige Verbindung mit Esther herstellen konnte, ein zweiter, der nur den Erfolg hatte, daß Esther ihre schweren Bedenken aussprach, und ein dritter, dem sie mit Resignation nachgab.

In **V. 1—5** der erste Schritt. Das erste, was Mordochai that, war, daß er an der allgemeinen Trauer der Juden in hervorragender Weise theilnahm, daß er dadurch Esthers Aufmerksamkeit erregte und sie veranlaßte, ihm nicht blos statt der Trauerkleider andere Gewande, sondern bald auch einen Vertrauensmann, durch den er sich ihr mittheilen konnte, zu schicken. — V. 1. **Mordochai aber erfuhr alles, was geschehen war.** Wie aus V. 7 erhellt, erfuhr Mordochai sogar die Summe Geldes, die Haman infolge der Vertilgung der Juden in Aussicht gestellt hatte; vielleicht hatten die Vertrauten Hamans davon gehört und im Thor des Königs in Mordochai's Gegenwart davon gesprochen. **Er zog Sack und Asche an,** d. h. ein härenes Trauergewand und mit demselben gewissermaßen auch Asche, indem er sich und seine Kleider mit Asche bestäubte, vergl. Dan. 9, 3; Hiob 2, 12. **Und ging mitten in die Stadt hinaus,** er hielt also nicht damit zurück, daß er tief trauerte; **und klagte eine große und bittere Klage,** wörtlich wie es 1 Mos. 27, 34 von Esau heißt. V. 2. **So kam er bis vor das Thor des Königs,** d. i. bis auf den freien Platz, der vor dem Eingang des königlichen Palastes war (vgl. V. 6), — nicht weiter kam er, nicht mehr wie sonst, bis in das Thor des Palastes, — **denn nicht war es erlaubt, zu kommen,** — so אֵין לָבוֹא, vgl. Ew. §. 321 c, — in das Thor des Königs in Trauergewand. V. 3. Ebenso trauerten aber auch viele andere Juden. Die Trauer war sehr allgemein; trotz der Erhebung Esthers hatte ihr Volk fast überall statt Ehre und Freude, für jetzt nur Noth und Jammer. Es ist, als ob der Verf. hier vor allem nur schildern wollte, wie für die Juden überall nur das Gegentheil von dem, was man nach Esthers Erhebung hätte erwarten können, eingetreten sei. Kommt ihm indeß, wie nicht zu bezweifeln steht, Mordochai's etwas auffälliges Auftreten als eine erste Anstrengung desselben, Esthers Aufmerksamkeit zu erregen, in Betracht, so will er hier in V. 3 zugleich wohl andeuten, wie viel dringende Veranlassung er zu jedem möglichen Rettungsversuche hatte. **Und in allen Städten, wohin das Wort des Königs und sein Gesetz gelangte** u. s. w. מָקוֹם ist Akkus. des Ortes, und zwar im stat. constr. vor אֲשֶׁר, wie Kap. 8, 17; Pred. 11, 3, vgl. בְּמָקוֹם אֲשֶׁר 3 Mos. 4, 24. **Sack und Asche wurde für viele hingebreitet.** Indem sich Trauer und Thränen aller bemächtigten, äußerten viele ihre Stimmung in der Weise, daß sie sich in Sacktuch hüllten und damit auf den mit Asche bestreuten Boden niedersetzten, vgl. Jes. 58, 5. — V. 4. Was Mordochai durch seine öffentliche Trauer erreichte, war zunächst dies, daß Esthers Dirnen (vgl. Kap. 2, 9) und Verschnittene, d. i. die ihr zur Bedienung Beigegebenen, darauf aufmerksam wurden und ihr davon Anzeige machten. Obwohl sie Esthers Nationalität noch nicht kannten, hatten sie doch wohl ihre Verwandtschaft mit Mordochai, der sich so fleißig nach ihr erkundigte, in Erfahrung gebracht, und säumten daher nicht, der Königin von ihm zu sagen, was sie wußten. Nach dem K'tib ist zu lesen וַתְּחִוֶּאינָה; da diese längere Form nach Vav cons. sonst nicht vorkommt, lautet das K'ri וַתְּחִוֶּאנָה. Das Objekt von וַתִּגֵּד ergibt sich aus dem Folgenden; es war das Auftreten Mordochai's in Trauerkleidung, noch nicht der Grund desselben, vgl. V. 5. Es war aber immerhin ganz genug

sie sehr zu ängstigen. וַתִּתְחַלְחַל, passive Steigerungsform von חוּל, sie wurde von wehenartigen Schmerzen ergriffen. Sie schickte ihrem Pfleger Kleider hinaus, die er anziehen sollte, ohne Zweifel, damit er wieder im Thor des Königs erscheinen und ihr dann auch von dem Grunde seines Schmerzes bald einmal Auskunft geben könnte. Er wies sie aber zurück, nicht blos, weil er jetzt keine andern als Trauerkleider tragen, sondern weil er von ihr vor allem etwas anderes, nämlich eine sichrere Gelegenheit, sich ihr mitzutheilen, erlangen wollte. — V. 5. In der That erreichte er es, daß sie den Verschnittenen Hathach an ihn absandte, um von ihm Näheres zu erfahren. הֶעֱמִיד לְפָנֶיהָ, s. v. a. er — der König — hatte ihn zu ihrem Dienst bereit gestellt; er gehörte also zu ihren Verschnittenen, V. 4. וַתְּצַוֵּהוּ עַל, sie beauftragte ihn in Betreff, oder עַל wesentlich gleich אֶל־, sie ordnete ihn ab an, vgl. V. 10.

In V. 6—11 der zweite Schritt. Bei der Größe der Gefahr, die den Juden drohte, konnte Mordochai nicht umhin, an Esther alsbald eine Forderung zu stellen, deren Erfüllung allerdings höchst bedenklich war. V. 6 und 7. Als Hathach auf den Platz vor dem Palast hinausgegangen war, wo Mordochai in der Hoffnung, daß Esther etwas mehreres thun würde, länger verweilte oder wiederholentlich erschien, hob letzterer außer dem, was ihm begegnet war und was nunmehr allen Juden drohte, besonders auch die Summe Geldes hervor, die Haman den Schätzen des Königs infolge der Ausrottung der Juden beizufügen versprochen hatte — dies wohl deshalb, weil daraus hervorging, welch niedrige und abscheuliche Motive mit im Spiele waren, so daß in Esther umsomehr Unwille und Zorn erregt werden mußten. Esther sollte nicht etwa glauben, daß sich Haman auf wirkliche Vergehungen der Juden habe berufen können, als er die Zustimmung des Königs gewonnen hatte. Daß der König das Geld dem Haman überlassen hatte, läßt er als nebensächlich außer Betracht. פָּרָשָׁה von פָּרַשׁ abscheiden, dann genau bestimmen (vgl. 3 Mos. 24, 12), ist die genaue Angabe, hier sachlich s. v. a. Betrag, Summe. **Für die Juden, sie umzubringen**, ist s. v. a.: für die Juden, wenn sie ihm mit der Erlaubniß, sie umzubringen, überlassen würden. Das K'tib רְהוּדְרִים ist die seltnere Form für רְהִידְרִים, die sich Kap. 8, 1. 7. 13; 9, 15. 18 wiederfindet. — V. 8. **Auch den Inhalt des Gesetzesschreibens, welches in Susa erlassen war** (vgl. Kap. 3, 15), **sie zu vertilgen**, s. v. a. welches anordnete, sie zu vertilgen, **gab er ihm.** פַּתְשֶׁגֶן könnte hier allerdings die gewöhnlich angenommene Bedeutung „Abschrift" haben; indeß paßt doch auch die von uns vorgezogene Bedeutung „Inhalt", vgl. zu Esr. 4, 11. Wahrscheinlich hatte Mordochoi nur kurz den Hauptinhalt aufgesetzt. **Es der Esther zu zeigen und ihr kund zu thun, und ihr aufzutragen, zum Könige einzugehen.** וְלַהַגִּיד wird von Bertheau und Keil gegen die Accente zum Folgenden gezogen, als wäre es mit dem gleichfolgenden לְצַוּוֹת עָלֶיהָ wesentlich gleichen Sinnes; indeß paßt es doch seiner Bedeutung nach eher zum Vorhergehenden. Hathach sollte das Schreiben der Esther zeigen und ihr Kunde geben, nämlich von dem Inhalt desselben. Schwerlich nämlich konnte Esther selber lesen; Mordochai schickte das Schreiben nur deshalb mit, damit Hathach ihr den Inhalt recht genau mittheilen konnte. Die Infinitive mit לְ sind übrigens am besten durch „damit" zu übersetzen. „Damit er ihr (davon) Kunde gebe und ihr auftrüge, zum König einzugehen und — um ihr Volk zu bitten." בָּקַשׁ mit עַל kann hier und ebenso Kap. 7, 7 in seiner Bedeutung: bitten um etwas, festgehalten werden, vgl. Esr. 8, 23. Sie sollte ihr Volk losbitten, also um dasselbe bitten. — V. 9 bis 11. Was Mordochai durch Hathach erreichte, war vorläufig nur die Antwort: **alle Knechte des Königs und das Volk der Landschaften des Königs wissen, daß, welcher Mann oder Weib auch immer** u. s. w. כָּל־אִישׁ וְאִשָּׁה ist als Nomin. abs. vorangestellt, indem das Prädikat mit אַחַת דָּתוֹ anakoluthisch folgt: eins ist sein Gesetz, s. v. a. ein Gesetz gilt für sie alle. דָּתוֹ ist das ihn betreffende Gesetz. Der Inhalt desselben lautet, kurz angegeben: לְהָמִית, zu tödten, nämlich ihn. Nicht einmal in den innern Vorhof durfte man eintreten, geschweige denn in das Königshaus selbst. Daß der König in dem innern Vorhof, vor dem Königshause residirt habe (Bertheau u. Keil), dürfte aus Kap. 5, 1 nicht folgen. Tödten sollte man jeden, ausgenommen den, welchem der König entgegenstreckte das goldene Scepter. לָבַד מִן, außer, wie z. B. 2 Mos. 12, 37; Jos. 17, 5. הוֹשִׁיט von יָשַׁט, nur in unserm Buch vorkommend (noch Kap. 5, 2 und 8, 4), im Aram. aber nicht selten, bedeutet „ausstrecken, darreichen", mit שָׁטַט, שׁוּט zusammenhängend. — Schon durch den Meder Dejokes war der Zutritt zum Könige erschwert worden (Herod. I, 9); bei den Persern aber durfte mit wenigen Ausnahmen (Herod. III, 118) niemand unangemeldet zum Könige kommen (vgl. zu Kap. 1, 14 und Herod. III, 140; C. Nep. Conon c. 3). Nach unserem Vers lautete das betreffende Gesetz nicht dahin, daß niemand unangemeldet, sondern daß niemand ungerufen nahen sollte. Aber beides kam auf eins hinaus. Wenn man sich erst melden lassen mußte, so mußte man auch erst angenommen werden: angenommen werden aber hieß s. v. a. gerufen werden. Nach jenem Gesetz stand es freilich jedem frei, sich anmelden zu lassen (vgl. Herod. III, 140), und es entsteht demnach die Frage, warum Esther dies Recht ganz außer Betracht gelassen hat. Josephus (Arch. XI, 6, 3) sagt, der Gemahl der Esther (nach ihm Artaxerxes) habe den Seinigen durch ein besonderes Gesetz verboten, wenn er auf dem Throne saß, sich ihm melden zu lassen; aber er hat damit unserer Darstellung offenbar nur nachhelfen wollen. Will

man die rechte Antwort finden, so wird man nicht übersehen dürfen, daß Esther beifügt, sie sei nun schon 30 Tage lang nicht zum König gerufen worden. Sie mußte wohl fürchten, dem König bereits gleichgültiger geworden zu sein und von ihm, wenn sie sich bei ihm melden ließe, als aufdringlich mit Unwillen abgewiesen zu werden, worauf dann das Wagniß eines Besuches noch viel gefährlicher gewesen wäre. Da nach Kap. 3, 7 bereits 5 Jahre seit ihrer Vermählung verflossen waren, mochte sie in der That schon so ziemlich in Vergessenheit gerathen sein. Es konnte ihr kaum etwas anderes gerathen erscheinen, als sich dem Könige unangemeldet zu nahen und es darauf ankommen zu lassen, ob ihr Anblick dann seine Liebe von neuem entzünden würde.

In **V. 12—17** der dritte Schritt. Um Esther trotz ihrer Bedenken zur Erfüllung seiner Forderung zu bewegen, ließ Mordochai ihr sagen (V. 13): **gedenke nicht bei dir, gerettet zu werden im Hause des Königs vor allen Juden.** Gerettet zu werden, ist nicht s. v. a. wenn nur ich gerettet werde, die anderen gehen mich nichts an, als wollte Mordochai sie vor einer selbstsüchtigen, gegen ihr Volk gleichgültigen Gesinnung warnen. Sondern der Sinn ist: meine nicht, daß du gerettet werden, daß du besser daran sein wirst. So erhellt es aus V. 14: **wenn du schweigen,** nicht beim Könige Fürbitte einlegen **wirst, in dieser Zeit, so wird Erlösung und Errettung bereitstehen für die Juden von einem andern Orte her, aber du und deines Vaters Haus ihr werdet umkommen,** s. v. a. nicht besser, sondern schlechter wirst du daran sein. Daß nicht das Volk der Juden im ganzen wird zu Grunde gehen können, ist für Mordochai eine ganz selbstverständliche, unter allen Umständen unumstößliche Wahrheit, die ihm nur durch die göttlichen Verheißungen so fest verbürgt sein kann, so daß Brentius, obwohl nicht von Gott und Gottes Zusagen ausdrücklich die Rede ist, doch mit Recht bemerkt: habes hic excellentem ac plane heroïcam Mardochaei fidem, qua in praesentissimo ac periculosissimo discrimine videt futuram liberationem. Nur diejenigen von den Juden können und müssen, meint er, zu Grunde gehen, die, wenn es sich um die Volkserhaltung handelt, nicht ihre Pflicht thun. Schwerlich denkt er dabei daran, daß Haman nicht Macht genug haben werde, die Juden überhaupt zu vertilgen, wohl aber, den verhaßten Mordochai und seine Familie, also auch Esther zu vernichten (Berth.), — dann würde er gesagt haben, nicht: du und dein Vaterhaus, sondern dein Vaterhaus und du, ihr werdet umkommen; vielmehr redet er von einem göttlichen Strafverhängniß, welches in dem angegebenen Fall Esther voran, um ihretwillen aber auch ihr Vaterhaus ereilen werde. רֶוַח = רְוָחָה (2 Mos. 8, 11), ist Befreiung von beklemmendem, luftraubendem Drucke. עָמַד kann in der spätern Sprache allenfalls in die Bedeutung von קוּם übergehen, so daß es s. v. a. erstehen, entstehen, 1 Chron. 20, 4. Der Sinn kann aber auch sein: die Rettung wird feststehen (Berth.), oder bereit stehen. Der andere Ort ist nicht unmittelbar Gott selbst, sondern im Gegensatz zu Esther ein anderes Werkzeug Gottes. Mordochai meint: Gott wird dann, wenn du ihm nicht dienen willst, andere Werkzeuge finden. Den letzten Satz von V. 14 haben die meisten Ausleger gedeutet: und wer weiß, ob du nicht für eine Zeit wie diese, wo es eine solche Gefahr gibt, und wo es sie abzuwenden gilt, zur königlichen Würde gelangt bist, so daß du, wenn du nur willst, leicht helfen kannst, und wenn du nicht hilfst, in besonders hohem Grade straffällig bist. Aber אִם im Sinne von הֲלֹא zu nehmen, ist wenigstens bedenklich, und damit nicht zu rechtfertigen, daß מִי יֹדֵעַ zuweilen (aber ohne אִם) im Sinne von vielleicht vorkommt (2 Sam. 12, 22; Joel 2, 14; Jon. 3, 9). Wiederum freilich paßt es auch nicht im Sinn von „wenn", mag man mit Berth. erklären: wer weiß, wenn du zum königlichen Thron gelangt sein wirst (fürbittend), nämlich was dann geschieht, ob dich der König nicht günstig aufnimmt, oder mit Keil: wer weiß, wenn du für solche Zeit zum Königthum gelangt wärest (wie du es ohne Zweifel bist), nämlich was du dann zu thun hättest. Wahrscheinlich will Mordochai im Anschluß an die vorhergehende Drohung, du wirst, wenn du schweigst, umkommen, sagen: und wer weiß, ob du wirklich muthig genug sein wirst, zu reden und dadurch zu beweisen, daß du für eine Zeit wie diese, zur königlichen Würde gelangt bist. Ein solcher Zweifel konnte für Esther leicht der kräftigste Sporn sein. — V. 15. In der That brachte derselbe in ihr die Entscheidung zu Stande. Sie verlangte, daß Mordochai mit den Juden in Susa 3 Tage und Nächte für sie fastete, ohne Zweifel, um ihr dadurch bei dem verhängnißvollen Schritte, den sie thun sollte, Gottes Hülfe und Schutz zu sichern, und erklärte dann mit Resignation, alles wagen zu wollen. Das Fasten konnte nur thatsächlich erklären sollen, daß man sich in großem Elende befinde, daß man bußfertig Gottes Hand darin erkenne und Gott um Hülfe bitte (vgl. 1 Kön. 21, 27—29; Joel 1, 14; Jon. 3, 5 ff.). Daß Esther hier ebensowenig wie Mordochai vorhin, wo er seinen Glauben an Israels Unzerstörbarkeit aussprach, Gott ausdrücklich erwähnt, erklärt sich einfach aus der nun schon öfter bemerkten und in der Einleitung §. 3 besprochenen Darstellungsweise des Verfassers. Zu dem: **fastet für mich,** setzt Esther hinzu: **und esset und trinket nicht drei Tage lang,** um das Fasten, das sie meinte, als ein möglichst strenges zu bezeichnen. Ein strenges dreitägiges Fasten wäre nun freilich eine etwas schwere Aufgabe gewesen, und Esther hätte dadurch ihrem Aussehen schaden müssen (J. D. Michaelis). Aber die **drei Tage** scheinen ungenau wie Jon. 2, 1 verstanden werden zu müssen, so daß der Sinn ist: von heute bis auf den dritten Tag. Denn noch an demselben Tage, an welchem Mordochai Esthers Antwort erhielt, muß das Fasten begonnen haben. Mit dem „dritten

Tage" in Kap. 5, 1 muß der dritte Tag von dem Entschlusse Esthers ab gemeint sein; dieser Entschluß war die Hauptthatsache gewesen, von der ab die Zeit bestimmt werden mußte. Zwar läßt es sich nicht denken, daß Mordochai noch an demselben Tage sogleich alle Juden in Susa zum Fasten habe heranziehen können; aber darauf kam es auch nicht so sehr an, daß es alle waren; wenn es nur viele waren. — **Und also will ich zum Könige eingehen, obwohl** u. s. w. כָּכֵן ist s. v. a. in solcher Lage oder in solchem Zustande. אֲשֶׁר לֹא כַדָּת heißt wohl einfach: was nicht gesetzlich zulässig; sachlich obwohl es nicht ꝛc. אֲשֶׁר steht wohl einfach neutrisch, obwohl אֲשֶׁר לֹא an das aram. דִּי לָא erinnert, und demnach leicht im Sinn von „ohne" genommen werden kann, vgl. Ewald §. 322, c. Die letzten Worte: **und wenn ich umkomme, komme ich um,** sind Ausdruck williger Ergebung in das Geschick, das ihr bei der Ausrichtung ihrer Pflicht drohen mag, vergl. 1 Mos. 43, 14. Sich auf den Untergang gefaßt zu machen, hatte Esther in der That alle Ursach. Sie wollte nicht blos ungerufen zum König gehen, sondern wollte ihn dann auch um etwas bitten, was er nach persischer Anschauungsweise unmöglich erfüllen konnte, ihn bitten, durch Widerrufung seines Edikts die Achtung vor seiner königlichen Majestät aufs Spiel zu setzen; sie selbst wollte und mußte sich dabei als eine Tochter des der Vernichtung verfallenen Judenvolks zu erkennen geben; zu Haman, dem allmächtigen Günstling, mußte sie in offenen Gegensatz treten.

V. 17. So ging nun Mordochai hin, um Esthers Wunsch zu erfüllen. Das Verb. עָבַר, das die Targume und älteren Ausleger, wie J. D. Mich. zu der Erklärung veranlaßt hat, „er übertrat, nämlich das Gesetz, daß die Pesachzeit fröhlich begangen werden sollte (aus Kap. 3, 12 dürfte folgen, daß wir hier noch in der Pesachzeit stehen), hat die Bedeutung: weitergehen, weggehen, und erklärt sich wohl aus dem Gegensatz zu demjenigen, was Mordochai vorher gethan hatte, indem er, so lange Esthers Antwort ihn noch nicht befriedigt hatte, stehen geblieben war.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1 ff. 1. Wie Mordochai seine Kleider zerreißt und Sack und Asche anthut und so in die Stadt hinausgeht, um eine große und bittere Klage anzuheben, so muß sich die Gemeinde des Herrn bei ihrem Gang durch die Geschichte der Menschheit immer von neuem den Trauerhabitus gefallen lassen. — „Die Welt wird sich freuen, ihr aber werdet traurig sein." So wenig die damalige Gemeinde ihre Gesetzestreue beweisen konnte, ohne mit dem Heidenthum in Konflikt zu gerathen, kann die Kirche die in ihr waltenden Geisteskräfte zur Entwicklung bringen, ohne die Hamans in der Welt und deren Opposition gegen sich herauszufordern. Auch die jetzige Zeit wird dafür wieder einen Beweis bringen. Nach den großen Fortschritten, welche die Sache des Reiches Gottes seit den Freiheitskriegen gemacht hat, müssen wir die Reaktion, die sowohl auf wissenschaftlichem Gebiet als auch in anderen Beziehungen eingetreten ist, für durchaus natürlich halten, müssen wir sogar auf einen sich immer mehr verschärfenden Widerspruch von Seiten der Welt gefaßt sein. Am schwersten wird der Kampf und am größten wird die Trauer erst dann werden, wenn die Kirche die ihr verliehenen Gnadengaben am vollständigsten entfaltet haben wird, am Ende der Tage. Der eigentliche Grund der Trübsal aber ist für die wahren Mitglieder des Volkes Gottes nicht mehr wie in Mordochai's Zeit ihre eigene Noth, sondern diejenige der Welt; er liegt darin, daß die Welt noch immer so sehr der beseligenden Gemeinschaft mit dem wahren Gotte entbehrt, daß Gottes Reich noch immer so sehr zurückgewiesen und befeindet wird. Was würde es für eine Freude sein, wenn statt der Feindschaft, Anerkennung und Hingebung, und statt der Verachtung Theilnahme an den Gütern und Gaben des Herrn überall zu Stande käme.

2. Je schwerer nun aber der Stand ist, den die Gemeinde der Welt gegenüber hat, desto mehr ist sie in der Lage, ihre Herrlichkeit zur Anschauung zu bringen. Ihre Herrlichkeit ist die ihres Hauptes. Wenn es schon in dem alttestamentlichen Volke und sogar in der Diaspora desselben einen Mordochai gab, der sich in seiner Liebe zur Gemeinde grade in der Drangsalszeit fest und stark zeigte, und eine Esther, die, als es noth that, für die Rettung der übrigen bereitwillig eintrat, wie vielmehr müssen dann in der neutestamentlichen Gemeinde Persönlichkeiten hervortreten, welche in der Nachfolge ihres Herrn besonders in bösen Tagen Fürsorge für die andern und Hingebung an sie, Geduld und Sanftmuth, welche aber auch Energie, Treue und Zähigkeit, Opferwilligkeit und Opferfähigkeit beweisen, und dabei Friede und Freude als das Siegel ihrer Gotteskindschaft in ihrem Herzen tragen, — lauter lichte Strahlen von dem herrlichen Leben ihres Herrn und Heilandes Jesu Christi, der in ihnen immer vollkommener Gestalt gewinnt. Daß doch alle, sei's die besondere Pflicht erkennen, sei's die besondere Gelegenheit ergreifen möchten, die ihnen die Drangsalszeit der Kirche gibt, die Kraft, die in ihnen lebt, durch Thaten zu beweisen!

3. An dem allgemeinen Schmerze, der die Juden ergriff, als das Vernichtungsdekret gegen sie erlassen war, nahm Mordochai in besonders hohem Grade Theil. Ihn ängstigte nicht blos die eigene Gefahr, sondern wie sich das von einem so treuen Anhänger des Judenthums, wie er einer war, von selbst verstand, vor allem das dem Judenthum im ganzen drohende Unglück. Aber eben deshalb, weil Gedanke und Gefühl auf das Ganze gerichtet waren, blieb er von Verzweiflung fern. Daß das Volk Gottes nicht im ganzen zu Grunde gehen konnte, daß vielmehr irgendwoher demselben Hülfe kommen mußte, stand für ihn durchaus fest. Statt zu verzweifeln, ließ er sich seinen Schmerz einen Antrieb zur an-

gestrengtesten Thätigkeit sein. Er scheute sich nicht mehr, offen als Jude hervorzutreten, hatte auch kein Bedenken, durch seine laute Klage die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und sich dadurch dem Spott und Hohn gar vieler auszusetzen. So schwer es ihm auch werden mußte, die geliebte Esther, deren Wohl ihm stets so theuer gewesen war, einer Gefahr auszusetzen, so drang er doch mit der größten Entschiedenheit in sie, sich ganz daran zu wagen, und ließ nicht nach, bis er sie dazu willig gemacht hatte. Schwerlich meinte er infolge seiner Festigkeit gegen Haman eine Schuld auf sich zu haben und deshalb vor andern in besonders hohem Grade zur Beseitigung der drohenden Gefahr verpflichtet zu sein. Was ihn trieb, war ohne Zweifel einzig und allein die Liebe zu seinem Volk. Diese aber sollte in keinem wahren Gemeindegliede geringer, sollte vielmehr in allen, soviele Glieder am Leibe Christi sind, stärker sein als in ihm. Möchte ihm, was Rüstigkeit, Selbstverleugnung und Opferwilligkeit betrifft, niemand unter uns nachstehen! Es gibt viele, die zwar im Stande sind, alles das willig über sich ergehen zu lassen, was nur ihre eigene Person betrifft. Aber fast unerträglich ist ihnen der Gedanke, daß auch die Ihrigen, daß selbst Weib und Kinder um ihres Bekenntnisses willen mit ihnen leiden sollen, und schon geringere Benachtheiligungen derselben beugen sie besonders tief. Möchten wir auch in der Willigkeit, die Unsrigen, wenn's nöthig ist, mit preiszugeben, Mordochai wenigstens gleichkommen!

Zu V. 6 ff. Mordochai beweist Esther gegenüber eine beachtenswerthe Zähigkeit. Er hält vor dem Thore des Königs aus, bis sie ihm nicht blos ihre Mägde mit den Kleidern, sondern auch den Hathach zur Uebermittlung seines Anliegens hinausschickt, und geht nicht eher ab, als bis sie sich entschlossen hat, bei Ahasveros als Jüdin für die Juden einzutreten. Unter andern Umständen hätte er fürchten müssen, mit seiner Beharrlichkeit lästig und mit seiner Forderung aufdringlich zu werden. Aber in Beziehung auf die erstere kam es ihm zu statten, daß er, als es gegolten hatte, sich nach ihrem Wohle zu erkundigen, sie zu berathen, für sie zu sorgen, nicht weniger beharrlich gewesen war, — und in Beziehung auf seine Forderung, daß sie jetzt als Jüdin hervortreten und als solche alles wagen sollte, war für ihn der Umstand günstig, daß er sie zunächst, so lange es ohne Schaden angegangen war, von ihrem Judenthum hatte schweigen lassen, daß er nun aber schon selber mit einem offenen Bekenntniß vorangegangen war. Wenn es ihm aber sonst schwer hätte ankommen können, sie als Königin um irgend eine Liebeserweisung anzugehen, so fühlte er sich jetzt ohne Zweifel dadurch gehoben, daß er ihre Hülfe nicht sowohl für sich, als für die Gemeinde im ganzen in Anspruch nahm. Es war nicht zu besorgen, daß er selbstsüchtig, daß er hart oder lieblos gegen sie erscheinen könnte. Eben deshalb aber war es denn auch keine Frage, daß sein Vorgehen zum Ziele führen, daß Esther seiner Forderung nachzukommen willig werden mußte, — und es wäre nur zu wünschen, daß diejenigen, welche so wie er, andere zu Hingebung und Selbstverleugnung im Dienste des Reiches Gottes anzuregen haben, ihm auch in dieser Beziehung gleichständen.

Brenz: Primum non stertunt ignavi sc. Judaei. Cum enim spiritus s. jubet nos in omnibus adversis confidere in dominum, non jubet nos ignavos, oscitantes et somnulentos esse. Nam confidentia in dominum efficax est et operosa, excitans ad serviendum sibi omnes humanas vires et membra.. Deinde Judaei in maximo omnium discrimine versantes, non projiciunt virulenta verba adversus regem nec arripiunt arma... Mardochaeus et reliqui Judaei scindunt vestimenta sua, induunt saccos, spargunt cinerem super capita, gemunt, plorant et jejunant. Hi mores non significant, Judaeos in Persia furere, sed significant eos confugere ad deum, et cum nullum appareat auxilium in terra, petere ipsos opem e coelo... Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum deus non despicies... Hoc exemplo docemur et nos, ut cum immittuntur nobis afflictiones, sentiamus, Deum tunc proponere nobis pingues tauros et vitulos, quos ipsi offeramus: id quod fiet, si offeramus Deo precibus nostris afflictiones, quas sustinemus, et invocaverimus nomen Domini ex fide, ut servet nos... Vide autem inversum rerum ordinem. Aulae principum in hoc sunt divinitus institutae, ut sint asyla miserorum. Nunc autem in aula Persica nihil odiosius et abominabilius habetur hominibus afflictis... Coelum semper patet lugentibus et deus nunquam non praesto adest afflictis invocantibus nomen ejus fide. — Starke: Zeitliches Glück und Ansehen ist nimmer so groß, daß es nicht zuweilen der Traurigkeit, Schrecken und Furcht sollte unterworfen sein, Sirach 40, 3. Gott läßet auch seine Kirche bisweilen in Traurigkeit gerathen, führet sie in die Hölle, aber auch wieder heraus, 1 Sam. 2, 6. Ob uns Gott schon zu hohen Ehren erhebt, sollen wir uns doch unsrer armen Freunde nicht schämen, 1 Mos. 47, 2, sondern uns ihrer Noth annehmen, 1 Sam. 22, 3. Ordentliche und gebührliche Mittel, dadurch man einer Gefahr entgehen kann, soll man nicht ausschlagen, sondern sich derselben bedienen, 2 Kor. 11, 32 u. 33.

Zu V. 13 ff. Es ist eine köstliche Zuversicht, die Mordochai dadurch zu erkennen gibt, daß er sagt: Wo du zu dieser Zeit schweigen wirst, wird Erlösung und Errettung von einem andern Orte her bereitstehen, und ein äußerst heilsamer Zweifel, den er mit den Worten ausspricht: Wer weiß, ob du für eine Zeit, wie diese, zur königlichen Würde gelangt bist. Was wir zu fürchten haben, ist nicht der Untergang des Volkes Gottes, sondern die Strafe, die uns trifft, wenn wir in Beziehung auf die Errettung desselben nicht unsere Pflicht thun. Weigert sich der eine, das Werkzeug des Herrn zur Verwirklichung seiner Rathschlüsse zu sein, so kommt die

Hülfe durch einen andern; der aber, der seine Seele gewinnen will, wird sie verlieren. Das Wagniß, welches Mordochai von Esther verlangte, daß sie ungerufen zum Könige gehen und sich ihm als eine Tochter des der Vernichtung verfallenen Volkes zu erkennen geben sollte, war allerdings hoch und groß, und die Hoffnung, daß Xerxes sein Edikt widerrufen, nach persischen Begriffen also seine königliche Majestät aufs Spiel setzen, dazu seinen Günstling fallen lassen werde, war nur gering. Aber Esther war zu einer hohen Stellung erhoben, und Mordochai, der ihr zweifelnd das Wort entgegenhielt: wer weiß, ob du für eine Zeit, wie diese, zur königlichen Würde gelangt bist, ging sicher davon aus, daß sie sich ihrer Erhebung noch erst würdig beweisen müsse, wenn sie dieselbe auf die Dauer behaupten wollte, hielt auch dafür, daß je höher ihre Stellung, desto höher auch ihre Verpflichtung, desto schwerer also auch im Falle einer Nachlässigkeit oder Feigheit ihre Verschuldung wäre. In diesen Ueberzeugungen Mordochai's liegen für uns die dringendsten Mahnungen, — zumal da auch ein jeder von uns als Miterbe Jesu Christi zu Thron und Königthum berufen ist; — in dem Verhalten Esthers aber liegt zugleich eine nicht weniger wichtige Erinnerung. Es sieht so natürlich aus, daß Esther nicht blos Mordochai und den übrigen Juden, sondern auch sich selber ein dreitägiges Fasten auferlegt. Aber hätte sie ein wenig mehr von der gewöhnlichen, weiblichen Art gehabt, so hätte sie wohl gefürchtet, durch das Fasten ihrer Schönheit Schaden zu thun, und hätte eine ganz andere Vorbereitung auf ihren Gang zum König für räthlich, ja für nöthig gehalten. Sie zeigt hier wieder dieselbe anziehende Geistes- oder Gemüthsart, wie damals, wo sie sich dem König zum erstenmal vorstellen sollte. Statt auf das, was sie sich äußerlich anhängen oder selber geben kann, ist ihr Vertrauen auf Höheres gerichtet. Sie weiß, daß sie nur durch den großen und erhabenen Gott etwas vermag, der eben deshalb, weil er so hoch ist, nur bei den Niedrigen wohnt. Und eben darauf kommt es an: in demselben Augenblick, wo wir uns zu der angestrengtesten Thätigkeit und größten Selbstaufopferung erheben, müssen wir doch auch wieder nichts von uns selber, sondern alles nur durch den, der in uns Schwachen mächtig ist, ausrichten wollen. Ohnehin würden wir trotz des besten Willens und der schönsten Anfänge alsbald verzagen müssen. Denn nur zu leicht werden wir immer wieder von unserer Ohnmacht überführt. Nur wenn wir dessen eingedenk sind, daß es des Herrn Hand überall ist, sind wir über Muthlosigkeit erhaben.

Brenz: Ut gratissimus Deo cultus est ecclesiam pro virili juvare, ita Deus nihil magis exsecratur, quam si quis ecclesiam in periculis ope sua, quam ferre posset, destituit... Si unius pauperis clamor tanti est, ut non exauditus ab homine aggravet aurem dei, ne exaudiat, quid facit clamor totius ecclesiae in afflictione sua opem implorantis ab eo, quem sperat adjuvare posse?... Docet nos, quod Deus conferat in principes potentiam, in divites divitias, in sapientes sapientiam et in alios alia dona, non ut iis abutantur pro sua libidine, sed ut adjuvent ecclesiam Dei, et tueantur eam quoquo modo possunt. Ecclesia enim in terris tanta est in oculis Dei, ut ab omnibus hominibus exigat, quo ecclesiae serviant. Gens, inquit, et regnum, quod non servierit tibi, peribit, et gentes solitudine vastabuntur. Starke: Unser Fleisch ist gar furchtsam, wenn es in seinem Beruf eine Gefahr ausstehen soll, 2 Mos. 4, 13. Mein Christ, bei der göttlichen Majestät stehet der Zugang im Glauben und in der Anrufung nicht allein allen und jedem frei, sondern es heißt auch von ihr: Je öfter, je lieber und je seliger, Sirach 25, 20 u. 21. Des Nächsten soll man sich in Gefahr und Noth annehmen, Spr. 24, 11; Psalm 82, 3. Der Glaubensgenossen soll man sich annehmen, Gal. 6, 10, auch mit Gefahr seines eigenen Lebens, 1 Joh. 3, 16. Wir sind nicht uns, sondern andern zu gut geboren, und darum erhält uns Gott manchmal, daß er durch uns den Unsrigen, dem Vaterlande, der Kirche und ganzen Gemeinde aushelfe, 1 Mos. 45, 7. Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet, 1 Joh. 5, 4. In wichtigen Dingen soll man das gemeine Gebet für sich begehren, Jak. 5, 14; 1 Mos. 24, 7; 43, 14. Das Leben kann niemals besser gewagt werden, als wo es ein Gewinn ist, es zu verlieren, Matth. 16, 25; Apostg. 20, 24; 21, 13.

B. Esther wird vom König gnädig angenommen; Haman aber, von ihr selbst hoch ausgezeichnet, beschließt, Mordochai, der ihm nach wie vor die Kniebeugung versagte, hängen zu lassen (Kap. 5, 1—14).

I. Esther findet beim König Gnade und ladet ihn mit Haman gemeinsam zweimal zu sich zum Mahle (V. 1—8).

1 Und am dritten Tage legte Esther königlichen Schmuck an und stellte sich im innern Vorhofe des Königshauses auf, dem Königshause gegenüber, der König aber saß auf seinem königlichen Thron, im königlichen Hause, der Thür des Hauses gegenüber. 2 *Und da der König die Königin Esther im Vorhofe stehen sah, gewann sie Gnade in seinen Augen, und der König streckte der Esther das goldene Scepter, welches in seiner Hand war, entgegen, und Esther näherte sich und berührte die Spitze des Scepters. 3 *Da sprach der König zu ihr: was ist dir,

Königin Esther, und was ist dein Begehren? bis zur Hälfte des Königreiches soll es dir ge-
4 währt werden. *Esther aber sprach: wenn es dem König gut scheint, so komme der König mit
5 Haman heut zu dem Mahle, welches ich ihm bereitet habe. *Und der König sprach: macht es
Haman eilig, daß er das Wort Esthers thue! Und der König kam mit Haman zu dem Mahle,
6 welches Esther bereitet hatte. *Da sprach der König zu Esther beim Weingelage: was ist deine
Bitte? sie soll dir gewähret werden, und was ist dein Begehren? bis zur Hälfte des König-
7 reichs soll es dir erfüllt werden. *Esther aber antwortete und sprach: meine Bitte und mein
8 Begehren betreffend, — *wenn ich Gnade gefunden habe in den Augen des Königs und wenn
es dem König gut scheint, zu gewähren meine Bitte und zu erfüllen mein Begehren, so komme
der König mit Haman zu dem Mahle, welches ich ihnen bereiten werde und morgen will ich
nach dem Worte des Königs thun.

II. Haman läßt sich durch die ihm zu Theil gewordene Auszeichnung bestimmen, Mordochai's sofortigen Untergang zu beschließen (V. 9—14).

9 Haman aber ging an diesem Tage hinaus fröhlich und guten Muths, und da Haman
Mordochai im Thore des Königs sah, ohne daß er sich erhob oder vor ihm fürchtete, ward
10 Haman über Mordochai voll Zorns. *Indeß hielt Haman an sich und kam in sein Haus und
11 schickte hin und ließ seine Freunde und Zeresch, sein Weib, kommen. *Und Haman zählte ihnen
auf die Herrlichkeit seines Reichthums und die Menge seiner Söhne und alles, womit ihn
der König groß gemacht und womit er ihn erhoben über die Fürsten und Knechte des Königs.
12 *Und Haman sprach: auch hat die Königin Esther mit dem Könige zu dem Mahle, welches
sie bereitete, niemand kommen lassen außer mir, und auch auf morgen bin ich eingeladen zu
13 ihr mit dem König. *Aber alles dies ist nicht genug für mich, so lange ich noch Mordochai,
14 den Juden, im Thore des Königs sitzen sehe. *Da sprach Zeresch, sein Weib, zu ihm und
ebenso alle seine Freunde: man richte doch einen funfzig Ellen hohen Baum auf, und am
Morgen sage es dem Könige, daß sie Mordochai daran aufhängen und gehe dann mit dem König
fröhlich zum Mahle. Und das Wort gefiel Haman, und er ließ den Baum aufrichten.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—8. Mordochai's Anstrengungen gegen Haman setzen sich hier durch Esthers Vorgehen noch fort. Aber zunächst werden sie nur die Veranlassung dazu, daß Haman nun auch seinerseits das Letzte und Aeußerste gegen Mordochai beschließt, so daß sein Kampf gegen Mordochai hier bald ebenso Hauptsache ist, wie es der des Mordochai gegen ihn im vorigen Kapitel gewesen war. Esther wagt den unangemeldeten Eintritt beim König, — so scheint es fast, — nur deshalb, um mit ihm zugleich den Haman einladen, um den letzteren also vor allen andern Beamten hoch auszeichnen zu können, wodurch denn der Uebermuth Hamans noch ganz besonders angestachelt wird. — V. 1. **Am dritten Tage**, nämlich nach der Verhandlung mit Mordochai (vgl. zu Kap. 4, 14 ff.), **legte Esther königlichen Schmuck an.** Will man nicht mit Berth. nach Kap. 6, 8 und 8, 15 den Wegfall von לְבוּשׁ vor מַלְכוּת statuiren, so wird man annehmen müssen, daß מַלְכוּת auch an sich schon, wie königliche Würde (vgl. Kap. 1, 19), auch königlichen Schmuck bedeutet, oder daß man in fast poetischer Rede wie לָבַשׁ חוֹד וְהָדָר (vgl. Ps. 104, 1; Hi. 40, 10), auch לָבַשׁ מַלְכוּת gesagt habe. Denn ein Akkus. der nähern Bestimmung: nach Königthums Weise, ist hier höchst unwahrscheinlich. — Esther stellte sich — so hier תַּעֲמֹד, nach 1 Kön. 20, 38; 1 Sam. 17, 51, nicht: stand, blieb stehen, — im innern Vorhof so auf, daß der König, der auf seinem Throne im Königshause saß, sie sehen konnte. Er saß nämlich נֹכַח פֶּתַח הַבַּיִת, nicht: vor, sondern gegenüber, drinnen gegenüber der Thür des Hauses. Da נֹכַח leicht „vor" im Sinn von „gegenüber" ist, so empfiehlt es sich entschieden, es hier so zu fassen. Wahrscheinlich hatte der König seinen Sitz deshalb so gewählt, damit er um so besser, was im Vorhof vorging, übersehen konnte. Vielleicht stand der Thron nicht an der gegenüberliegenden Wand, sondern nicht so fern von der Thür. — V. 2. Von Ahasveros bemerkt, trug Esther Gnade in seinen Augen davon, s. zu Kap. 2, 9. Als er ihr das goldene Scepter entgegenstreckte, berührte sie die Spitze desselben, es vielleicht, wie schon die Vulg. deutet, küssend. — V. 3. Er gelobte ihr: **bis zur Hälfte des Königthums**, nämlich möge sich ihr Begehren erstrecken, und es solle ihr gegeben werden, ähnlich wie Herodes bei Mark. 6, 23. Feuard.: observa, quaeso, praecipitem, temerariam et imprudentem (commune regibus vitium) sine consilio promissionem, quae etiam tertio (vgl. V. 6 und Kap. 7, 2) in hac historia repetitur... Adeo nimii ac prodigi sunt principes circa mulieres, nebulones, ganeones, adulatores, proditores et id genus etc. Indeß kommt es hier darauf an, die Größe dessen, dessen die wahre Liebe fähig ist, anzudeuten, und für die ist nichts allzugroß. — V. 4. Esther aber wagte zunächst nur, den König und Haman bei sich zu

Tische zu bitten. אִם טוֹב עַל wie Kap. 1, 19. Ohne Zweifel wollte sie sich erst überzeugen, ob der Eindruck, den sie auf den König gemacht hatte, wirklich tief genug sei, um eine so große Bitte, wie die ihrige war, aussprechen zu dürfen. Den Haman aber wünschte sie mit zugegen zu haben, damit sie, wie Calov bemerkt, eum apud regem praesentem accusaret decreti surrepti contra suos populares nomine, et in os omnes cavillandi vias praecluderet, vielleicht auch, um seine Beschämung um so vollständiger zu machen. — V. 5. Der König ließ Haman sofort eilig herbeirufen und leistete mit ihm der Einladung Esther's Folge. מַהֲרוּ beschleunigt, ist s. v. a. macht herbeieilen, vergl. 1 Kön. 22, 9; 2 Chron. 18, 8. Zu dem Infin. לַעֲשׂוֹת kann dann Haman Subj. sein: damit er thue das Wort Esthers, — was das einfachste, oder allenfalls das unbestimmte man, s. v. a. damit gethan werde. — V. 6. **Beim Gelage des Weins** (vgl. Kap. 7, 2), womit wohl die spätere Zeit des Gelages gemeint ist, wo das Trinken die Hauptsache war und demnach die fröhlichste Stimmung herrschte (Berth.), wiederholte der König dann seine Frage und seine Zusage. וְיֵעָשׂ (Kap. 7, 2; 9, 12), „und es soll gethan werden", ist das verkürzte Imperf., der sogenannte Jussiv, statt וְיֵעָשֶׂה. — V. 7. Esther hält aber mit ihrer eigentlichen Bitte auch jetzt noch zurück. Sie beginnt zwar: **meine Bitte und mein Begehren**, als wollte sie sich wirklich aussprechen, bricht dann aber, als ob ihr der Muth ausginge oder als ob sie sich besönne, ab, — und begnügt sich damit — V. 8 — den König und Haman noch einmal zu sich zu Tische zu bitten, sich zugleich verpflichtend, ihr eigentliches Anliegen dann zu sagen, indem sie ihrer Sache auch jetzt noch nicht sicher genug zu sein meinte.

V. 9—14. Haman, von der Auszeichnung, die ihm selbst von Seiten der Königin zu Theil geworden, vollends aufgebläht, empfand nun die scheinbare Halsstarrigkeit Mordochai's, die noch immer andauerte, um so bitterer, und beschloß auf den Rath seiner Freunde und seines Weibes, am folgenden Tage, beim König seine Hinrichtung zu beantragen. V. 9. Er traf den Mordochai gerade an diesem Tage wieder im Thor des Königs — grade an diesem mußte ja Mordochai seinen Zorn in besonders hohem Grade erregen, mußte er also seine feindlichen Maßnahmen besonders stark beschleunigen und zur Reife bringen helfen; es entsprach also so der Anlage und Entwicklung der ganzen Darstellung unverkennbar. Uebrigens konnte nun auch Mordochai wirklich wieder im Thor des Königs erscheinen: die Trauerkleider, die ihn daran gehindert hatten, wird er da, wo er wußte, daß Esther den versprochenen Schritt beim König thun würde, abgelegt, — das Fasten wird er mit Esther zugleich eingestellt haben. Und ohne Zweifel zog es ihn, wenn irgendwann, jetzt nach der Stelle, an der er am ersten über Esthers Erfolg etwas zu erfahren hoffen durfte. Zu dem: **da er den Mordochai im Thor des Königs sah**, ist der Zustandssatz beigefügt: **nicht stand er auf und nicht fürchtete er sich vor ihm.** Solche Zustandssätze können ohne Kopula eingereiht werden (vgl. Ewald §. 346); das וְ vor לֹא־קָם kann also, statt Kopula zu sein, in Beziehung zu dem folg. וְ vor לֹא־זָע stehen, so daß wir ein „weder — noch" haben; indeß ist es immerhin gewöhnlicher und liegt es auch näher, anzunehmen, daß eine Verbindung durch וְ „und" statt hat: vgl. 1 Mos. 18, 11; 24, 21; Jos. 6, 1. קָם und זָע sind übrigens nicht Partizipia, — dann würde das Subjekt bei ihnen hervorgehoben sein, — sondern tertiae praet. זָע aber mit בְּ heißt nicht: auch rührte er sich nicht einmal vor ihm (Vulg. und die meisten Erkl.), sondern nach Dan. 5, 19; 6, 27: er erbebte, fürchtete sich nicht vor ihm, wie er doch bei der Uebertretung des königlichen Gebotes (Kap. 3, 2) gemußt hätte. — V. 10. Zwar hielt Haman zunächst noch an sich, aber nur, um sich alsbald mit seinen Freunden und seinem Weibe, d. h. mit denen, von denen er überzeugt war, daß sie es gut mit ihm meinten, und daß sie ihn von jeder Uebereilung zurückhalten würden, über eine gründliche Maßregel gegen Mordochai zu berathen. — V. 11. Mit großer Kunst der Darstellung läßt ihn der Verf. zunächst alles aufzählen, was ihn groß und glücklich machte, um ihn dann sagen zu lassen, daß ihm zum vollen Glücke nur noch eins, aber etwas Unentbehrliches fehle, nämlich die Vernichtung Mordochai's. Je höher das Glück und Ansehen, dessen er sich erfreute, desto tiefer der Sturz, der ihm sobald bevorstand, und desto größer der Eindruck, den seine Geschichte machen mußte. Neben **der Herrlichkeit seines Reichthums** erwähnte er voran auch **die Menge seiner Söhne**; nach Kap. 9, 7—10 waren es ihrer zehn. Bertheau meint, die gehörten hier nicht her und will die Lesart ändern. Aber Haman mußte dieselben schon zu Ehren seines Weibes hier mit hervorheben. Was hätte ihm denn aber auch sein Reichthum werth sein können, wenn er ihn blos für sich allein gehabt, wenn er ihn nicht auf Söhne, in denen er gewißermaßen fortlebte, zu vererben hätte hoffen dürfen? Nicht blos bei den Israeliten, sondern auch bei den Persern war das Glück der Eltern zum guten Theil von der Menge der Kinder, besonders der Söhne abhängig, ebenso aber auch das Ansehen, zumal da bei den letzteren der König dem, welcher die meisten Söhne hatte, jährlich Geschenke schickte, vgl. Herod. I, 136. Dann zählte er alles auf, **womit der König ihn groß gemacht** u. s. w. אֲשֶׁר ist hier der zweite Akkus., abhängig von גִּדַּל, und zwar Akkus. der nähern Bestimmung oder des Mittels. — V. 12. Als die höchste Spitze der Auszeichnungen, die ihm zu Theil geworden, fügte er zuletzt den Umstand bei, daß vor allen andern er allein zu dem Gastmahl der Königin mitzugezogen und auch für den folgenden Tag miteingeladen sei, — zum deutlichen Zeichen, daß der Verf. diese Einladungen wirklich als solche höchste Steigerung der

Auszeichnungen gedacht hat, und angesehen wissen wollte, indem ja so der — (künstlerisch sehr schön) — nur erst objektiv vorbereitete Umschwung, die nur noch erst vom Leser zu erwartende Peripetie für Haman desto überwältigender werden mußte. אַף, auch, ja, deutet von vornherein an, daß das Folgende noch ein neues, steigerndes Moment ist. אֲנִי קֹרֵא־לָהּ, s. v. a. sie hat mich eingeladen, s. Ewald §. 295 c. — V. 13. **Und alles dies** — so muß er selber seine Thorheit und Unersättlichkeit hervorheben und sich zugleich auch selbst das Urtheil sprechen, — **ist nicht gleich**, entsprechend **für mich**, d. h. genügt mir nicht, **so lange ich den Mordochai, den Juden, im Thore des Königs sitzen sehe.** בְּכָל־עֵת אֲשֶׁר kann heißen: zu jeder Zeit, jedesmal, wenn ich, so daß der Sinn ist, das Gefühl des Ungenügenden macht sich jedesmal geltend; es kann aber auch heißen: während der ganzen Zeit, wo ich, d. i. so lange ich (vgl. Hi. 27, 3 nach Schlottmann und den ält. Erkl.). Der Umstand, daß sich ein solcher Jude ungestraft ihm widersetzen darf, scheint ein Gegenbeweis gegen sein Ansehen und gegen seine Macht. — V. 14. So räth ihm denn Zeresch, sein Weib, und alle seine Freunde, — die Voranstellung der Zeresch und ebenso auch die Sing.-Form des Verbums deuten an, daß sie voran das Wort führte; wie die Könige selbst, ließen sich ohne Zweifel auch die obersten Beamten oft genug vorwiegend durch ihre Weiber leiten, — **sie mögen einen Baum machen, d. i. aufrichten, 50 Ellen hoch.** Die dritte Person Plur. vertritt wie so oft, wie auch in dem gleich Folgenden wieder: und sie mögen aufhängen, das unbestimmte man. Die Höhe des Baumes sollte die Schmach der Kreuzigung erhöhen, sollte aber auch dazu dienen, die Strafe recht augenfällig zu machen und möglichst viele von Unehrerbietigkeit gegen Haman abzuschrecken. Gut Feuard.: sed cur tam alta (sc. trabes)? Ut contumelia omnium oculis observaretur essetque conspectior. Quare tam festinanter? Ne quid periculi in mora et procrastinatione subsit. Quam ob rem ante aedes suas? Ut ipse suique ingredientes et egredientes, illum videntes pensilem, triumphos agerent, illuderent et oculos animosque crudeles tam miserabili foedoque pascerent spectaculo. **Sprich zum Könige: und sie mögen aufhängen,** s. v. a. sprich, — daß sie aufhängen. חָלָה wie Kap. 2, 23. Die Berather halten das für ganz ausgemacht, daß der König seine Zustimmung geben würde, und so sollte denn der Baum schon bereit sein, damit die Exekution noch am Morgen vollzogen werden könnte; dann konnte ja seine Freude zu Mittag eine ganz ungetrübte sein.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1—8. 1. Daß das Geschick des Volkes Gottes nicht blos von den Launen des Perserkönigs im allgemeinen, sondern von dem Eindruck, den ein Weib auf denselben machte, abhängig war, will uns trotz des Umstandes, daß Weiber auf die Geschicke der Völker so oft einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, absonderlich und hoch bedeutsam vorkommen. Es ist uns, als ob sich das mit der Würde des Volkes Gottes, welches so noch wirklich zu heißen verdiente, nicht vertragen wollte, als ob dergleichen nur in Beziehung auf einen heruntergekommenen Theil desselben hätte vorkommen dürfen. Jedenfalls veranschaulicht Esther, wie sie so statt als Gemahlin vor ihrem Gemahl, als Schutzflehende vor dem König steht und voll banger Spannung wartet, ob er gnädig sein Scepter auf sie neigen werde, die ganze Abhängigkeit und Niedrigkeit der in der Diaspora lebenden Gemeinde; Ahasveros ihr gegenüber aber repräsentirt die Hoheit der über das Volk Gottes herrschenden Weltmacht. Bei alledem fühlt jeder sogleich, daß die wahre Hoheit doch nicht bei letzterem ist, — er dürfte sich nicht durch die Reize eines Weibes gefangen nehmen und zu einer so ungemessenen Verheißung, wie er sie ausspricht, hinreißen lassen, — sondern bei Esther, die von der Liebe zu ihrem Volke getrieben ihr Leben einsetzt. Etwas anders würde sich das Urtheil über ihn gestalten, wenn seine Freigebigkeit daran erinnern sollte, daß sich die Liebe droben zu der besseren Gemeinde zu allem bereit finden läßt, was ihr irgend zum Heile gereichen kann. Jedenfalls repräsentirt Esther die bessere Gemeinde sehr gut. Verräth sich in ihren schönen Zügen die tiefe Trauer, die ihr Herz erfüllt, ist sie abgemattet durch das Fasten, das sie sich auferlegt hat, und bleich infolge der Furcht, die sie nicht unterdrücken kann, so will uns ihre Erscheinung nur um so edler und gewinnender vorkommen. Und deutet sich in Ahasveros die Macht an, die zunächst noch überwunden werden muß, in ihr dagegen was Israel vermag, so kann es nicht zweifelhaft sein, wie groß der Sieg Israels sein wird. — Brentius: Haec est vere heroïca magnanimitas, qua Esther declarat tam excellentem fidem suam erga Deum, quam eximiam charitatem suam erga ecclesiam Dei. Fidei est, quod adit periculum vitae ad obediendum vocationi Dei. Etsi enim omnes rei circumstantiae minabantur ei interitum, tamen pendebat fide sua e divinis promissionibus. Quem enim Deus ad pericula vocat et duxit, ei promittit quoque conservationem et salutem in periculis. Ad Abrahamum dicit: egredere de terra tua et de cognatione tua. Hoc est vocare ad pericula. Sed addit promissionem: faciam te in gentem magnam etc. Charitatis autem est, quod ponit animam suam pro ecclesia Dei et mavult se periculo vitae exponere, quam ecclesiam Dei in periculis derelinquere. Interim observat etiam modestiam Esther. Evecta enim in regiam majestatem non contemnit, non fastidit cognatos suos, homines miserrimos et abjectissimos, sed eo se demittit, ut etiam vitam suam pro ipsis periculo objiciat. Immane, quantum alii homines majorem prae aliis dignitatem consecuti ab hac modestia distent.

2. Man hat in der demüthig und flehend vor Ahasveros erscheinenden Esther öfter ein Bild der zu Gott flehenden Seele gesehen; namentlich hat die heilige Poesie einzelne Züge oder Ausdrücke aus unserer Geschichte in diesem Sinne benutzt. So läßt Deßler in dem schönen Liede: Mein Jesu, dem die Seraphinen u. s. w. den frommen Beter sagen: „Reich' deinen Scepter meiner Seele, die sich wie Esther vor dir neigt, und dir als deine Braut sich zeigt, sprich: ja, du bist's, die ich erwähle." Es hat sich da die repräsentative Bedeutung der Personen in unserer Geschichte wie von selber zur Anerkennung gebracht. Jedenfalls kann der Christ unsere Geschichte in der Weise benutzen, wie es Starke thut, der da sagt: „Kann ein heidnischer König zu einer solchen Gnade willig sein, o wieviel mehr ist der allergetreuste Gott willig, alle armen, aber zu ihm im Glauben kommenden Sünder anzunehmen und sie dereinst auf seinen Thron zu setzen." Ahaveros übersah es, daß Esther sein Gebot übertreten hatte und nahm sie gnädig auf, obwohl sein unwiderrufliches Edikt der Erfüllung ihrer Bitte entgegenstand. Gottes Vaterherz aber wallt uns trotzdem, daß wir all seine Gebote übertreten haben und daß seine unabänderliche Heiligkeit gegen uns streitet, noch ganz anders in Liebe und Gnade entgegen. Aber wie Esther demüthig und muthig zugleich kam, müssen auch wir mit der rechten Demuth einen rechten hohen Muth, mit dem Verzagen in Buße einen zuversichtlichen Glauben verbinden. — Brentius: Considera autem mihi hoc loco, quam felicem eventum habeant ea negotia, quae ex fide et piis precibus facienda susceperis... Quomodo hoc ex tanto rege extorsit Esther? Profecto non conviciis, non contemptu, non fastu, non rixis, non contentione, non improbitate; his enim moribus mulieres magis pugnos et plagas, quam imperia et dominationes reportare solent, — sed pietate in Deum, reverentia erga virum, pudicitia, patientia et aliis honestis virtutibus. Sic enim mulieres serviendo et obediendo dominantur, qua unâ ratione dominatio mulierum fit legitima. — Starke: Gott hat die Herzen der Großen in seinen Händen und kann sie lenken, wie er will, Spr. 21, 1. — Mein Gott, reiche du auch den Scepter deiner Gnade deiner Braut, die sich vor dir demüthigt. — Viel versprechen ist insgemein großer Herren Art, aber wenig sind derer, die das Versprochene halten, 1 Makk. 11, 53. Mit Zucht und Demuth kann man eher was erlangen, als durch Trotzen und Pochen, 1 Mos. 23, 7 ff.

Zu V. 9—14. 1. Unser Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es in einem engen Rahmen die größten und überraschendsten Glückswechsel von grade entgegengesetzter Art in sich vereinigt. Mordochai und Esther gerathen, nachdem sie die schönsten Aussichten gewonnen hatten, in die schwerste Bedrängniß, ja werden von den Schrecken des Todes ergriffen und fasten in Sack und Asche, ersteigen dann aber wieder die lichtesten Höhen des menschlichen Glücks. Haman dagegen, des Ahasveros allmächtiger Günstling, darf zuerst daran denken, zur Befriedigung seines Rachegelüstes ein ganzes Volk auszurotten; nicht blos der König ist mit allem, was er beginnt, einverstanden, sondern auch die Königin zeichnet ihn vor allen andern Beamten aufs höchste aus, so sehr, daß er dies offenbar selbst als den Gipfel seines Glücks und seiner Ehre ansieht, und — dann stürzt er plötzlich so tief, daß er sein Ende an demselben Fluchholze findet, welches er soeben für seinen Todfeind hatte aufrichten lassen. In dieser Weise veranschaulicht unser Buch so recht lebendig die große Doppelwahrheit, daß der Herr den, welchen er besonders hoch erheben will, oft erst recht tief erniedrigt, und umgekehrt, daß er den, welchen er recht tief stürzen will, oft erst besonders hoch erhebt; mit andern Worten, es zeigt uns, welche Wunderwege der Herr sowohl die Seinigen als auch die Gottlosen führt. Es deutet aber auch bestimmt genug an, warum bei den einen auf Erniedrigung Erhebung, bei den andern auf Erhebung Untergang folgt, so daß wir nicht versucht sein dürfen, uns Gott dabei anthropopatisch = unheilig zu denken, oder von einer Tücke des Geschicks zu reden. Die Erniedrigung wirkt bei den Frommen etwas ganz anderes, als die Erhebung bei den Gottlosen. Was zunächst die ersteren betrifft, so hat die Erniedrigung für Mordochai vor allem die Folge, daß er aus der bisherigen Unthätigkeit und Zurückhaltung zur angestrengtesten Thätigkeit übergeht, daß er anfängt, mit Selbstverleugnung alles, was in seinen Kräften steht, für die Rettung seines Volks zu versuchen und sich dazu erhebt, selbst das Wohl seiner Esther dem gemeinen Besten unterzuordnen, für Esther, daß sie sich zu dem Entschlusse erhebt, sich selbst für die Ihrigen einzusetzen. Beide werden durch ihre Erniedrigung selbst schon auf eine Höhe erhoben, die sie vorher noch nicht so eingenommen hatten. Was aber die Hauptsache ist: sie lassen sich zugleich auch, wie das ihr Fasten beweist, demüthigen, sie werden sich dessen bewußt, daß sie gar vieles an sich haben, was Gottes Mißfallen erregt, und lassen sich durch ihre Trübsal läutern. Es hat ihnen ohne Zweifel nicht an jenem harten Nacken gefehlt, der durchweg Israels Natureigenthümlichkeit war, und der noch erst durch harte Züchtigung gebrochen werden mußte, wenn sie geschickt werden sollten, gute Tage in rechter Weise, namentlich mit rechter Demuth, Dankbarkeit und Herablassung gegen andere zu ertragen. — Was dagegen die Gottlosen betrifft, so versammelt Haman, als er von dem Mahle Esthers nach Hause kommt, seine Freunde und sein Weib, und rühmt ihnen seinen herrlichen Reichthum und die Menge seiner Söhne und seine Hoheit und sein ganzes Glück, — aber nicht etwa, um dafür dankbar seinem Gotte ein Opfer zu weihen, sondern um es ihnen recht lebhaft zum Bewußtsein zu bringen, auf welche Anerkennungen und Ehrenbezeigungen er Anspruch habe. Der erste Fehler der Gottlosen ist, daß sie auf alles das, was sie durchgesetzt und erworben

haben, nur hinblicken, um sich zu überheben. Und der zweite, daß sie, statt es für sich mehr denn gut und groß genug zu finden, immer noch einen Mangel daran entdecken, ja es sogar für werthlos, für nichts erachten, so lange sie nicht auch das Eine noch erlangt haben, das ihnen bald als die Hauptsache erscheint, — und zwar nicht, um in sich zu gehen, und sich ihres innerlichen Mangels bewußt zu werden, sondern um die Verhältnisse anzuklagen, die den Mangel mit sich bringen. So folgt denn als das Dritte und Schlimmste, daß sie den Entschluß fassen oder sich durch ihre Angehörigen dazu bewegen lassen, das, was ihnen im Wege steht, es koste, was es wolle, sei's auch durch eine Frevelthat zu beseitigen, um nur zu dem erwünschten Ziele hindurchzudringen. Ist für die Frommen die vorangehende Erniedrigung bereits der Anfang ihrer Erhebung, so liegt für die Gottlosen in der vorangehenden Erhebung bereits ein Anfang des göttlichen Gerichts. Das Wort: wenn du mich demüthigst, machst du mich groß (Ps. 18, 36), welches im Grundtext lautet: deine Demuth (Herablassung) macht mich groß, hat auch in der luth. Uebersetzung seine Wahrheit, und drückt insofern doch den Grundtext richtig aus, als sich Gott nur zu den Gedemüthigten demüthigt oder herabläßt. Das andere aber: du setzest sie (nämlich die Gottlosen) auf das Schlüpfrige (Ps. 73, 18), darf dahin verstanden werden, daß der Herr die Bösen grade dadurch, daß er es ihnen wohlgehen und ihnen ihre Pläne gelingen läßt, auf einen Boden stellt, der unter ihren Füßen zu Wasser wird, vgl. Hiob 22, 16.

Brentius: Considera in Amano stupenda et mirabilia judicia Dei. Impius enim Aman laetissimus et securissimus est de conservanda et augenda sua dignitate ac potentia, atque etiam certissimus est de interitu Mordochai, quem odio prosequebatur. Sed vide mihi eventum rei. Impius et securus Aman repentino interitu peribit. Pius autem et afflictus Mordochaeus ad maximam dignitatem ex improviso evehitur... Abjiciamus igitur impiam securitatem et timeamus Deum, ut ambulantes in vocatione Dei servemur sive coelum ruat sive terra moveatur.

Feuard. aus Ruperti de victoria verbi l. VIII, 18: „Feram immanem, ursum ferocem ut tradat ad supplicium allicit ad edulium, ne prius audiat famam, quam subeat poenam, ne prius videat foveam, quam incidat in eam; prudens et sciens commodius esse feram comprehensam intus opprimi quam exterritam et per saltus fugientem cum canibus dubio eventu persequi. Haec plane non solum eximiae prudentiae Estheris, verum multo magis divinae providentiae, quae reginae direxit prudentiam, accepto ferenda sunt.“ — Peccat profecto (Aman) ista jactantia, quando nec Deum tot bonorum autorem et largitorem agnoscit, nec sine contumelia et ingratissimi animi nota de his eidem gratias agit... Quid hoc animo effoeminatius ac miserius! Annon alter tibi Tantalus videtur a labris fugientia captans flumina?... Ita, qui cum Deo pacem et cum proximo charitatem non habent, nec secum habere possunt. Pacem his, qui longe et his qui prope, dicit Dominus: impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest et redundant fluctus in conculcationem et lutum (Jes. 57, 20)... Considera postremo fallacissimam et vanissimam esse impiorum et crudelium hominum confidentiam, qua servos Dei opprimere et funditus perdere conantur et sperant. Tunc enim justo Dei judicio ipsimet pereunt et frequentius iisdem suis laqueis irretiuntur; servos autem suos Dominus eripit et vindicat magnificentissime. Goliath et Holofernes proprio ferro confodiuntur et capitibus eorum sancti triumphant. Babylonici satrapae securi sibi videbantur, quod ignes et leones Danielem et socios ejus perderent; verum isti gloriose servantur et illi turpiter suis artificiis et tormentis pereunt. Pharao gloriabatur, evaginabo gladium meum, interficiet Hebraeos manus mea, dividam spolia (2 Mos. 15, 9); continuo autem fit esca piscium et praeda servis Domini. Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt. Qui habitat in coelis, irridet et subsannat eos. Hi sunt effectus divini illius judicii, de quo spiritus sanctus per prophetas loquitur: Qui malignantur, exterminabuntur; sustinentes autem Dominum ipsi haereditabunt terram (Ps. 37, 9). Abjiciamus ergo impiam securitatem, contemptum Dei, inhumanitatem in proximos; ambulemus autem in lege et timore Domini, ut tandem in regnum ejus caeleste perveniamus.

2. Hat uns das vorige Kapitel gezeigt, welcher Anstrengung und Selbstaufopferung Mordochai und Esther im Kampf gegen Haman fähig waren, weil es für sie galt, ihr Volk zu retten, so zeigt uns unser Kapitel, bis zu welchem Grade der Bosheit Haman gelangte, weil er nur sich im Auge hatte. Er hatte nicht genug daran, ein Edikt zur Vernichtung der Juden im allgemeinen durchgesetzt zu haben. Es dauerte ihm zu lange bis dahin, es genügte ihm auch nicht mehr, daß Mordochai wie alle übrigen Juden umkommen sollte. Er meinte ihn vor allen andern nicht blos umbringen, sondern auch der Schande preisgeben zu müssen. Und statt zum Loose, zur Stimme seiner Gottheit, die ihm nun einmal Geduld auferlegt hatte, nahm er daher zum Rath seines Weibes und seiner Freunde Zuflucht. — So langt er in seinem Frevelmuth bei einer Ungeduld und Unsicherheit an, welche schon der beste Beweis dafür sind, daß er ganz nahe daran ist, sich selbst zu Grunde zu richten. — Starke: Ein neidischer Mensch kann die Gutthaten, die ihm Gott gönnt, nicht mit Frieden und Ruhe genießen. — Folge nicht deinen bösen Lüsten, sondern brich deinen Willen, Sir. 18, 30. — Es stehet Eheweibern sehr übel an, wenn sie ihre Männer zur Bosheit anhalten, 1 Kön. 21, 7; Sir. 28, 15. 16. — Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, Sir. 27, 20. — Man soll an seinem Feinde sich nicht

eigenmächtig rächen, sondern denselben erst bei der Obrigkeit belangen, Röm. 12, 19. — Sind die Gottlosen geschäftig, das aus dem Wege zu räumen, was ihnen ihre irdische Freude verhindern und stören kann, so sollen im Gegentheil die Frommen vielmehr das wegschaffen, was ihnen ihre geistliche und himmlische Freude stören kann.

Zweiter Theil.

Die Beseitigung der Gefahr (Kap. 6—10).

Erster Abschnitt.

Der Sturz Hamans (Kap. 6 u. 7).

A. Wo Haman die höchste Ehre erwartet, wird er gedemüthigt; die höchste Ehre muß er Mordochai anthun (Kap. 6, 1—14).

I. Ahasveros wird an Mordochai's früheres Verdienst erinnert und will wissen, welche Anerkennung ihm gebühre (V. 1—5).

In dieser Nacht floh den König der Schlaf, und er befahl, das Buch der Denkwürdig- 1
keiten der Zeitereignisse zu bringen und sie wurden vor dem König vorgelesen. *Und es fand 2
sich geschrieben, daß Mordochai Anzeige gemacht hatte in Betreff Bigthana's und Theresch, der
beiden Verschnittenen des Königs aus der Klasse der Schwellenhüter, welche die Hand an den
König Ahasveros zu legen versucht hatten. *Da fragte der König, was für Ehre und Er- 3
hebung man dem Mordochai dafür angethan habe. Die Knappen des Königs aber, seine
Diener, sagten, daß an ihm nichts gethan sei. *Da fragte der König, wer im Vorhof sei. 4
Haman aber war in den äußern Vorhof des Königshauses gekommen, um dem König zu
sagen, daß man Mordochai an den Baum, den er für ihn aufgerichtet hatte, aufhängen sollte.
*Und die Knappen des Königs sprachen zu ihm: siehe, Haman steht im Vorhofe. Da sprach 5
der König: er mag kommen.

II. Haman gibt an, welche Ehrenerweisung einem wohlverdienten Manne gebührt, und Ahasveros beauftragt ihn, dieselbe dem Mordochai zutheil werden zu lassen (V. 6—11).

Da kam Haman, und der König sprach zu ihm: was muß man mit dem Manne thun, 6
den der König gern ehren will? Haman aber dachte in seinem Herzen: wem wird der König
gern Ehre anthun wollen mehr als mir? *Und Haman antwortete dem König: wenn der 7
König jemand gern ehren will, *so bringe man ein königliches Kleid, womit sich der König 8
selbst bekleidet hat, und ein Roß, worauf der König selbst geritten, und auf dessen Kopf man
eine königliche Krone gesetzt hat, *und übergebe das Kleid und das Roß einem von den Fürsten 9
des Königs, von den Vornehmsten, daß man bekleide den Mann, welchen der König gern
ehren will, und ihn auf dem Rosse auf dem Markt der Stadt reiten lasse und vor ihm aus-
rufe: also wird dem Manne gethan, den der König gern ehren will. *Da sprach der König 10
zu Haman: nimm eilig das Kleid und das Roß, wie du gesagt hast, und thue so dem Mor-
dochai, dem Juden, der im Thore des Königs sitzt; laß nichts von alle dem wegfallen, was
du gesagt hast. *Haman aber nahm das Kleid und das Roß und bekleidete Mordochai und 11
ließ ihn auf dem Markt der Stadt reiten und rief vor ihm aus: also wird dem Manne gethan,
den der König gern ehren will.

III. Hamans Verdruß wird durch die bösen Weißagungen der Seinigen noch vergrößert (V. 12—14).

Und Mordochai kehrte in das Thor des Königs zurück, Haman aber eilte nach seinem 12
Hause traurig und bedeckten Hauptes. *Und Haman erzählte seinem Weibe Zeresch und allen 13
seinen Freunden alles, was ihm begegnet war. Seine Weisen aber und sein Weib Zeresch

sprachen zu ihm: wenn Mordochai, vor welchem du zu Falle zu kommen angefangen hast, vom Samen der Juden ist, so wirst du ihn nicht übermögen, sondern du wirst vor ihm ganz
14 zu Falle kommen. *Da sie noch mit ihm redeten, langten die Verschnittenen des Königs an und hatten es eilig, Haman zu dem Gelage, welches Esther bereitet hatte, zu bringen.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1—5. Ist die Gefahr für Mordochai im vorigen Kapitel bis aufs äußerste gestiegen und läßt sich, wenn sich die beiden Gegner selbst überlassen bleiben, nichts anderes erwarten, als daß der eine den andern am nächsten Morgen zu Grunde richten wird, ehe noch die vorsichtige Esther mit ihren Anstrengungen zum Ziele gelangt ist, so tritt alsbald in der dazwischen liegenden Nacht außerordentlich rechtzeitig ein Zwischenfall ein, der nicht blos die Folge hat, daß Esthers Fürbitte für Mordochai nicht zu spät kommt, sondern auch bereits einen Anfang der Demüthigung Hamans herbeiführt. Seiner Weise gemäß leitet der Verf. diesen Zwischenfall vom schlechten Schlafen des Ahasveros her, so daß wer mit seinen Sinnen an der Oberfläche kleben bleibt, an einen Zufall denken könnte. Aber nach demjenigen, was wir schon sonst gesehen haben, ist es gewiß nicht gegen seine eigentliche Meinung, wenn das zweite Targum vor allem Gott in Betracht zieht und es so darstellt, als wenn der Engel der Barmherzigkeit Gott von dem Wehklagen der Töchter Israels genauer unterrichtet und dann auf dessen Geheiß den Schlaf des Ahasveros gestört hätte. — V. 1. **In dieser Nacht floh der Schlaf,** eig. **des Königs,** — aber nicht etwa, weil ihm das Edikt gegen die Juden doch große Unruhe gemacht hätte. Er ließ sich **das Buch der Denkwürdigkeiten der Tagesbegebenheiten** bringen, worin nach Kap. 2, 23 auch Mordochai's Verdienst verzeichnet war; er ließ es sich vorlesen, aber nicht etwa um zu erfahren, ob die Juden wirklich den Untergang verdient hätten, wie es einem bessern König wohlangestanden hätte, — dagegen spricht nicht blos V. 10 u. Kap. 3, 15, sondern auch Kap. 7, 5, — sondern blos, um Zeitvertreib zu haben. Sonst würde es allerdings weniger auffällig sein, daß grade auch die Stelle über Mordochai zum Vorlesen kam. Man könnte dann annehmen, daß er befohlen hätte, vor allem die die Juden betreffenden Stellen auszuwählen. Die Umschreibung mit dem Partiz. וַיְהִי נְקָרְאִים drückt aus, daß die Vorlesung längere Zeit, also über die Nacht hinaus dauerte, so daß man sich nicht wundern darf, wenn Haman, als die betreffende Stelle daran kam, bereits im Vorhof wartete. — V. 2. Der Name Bigthana lautete Kap. 2, 21 Bigthan. — V. 3. Die Frage des Königs: **Was ist gethan als Ehre und Größe,** meint: was für Ehre und Erhebung ist zutheil geworden? עַל־זֶה wegen dieser Anzeige. עָשָׂה mit עִם heißt: einem etwas erweisen, vgl. 2 Sam. 2, 6; 3, 8 et al. — V. 4. Das: **wer im Vorhof sei,** ist s. v. a. welcher Beamte sofort zur Hand sei. Der König wollte mit demselben besprechen, welche Ehrenbeweisung für Mordochai angemessen sei. Im äußern Vorhofe scheinen diejenigen, welche beim König vorgelassen werden wollten, gewartet zu haben. Ueber die Absicht des Königs, den Mordochai auszuzeichnen, vgl. Brisson. de reg. Pers. princ. I, c. 135. — V. 5. Wenn auch wirklich schon noch andere Beamte da waren, so kam doch Haman voran in Betracht. Er war dem König sicher am erwünschtesten. בְּרוֹא ist kurzer Befehl: er soll eintreten, nämlich in das Haus des Königs.

V. 6—11. Ueberzeugt, daß nur er der Mann sein könne, welchem der König Ehre erweisen wollte, stimmte Haman sofort für die höchste Auszeichnung, mußte dieselbe aber alsbald seinem Todfeinde zutheil werden lassen. Sehr effektvoll erreichte es der Verfasser in dieser Weise, daß Haman seinerseits in demselben Augenblick, wo er für sich die höchste Auszeichnung erwartete, aufs unangenehmste und empfindlichste gedemüthigt, daß sein Gegner dagegen eben da, wo er ihn zu Grunde zu richten hoffte, zur höchsten Stufe der Ehre erhoben wurde, und zwar beides, was dem Ganzen noch einen besonderen Reiz verleiht, durch ihn selber, durch sein eigenes Urtheil, ja durch seine eigene Hand. — V. 6. Als der König seine Frage ausgesprochen, dachte Haman bei sich (אֶמֶר בִּלְבּוֹ): **wem wird der König Ehre zu erweisen Lust haben mehr als mir?** יוֹתֵר מִמֶּנִּי, hinausgehend über mich, mehr als mir. יוֹתֵר kommt so nur in der späteren Sprache vor, vgl. Pred. 12, 12. 9; auch Kap. 2, 15; 7, 11. 16. — V. 7. Haman hatte daher sofort eine Antwort bereit, und nannte ohne Mühe nach der einen Ehrenbezeugung immer noch eine andere. Den Satz: **Der Mann, an dessen Ehre der König Gefallen hat,** schickt er gewissermaßen als das ihm vom König selbst gestellte und von ihm gern behandelte Thema voran. Wir können ihn als Nomin. abs. wiedergeben durch: was den Mann ꝛc. betrifft. Dann aber nennt er Ehrenbezeugung auf Ehrenbezeugung und kann sich offenbar kaum genug thun, kommt aber mit allem darauf hinaus, daß der König den betreffenden Mann als seinen alter ego im vollen Sinn des Worts bezeichnen lassen soll, was bei der göttlichen Würde des persischen Königs besonders viel zu sagen hat. — V. 8. **So mögen sie bringen.** Die tertia Plur. vertritt wieder das unbestimmte man. **Ein königliches Kleid, womit sich der König bekleidet hat,** — die Konstr. von לָבַשׁ mit בְּ nur hier und im Arab.; sonst hat לָבַשׁ den Akkus. bei sich, oder עַל mit einem einzelnen Körpertheil. Das Kleid ist nicht eins, wie es der König zu tragen pflegt, sondern, wie das Perf. beweist, welches er wirklich getragen hat, also nicht ein gewöhnliches Ehrenkleid, das sogenannte me-

dische Gewand, welches der König selbst und die von ihm Ausgezeichneten, voran alle seine Fürsten trugen (vgl. Herod. III, 84; VII, 116; Xenophon's Cyrop. VIII, 3, 1 und Bähr's Anm. zu Herod. III, 84), sondern ein kostbares Gewand, dessen Werth dadurch, daß der König es selbst getragen hatte, noch bei weitem erhöht wurde. Daß der König sein eigenes Gewand als Ehrenkleid verschenkte, erwähnen die griechischen Schriftsteller nicht ausdrücklich; indeß erzählt Plutarch (Artax. 24), Tiribazos habe vom Könige verlangt, daß dieser sein Gewand ausziehen und (ohne Zweifel doch zur Ehrenbezeugung) ihm geben sollte; der König habe es zwar hergegeben, habe ihm aber verboten, es zu tragen. Es kommt dabei in Betracht, daß die Dinge, deren sich der König bediente, ganz besonders also seine Kleider, die er am unmittelbarsten berührte, durch ihn geheiligt wurden. Ein Hofdiener nannte sogar den Tisch, von welchem Darius Cod. gegessen hatte, heilig, und weinte, als er Alexander den Gr. seine Füße darauf legen sah. Das Pferd, worauf der König geritten hatte, sollte eine Krone auf seinem Kopfe tragen und dadurch als ein königliches bezeichnet sein. נָתַן nämlich kann hier nur tertia praet. Niph., nicht wie in Richt. 16, 5 prima Plur. Imperf. Kal sein, und אֲשֶׁר בְּרֹאשׁוֹ bezieht sich nicht auf das Haupt des Menschen, als ob man mit Cler. Ramb. u. a. übersetzen dürfte: ut imponatur corona regia capiti ejus, dagegen spricht schon das Prät. נִתַּן, statt dessen ein Imperf. hätte gewählt sein müssen, — sondern auf den Kopf des Pferdes. Daß das königliche Reitpferd mit einer Krone geschmückt wurde, wird zwar wieder nicht ausdrücklich bezeugt; indeß ist es an sich nicht unwahrscheinlich, zumal da dasselbe nach Xenoph. Cyrop., I, 3, 3; VIII, 3, 16 ein goldenes Geschirr bekam, und zudem sieht man auf assyrischen und altpersischen Bildwerken, auf letzteren freilich undeutlicher, Pferde des Königs und vielleicht auch der Fürsten, die auf ihrem Kopf einen in drei Spitzen auslaufenden Schmuck haben, den man für eine Krone halten kann. — V. 9. **Und sie mögen das Kleid und das Pferd geben in die Hand eines von den Fürsten des Königs, den Vornehmsten** u. s. w. Der Infin. abs. נָתוֹן bildet die Fortsetzung des Optativs וְיִתְּנוּ, vgl. Kap. 2, 3. Geben in die Hand, s. v. a. einhändigen, übergeben. Zu חַסְרְתֻּמִּים vergl. Kap. 1, 3. — Den רְחוֹב הָעִיר, wo sie den zu Ehrenden umher reiten lassen sollen, müssen wir uns nach Kap. 4, 6 vor dem Königsthor und Königspalast denken und zwar als einen Ort des öffentlichen Verkehrs. Eine ähnliche Ehrenbezeigung widerfuhr nach 1 Mos. 41, 43 dem Joseph. — V. 10 u. 11. Mit Hamans Vorschlag vollkommen einverstanden, wendet der König die proponirte Ehrenbezeigung ohne weiteres, in einer fast den Leser selbst überraschenden Weise, dem Mordochai zu. Daß dieser ein Jude war und im Thor zu sitzen pflegte, konnte er schon aus der Reichschronik oder sonst von den Dienern, welche ihm die Geschichte vorgelesen und ihm vielleicht noch einiges über Mordochai mitgetheilt hatten, erfahren haben. Daß er nicht daran dachte, oder daß er hier davon absah, daß er die Juden dem Untergange bestimmt und sozusagen dem Haman preisgegeben hatte, ist allerdings auffällig, ist aber bei seiner ganzen sonstigen Art und Weise wohl nicht völlig unerklärlich. **Nicht laß fallen ein Wort** (oder etwas) **von allem, was du gesagt hast**, ist s. v. a. unterlasse nichts von alle dem, vgl. Jos. 21, 45; Richt. 2, 19.

V. 12—14. Während Mordochai mit Ehren überhäuft nach seinem gewöhnlichen Platze, in das Thor des Königs, zurückkehrte, eilte Haman traurig und mit verhülltem Haupte nach seinem Hause zurück, um da von seinen Freunden und seinem Weibe die entmuthigende Weißagung zu vernehmen, daß das ihm widerfahrene Ungemach der Anfang seines Endes sein werde. Das Verhüllen des Hauptes war ein Zeichen tiefer Beschämung und Trauer, vergl. 2 Sam. 15, 30; Jer. 14, 4. Seine Freunde werden hier alsbald als seine Weisen bezeichnet, wenigstens einige unter ihnen, weil sie divinatorisch seine Zukunft vorherzusagen unternehmen. Vielleicht waren einige Magier unter ihnen, die ja nach Cic. divin. I, 23 ein genus sapientium et doctorum waren. Sie brachten den klugen Schluß zu Stande: **wenn Mordochai vom Samen der Juden ist, so** לֹא תוּכַל לוֹ, **wirst du ihn nicht übermögen**, so wirst nicht du, sondern er wird Sieger sein, vgl. 1 Mos. 32, 26. נָפוֹל תִּפּוֹל, entweder du wirst gänzlich, oder du wirst sicher stürzen. Es fragt sich, worauf sie diesen Schluß begründeten. Wenn sie Mordochai blos Feindschaft zutrauten, so brauchten sie hier blos an das von Haman ausgegangene Edikt gegen die Juden zu denken. Aber sie schreiben ihm auch eine überlegene Kraft zu, und zwar weil er ein Jude ist. Sie müssen sich also noch auf etwas anderes stützen. Die meisten Ausleger, auch Berth. und Keil, meinen, obwohl sie Haman vorher ohne Bedenken den Rath gegeben hätten, Mordochai, den unbedeutenden Juden, henken zu lassen, so dränge sich ihnen doch jetzt, wo derselbe wie durch ein Wunder ein vom Könige hochgeehrter Mann geworden war, die Wahrheit auf, daß die Juden unter besonderem göttlichen Schutze stehen. Und in der That deutet sich wohl mehr als die Furcht vor der Klugheit und Energie der Juden an. Die Thatsache, daß die Juden trotz all der Leiden, die über sie ergangen waren, dennoch fortbestanden, legte ihnen wohl wenigstens die Ahnung nahe, daß eine höhere Macht ihnen helfe. Uebrigens aber ist es ihnen vor allem darum zu thun, recht klug zu erscheinen. Sie wollen es daher auch noch gar nicht eher gewußt haben, daß Mordochai ein Jude sei, obwohl es doch Haman in Kap. 5, 13 ausdrücklich hervorgehoben hatte. — V. 14. Damit die Darstellung aber einen möglichst starken Eindruck machte, mußte jetzt Schlag auf Schlag folgen. Kaum war die Wahrsagung ausgesprochen, so mußte sich auch schon ihre Erfüllung einleiten, in-

dem sofort die Eunuchen des Königs eintrafen, die den Haman zum Gastmahl der Königin zu kommen drängten.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1 ff. 1. Mordochai war (Kap. 4, 14) überzeugt gewesen, daß es, wenn Esther sich nicht entschließen wollte, für die Rettung ihres Volkes einzutreten, andere Mittel und Wege der Hülfe geben werde. Er hatte sein Vertrauen weniger auf sie als auf die über sein Volk waltende Vorsehung im allgemeinen gesetzt. Jetzt zeigte es sich, trotz Esthers Bereitwilligkeit, wie recht er daran gethan hatte. Noch ehe Esther die Fürbitte für ihr Volk auszusprechen gewagt hatte, drohte ihm selber der Untergang, und noch ehe er dagegen etwas thun konnte, ja vielleicht auch nur damit bekannt wurde, wurde die Gefahr schon wieder beseitigt. Es war ein sehr unscheinbares Mittel, dessen sich die Vorsehung, die über ihn waltete, dazu bediente; aber es war eins, welches, weil es so recht deutlich über alles menschliche Zuthun hinauslag, so recht bestimmt ihr eigenes, höheres Thun erwies: es war die Schlaflosigkeit des Ahasveros. Wenn der Herr die Seinigen bewahren oder retten will, muß ihm oft etwas dienen, woran man vorher am wenigsten gedacht hat. Nichts ist ihm dann zu klein oder zu groß. — Brentius: Hoc illud est, quod in Psalmo scribitur: non reliquit hominem nocere iis et corripuit pro iis reges. Pii enim sunt tantae curae Deo, ut ad servandos ipsos ne regibus quidem parcat, sed variis eos calamitatibus afficiat (1 Mos. 20, 3 ff.). — Feuard.: Quilibet diu noctuque in animum suum inducat illud Augustini pium de Dei sollicitudine propositum (conf. III, 11): sic diu noctuque super custodiam meam vigilas, veluti si totius creaturae tuae, caeli et terrae oblitus, tantum me solum consideres et nil sit tibi curae de aliis. — Berleb. Bibel: O Gott, wie gut ist's, sich auf dich in der Erwartung deiner Hülfe zu verlassen! Du wachest beständig für die dir gelassenen Seelen! Und ob du gleich so lange wartest, bis die Dinge auf das höchste gekommen sind, um den Glauben destomehr zu üben, und damit man an deinem Schutz nicht möge zweifeln können, so kommst du doch allezeit denselbigen zu rechter Zeit zu Hülfe. — Was ist wohl natürlicher, als dies, daß ein König nicht schlafen kann und sich daher etwas vorlesen läßt? O diese ganz natürliche, aber doch wunderbare Führung ist's, die das Herz derer, die solches erfahren, so sehr in Freude setzet! Sie ist allen andern Seelen verborgen. Diese weise, göttliche Vorsehung ist allen denen, die sich noch selbst leben, unbekannt.

2. Es scheint nicht, daß Ahasveros deshalb eine unruhige Nacht hatte, weil er sich über das Vernichtungsedikt, welches er gegen ein ganzes Volk hatte ausgehen lassen, schwere Gedanken gemacht hätte. Er erscheint uns dazu im übrigen viel zu orglos, zu gleichgültig und oberflächlich, vgl. Kap. 3, 15; 7, 5. Aber wir würden es billig und für ihn selber gut finden, wenn es so gewesen wäre. Wenn er daran gedacht hätte, wie viele seiner Unterthanen er jetzt hinmorden lassen wollte, so hätte er wohl nicht erst durch die Reichschronik daran erinnert zu werden brauchen, daß er selber einst in Gefahr gewesen sei, ermordet zu werden; er hätte dann auch wohl von selbst daran gedacht, daß ihn nur ein Mordochai vor dem Untergange bewahrt habe. Jedenfalls würden wir es ganz gerecht finden, wenn er jetzt, wo er so vielen, die er dem Verderben zugesprochen, den Schlaf geraubt hatte, mehr als eine Nacht hätte schlaflos zubringen müssen. Aber möchte sich doch jeder, wenn ihn des Nachts der Schlaf flieht, fragen, ob er nicht irgendwie und wo ein Unrecht gethan habe, das er eiligst wieder gutmachen müsse, oder ob er nicht wenigstens noch den Dank für Wohlthaten, die ihm zutheil geworden seien, schulde. Möchte sich wenigstens jeder, wenn er des Nachts wachen muß, dessen recht klar bewußt werden, daß noch ein anderer wacht, und daß der es ist, der uns die Schlaflosigkeit auferlegt! Nur im Aufblick zu ihm kann man zur rechten Ruhe gelangen, vgl. Ps. 119, 55.

3. Wenn Mordochai die gegen Ahasveros gerichtete Verschwörung, wie es den Schein hat, bald nach Esthers Vermählung entdeckt und angezeigt hatte, so waren es nun schon fünf Jahre her, daß seine verdienstliche That zwar aufgeschrieben, aber nicht belohnt worden war. Statt des Lohnes drohte ihm jetzt das Verderben. — Wohlverdienten Lohn nicht zu erhalten, müssen sich die, welche sich durch ihre Thätigkeit um andere verdient machen, noch immer häufig genug gefallen lassen. Was aber noch betrübender ist, oft genug ist es sogar, als ob man ihre Thätigkeit von vornherein gar nicht so aufnähme und auch gar nicht so wirken ließe, wie es ihre Absicht und Anstrengung verdiente. Mordochai's Geschichte kann sie indeß belehren, womit sie sich trösten sollen. Und wenn schon an andern Stellen, kann Ahasveros besonders hier an das Verhalten des treuen Hüters erinnern, der, wie sehr es auch oft so scheint, in Wahrheit nie schläft oder schlummert. Ihre Werke sind nicht blos auf Erden, wo sie nichtsdestoweniger vergessen werden, sondern sind vor allem auch im Himmel angeschrieben, — denn nicht trotzdem, sondern eben deshalb, weil Gott uns aus Gnaden selig macht, gibt er einem jeden nach seinen Werken, wie den einen, die der Wahrheit nicht gehorchen, gehorchen aber der Ungerechtigkeit, Ungnade und Zorn, so auch den andern nach der Geduld in gutem Werke Preis und Ehre, Röm. 2, 7. Der Same, den sie ausgestreut haben, ist, wenn anders er gut war, unzerstörbar und unverlierbar, und wenn die Zeit erfüllt ist, bringt ihn Gott zur Entwicklung, daß er, sei's für die andern, sei's für die Säeleute selbst, seine Frucht reichlich trägt, vgl. Gal. 6, 9. — Brentius: Etsi homines sunt beneficiorum immemores et vetus gratia, ut Pindarus ait, dormit, tamen Dominus Deus noster nun-

quam est obliviosus. Wenn Gottes Zeit zu belohnen gekommen ist, so muß ihm der Eifer der Feinde selbst, wie in unserer Geschichte der des Haman, dabei behülflich sein. Wie wachsam und geschäftig auch immer die Feinde sein mögen, die Frommen vollends zu Grunde zu richten, so bildet doch all ihr Thun und Treiben im Grunde nur den Aufzug, mit Hülfe dessen Gott das Gewebe seiner Führungen um so besser vollendet. — Brentius: Haec est dextra Excelsi, qua fit, ut piis eveniant bona, quae impii sperant, et impiis eveniant mala, quae piis paraverant. Sind doch die Bösen nur Träger jener Kraft, die stets das Böse will und doch das Gute schafft. — Feuard.: In quo perspicis quam caecum et pravum sit cujuslibet hominis ambitiosi ingenium: se ipsum solum miratur et suspicit; se ipsum duntaxat omni honore ac reverentia dignum existimat; sibi omnia deberi putat; reliquos omnes velut obscuros, abjectos et viles aspernatur. Sed bene habet, quod est Deus in coelo, qui superbos irridet, contemnit, judicat deturbatque de sedibus suis, humiles autem glorificat, ut discant omnes moderate de se ipsis sapere ac mediocribus contenti esse... Erigant ergo animos omnes pii nec unquam propter rabiem summamque tyrannorum potentiam ac violentiam deficiant aut de auxilio divino desperent. Enimvero vivit adhuc Christus, regnat et regnabit in aeternum atque hostes omnes subditione premit. — Starke: Fürsten sollen fleißig acht haben, daß die, so sich wohl um sie und das Vaterland verdient gemacht haben, nicht unbelohnt gelassen werden, 1 Mos. 41, 42; Dan. 2, 48. — Gott weiß unsere Gutthaten, die wir für verloren erachten, schon wieder hervorzuziehen, und werden sie schon nicht gleich belohnet, so müssen sie doch zu seiner Zeit desto reichlicher belohnt werden, 1 Mos. 41, 12 f. 39 f.

Zu V. 6 ff. Feuard.: Diligenter expende mutationem dexterae Excelsi. Haman in aulam venerat, ut regis autoritate Mardochaeum ignominiosa morte tolleret. Hunc autem in regia magnificentia omnibus ostentare et praedicare compellitur. Venerat, ut in altissimam crucem affixum eum cum omni probro in sublime levaret. Contra vero splendore regio eundem exornare, equo regio imponere et regi carissimum spectatissimumque palam praedicare compellitur. Venerat, ut discrimen capitis eidem adferret, et regio diademate caput ejus redimere et decorare necesse habuit. — Daß Haman genöthigt wird, seinem Todfeinde die höchste Auszeichnung selbst zuzuerkennen, und daß ihn der König dazu verurtheilt, sie ihm eigenhändig zutheil werden zu lassen, kommt uns als eine, man möchte sagen, göttliche Ironie in seinem Geschick vor, die seinen Sturz ganz besonders ergreifend macht. In Wahrheit aber vollzieht sich diese Ironie an der ganzen gottfeindlichen Welt. Wenn die Welt immer wieder die Ehre und den Ruhm denen zuerkennen muß, welche sich um das Wohl der Menschheit wirklich verdient gemacht haben, so sind es keineswegs ihre Heroen und Abgötter, die wirklich darauf Anspruch machen dürfen, ob sie auch von der Urzeit her bei ihr für die Männer des Ruhmes gegolten haben, 1 Mos. 6, 4[1]), — was die vor sich gebracht haben, ist Täuschung, Kampf und Danaiden-Mühe gewesen, — sondern es sind diejenigen, welche sie am allerwenigsten dafür anerkennen will, — und weß wird es sein, was sie Großes und Schönes hat, was sie erfindet und vor sich bringt? Wenn sich die Gerichte Gottes an der Welt vollzogen haben, werden Lämmer darauf weiden wie auf ihrer Trift und die Wüsten der Feisten werden Fremde genießen, Jes. 5, 17.

Zu V. 12—14. 1. Haman eilte, als er Mordochai die höchste Auszeichnung hatte zutheil werden lassen, traurig und bedeckten Hauptes nach Hause. Es war ein sehr böses Zeichen, daß er nichts Besseres zu thun wußte. Die, welche sich nur gedemüthigt fühlen, wenn sie anderen die ihnen gebührende Ehre haben erweisen müssen, sind auf bedenklichem Wege. Selbst nach dem Urtheile der Welt hätte er klüger gethan, wenn er jetzt alles aufgeboten hätte, aus seinem Feinde sich einen Freund zu machen. Und hätte er tiefer blicken und richtiger urtheilen können, so hätte er in dem, was ihm begegnet war, eine Mahnung der Gottheit selbst sehen müssen, die ihn schon sehr ernst, aber immer noch liebevoll auf den Weg des Heils weisen wollte. Dem schließlichen Gerichte Gottes pflegen ja immer Vorboten voranzugehen, welche, einerseits zwar schon der Anfang der göttlichen Zornoffenbarung, andererseits aber doch auch noch, weil sie noch in der 11. Stunde auf den Weg des Heils weisen möchten, die Vollendung der göttlichen Langmuth und Liebe sind. Aber es ist eine nicht seltene Erscheinung, daß die Klugheit diejenigen, die sonst in ihrer Weise sehr klug gewesen sind, gerade dann, wenn sie derselben am meisten bedürfen, verläßt, und das deshalb, weil das sonst so trotzige Herz dann so leicht so verzagt ist. Feuard.: In prosperis insolentissimus et crudelissimus, in adversis vero adeo fractus et dejectus, ut quo se vertat nesciat. Nicht besser aber als er selber sind seine Rathgeber. Feuard.: Amici non consolantur eum nec ostendunt rationem evadendi periculi, quod tamen Hamani tunc maxime necessarium fuisset, sed haerentem inter spem et metum in desperationem conjiciunt. Omnino cades, inquiunt, in conspectu ejus. Si monuissent eum de peccatis multis sane et gravibus erga Deum et servos ejus commissis, de agnoscendo inevitabili judicio Dei, de poenitentia, de reconciliatione, fortasse melius cum eo actum fuisset. Wenn der Verfasser diese Rathgeber nichts-

[1]) Nach Thiersch »Ueber den christlichen Staat« S. 209 behauptete Napoleon, ein Fürst, der dem Gewissen folge, werde ein guter und edler Regent sein, aber kein großer Mann.

deſtoweniger in Beziehung auf die Ueberlegenheit des Volkes Gottes das Richtige ahnen und ausſprechen läßt, ſo hat er die Thatſache für ſich, daß, wie Feuard. ſagt, vis efficaciaque veritatis tanta est, ut etiam ab hostibus suis et omnibus impiis testimonium accipiat. Sic Magi Pharaonis compulsi clamant, digitus Dei est hic, ipsique Aegyptii: fugiamus Israelem, Dominus enim pugnat pro iis (2 Moſ. 8, 19; 14, 25). — 2) Was Haman fürchtet und ſeine Rathgeber andeuten, iſt die große Wahrheit, daß der Herr in Zion einen Stein gelegt hat, an dem die zerſchellen müſſen, die dagegen anlaufen, daß eben deshalb aber auch diejenigen gegen alle Anläufe der Welt geſichert ſind, die ſich auf dieſen Stein geſtellt haben, — und was ſie thatſächlich beweiſen, iſt dies, daß es nicht genug iſt, die Wahrheit zu ahnen oder zu erkennen, ſondern dem Herzen die rechte Stellung zu ihr zu geben. Wohl allen, die ſich davor nicht zu fürchten brauchen, die ſich deß vielmehr von Herzen getröſten können, daß der Herr geſagt hat: ich will ſegnen, die dich ſegnen, und verfluchen, die dich verfluchen. Taſtet meine Geſalbten nicht an und thut meinen Propheten kein Leid, Pſ. 105, 15; wer euch anrührt, rührt ſeinen Augapfel an, Sach. 2, 8.

Starke: Eigendünkel, Eigenſinn und Eigennutz ſind drei ſchändliche und ſchädliche Laſter, die manchen ins Verderben geſtürzt haben, 1 Tim. 6, 9. — Weltkinder ſuchen in äußerlicher Pracht und Anſehn ihr höchſtes Gut, Pſ. 49, 12. — Eigenliebe eignet ſich ſelbſt alles, dem Nächſten aber nichts zu. — Vergängliche Ehre ſuchen die Menſchen ſo angelegentlich; ach daß ſie nach der unvergänglichen Ehre und Herrlichkeit recht begierig ſein möchten. — Das iſt gottloſer Rathgeber Art, wenn's übermüthigen Leuten wohlgeht, verhetzen ſie dieſelben zur Rachgierigkeit, ſtößet ihnen aber was Widerwärtiges zu, ſo treiben ſie dieſelben zur Verzweiflung. — Gott iſt noch eben derſelbige, der er vormals geweſen, und kann machen, daß weder Erde noch Hölle etwas wider uns vermögen. — Die Gottloſen ſind alsdann ihrem Untergang am allernächſten, wenn ſie ſich am weiteſten davon zu ſein dünken, Pſ. 73, 7. 18. 19.

B. An den Baum, den er für Mordochai hat errichten laſſen, wird Haman, von Eſther angeklagt, ſelbſt gehängt. (Kap. 7).

I. Eſther bittet für ſich und ihr Volk und klagt Haman an (V. 1—6).

1 Und der König und Haman kamen, bei der Königin Eſther das Mahl zu halten. 2 *Der König aber ſprach zu Eſther auch am zweiten Tage beim Weingelage: was iſt deine Bitte, Königin Eſther? ſie ſoll dir gewähret werden, und was iſt dein Begehren? bis auf die Hälfte 3 des Königthums ſoll es dir zutheil werden. *Da antwortete die Königin Eſther und ſprach: wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, o König, und wenn es dem König gut ſcheint, ſo werde mir mein Leben gegeben um meine Bitte, und mein Volk um mein Begehren. 4 *Denn wir ſind verkauft, ich und mein Volk zur Vertilgung, Erwürgung und Vernichtung. Und wenn wir doch noch zu Knechten und Mägden verkauft wären, ſo hätte ich geſchwiegen; 5 denn der Feind iſt nicht ſoviel werth wie der Schade des Königs. *Der König Ahasveros aber ſprach und ſprach es zu der Königin Eſther: wer iſt es denn und wo iſt er denn, dem 6 ſein Herz es eingegeben hat, ſo zu thun? *Da ſprach Eſther: Widerſacher und Feind iſt dieſer boshafte Haman. Und Haman erbebte vor dem König und der Königin.

II. Ahasveros läßt, aufs äußerſte gereizt, Haman hinrichten (V. 7—10).

7 Da machte ſich der König auf in ſeinem Zorn vom Weingelage weg in den Garten des Schloſſes; Haman aber blieb ſtehen, ſein Leben zu erbitten von der Königin Eſther; denn er 8 ſah, daß über ihn das Unheil von Seiten des Königs feſt beſchloſſen war. *Da aber der König aus dem Garten des Schloſſes in das Haus des Weingelages zurückkehrte und Haman auf das Polſter niedergeſunken war, auf welchem Eſther ſaß, ſprach der König: darf man auch die Königin bei mir im Hauſe vergewaltigen? Sowie das Wort aus dem Munde des 9 Königs gegangen war, verhüllte man das Geſicht Hamans. *Und Harbona, einer von den Verſchnittenen vor dem Könige, ſprach: dazu, ſiehe, ſteht ja auch der Baum, welchen Haman für Mordochai hat errichten laſſen, der da Gutes für den König geredet hatte, am Hauſe Hamans bereit, fünfzig Ellen hoch. Und der König befahl: hänget ihn daran auf! *Da hing 10 man Haman an dem Baume auf, welchen er für Mordochai hatte errichten laſſen, und der Zorn des Königs legte ſich.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1–6. Obwohl sich das, was nunmehr folgt, nach Kap. 6 gewissermaßen von selbst versteht, hat dennoch die Art, wie es eintritt, besonders die Schnelligkeit, in der es kommt, und die Größe und Gewaltigkeit, die ihm eigen ist, einen besondern Reiz. Esther zunächst tritt nunmehr bei dem Mahle, zu welchem Haman bereits in Kap. 6, 14 abgeholt war, mit ihrer Anklage und Bitte ganz unverhohlen hervor. Der König sodann ist zum rechten Entschlusse sofort bereit. V. 1. **Und der König und Haman kamen, das Mahl zu halten** u. s. w. לִשְׁתּוֹת steht für: um an dem מִשְׁתֶּה theilzunehmen; das Trinken nach dem Essen, מִשְׁתֵּה הַיַּיִן (vergl. Kap. 5, 6), wurde wohl als die Hauptsache angesehen. Esther aber bat (V. 3), **es möge mir mein Leben um meine Bitte, und mein Volk um mein Begehren gegeben werden,** — das בְּ ist das sogenannte בְּ pretii, um, für; ihre Bitte ist gleichsam der Preis, den sie darbietet; „mein Volk" ist kurz gesagt für: das Leben meines Volkes. Sie begründet diese Bitte in V. 4 mit den Worten: **denn wir sind verkauft, ich und mein Volk zur Vertilgung** u. s. w. Zu dem Ausdruck נִמְכַּרְנוּ hat sie umsomehr Veranlassung, als sie dem Haman für die Summe, die er dem König für den Fall der Juden-Vertilgung in Aussicht gestellt hatte, überlassen waren, Kap. 3, 9; 4, 7. לְהַשְׁמִיד und die folg. aktiven Infinitive stehen ungenau in Vertretung von passiven, in Anschluß an den königlichen Befehl Kap. 3, 13. Sie fügt aber noch bei: **und wenn wir noch zu Knechten und Mägden verkauft wären, so hätte ich geschwiegen, denn nicht ist der Feind so viel werth wie der Schade des Königs,** und deutet damit wohl an, daß es sich nicht blos um ihr eigenes, sondern auch um des Königs Interesse handelt. אִלּוּ aus לוּ אִם kontrahirt, nach Pred. 6, 6, sonst nur im Aram. üblich, leitet hypothetisch einen Fall als den wünschenswertheren ein, und hat das Perfekt hinter sich, wenn statt dessen schon ein anderer Fall eingetreten ist; im Nachsatz folgt dann das Perfekt mit וְ consec.; hier jedoch fehlt dies וְ, weil Esther nicht sagen will, was sie thun würde, sondern was sie gethan hätte: „ich hätte geschwiegen, denn" ꝛc. Der Begründungssatz: כִּי אֵין הַצַּר שֹׁוֶה bedeutet nach R. Sal. ben Melech und Rambach: Hostis nullo modo aequare, compensare, resarcire potest pecunia sua damnum, quod rex ex nostro excidio patitur. Aehnlich auch nach Cler. u. a. Er begründet so einen zu ergänzenden Zwischengedanken, wie: aber ich darf nicht schweigen. Aber wäre auch eine solche Ergänzung an sich nicht gerade bedenklich, so heißt doch שָׁוָה in Kal mit בְּ nicht compensare, sondern nur gleich sein oder soviel werth sein wie etwas anderes, vergl. Spr. 3, 15; 8, 11. Gesenius' Annahme aber, daß das: der Feind kommt nicht gleich dem Schaden des Königs, nur ein anderer Ausdruck sei für: der Feind kann den Schaden des Königs nicht ersetzen, ist sehr unwahrscheinlich. Bertheau und Keil deuten daher: der Feind ist nicht werth der Beschädigung des Königs, d. h. nicht werth, daß ich um seinetwillen den König verletze oder betrübe, indem sie sich darauf berufen, daß נֶזֶק nicht blos finanzielle Schädigung, wie man auf Grund von Esr. 4, 13. 22 gewöhnlich annimmt, sondern nach dem Targumischen auch körperliche, persönliche Verletzung bedeute, vgl. Targ. Ps. 91, 7; 1 Mos. 26, 11; 1 Chron. 16, 22. Indeß ist der Gedanke, der gewonnen wird, zu wenig befriedigend. Nicht darauf, ob Haman, sondern ob die Juden des Verdrusses des Königs werth gewesen wären, wäre es angekommen. Jedenfalls hat sich Esther sehr kurz, nur andeutend ausgedrückt, und vielleicht darf man ihre Worte dahin ergänzen, daß man versteht: ich hätte geschwiegen, denn die Bestrafung des Feindes ist nicht soviel werth, ist weniger wichtig, als die Abwendung des Verlustes, den der König jetzt, wo die Juden vernichtet werden sollen, erleiden wird, den er aber nicht erlitten hätte, wenn sie zu Knechten ꝛc. verkauft wären, also eine obenliche Summe dem Könige eingebracht hätten. In dieser blos andeutenden Weise den Schaden, den der König erleiden würde, wenn ihm ein ganzer Volksstamm vertilgt werde, zum Hauptgesichtspunkt zu machen und dagegen den Gedanken, als ob es ihr besonders um Vernichtung des Judenfeindes zu thun sei, zurückzudrängen, war von Esther unter allen Umständen und besonders Ahasveros gegenüber sehr klug. Die alten Uebers. sind, wie es scheint, rathlos gewesen, und bieten uns keine Hilfe dar. — Der 5. V. mit seinem doppelten וַיֹּאמֶר: **und der König Ahasveros sprach, und er sprach es zu der Königin Esther,** hebt schon durch die feierlichen Titel: der König zu der Königin, die hohe Bedeutung dieses Wortes und Augenblicks hervor: der König des großen Weltreichs sprach hier zu der, die eine Tochter ihres Volks, aber zugleich die Königin in diesem Weltreich war. Zugleich aber deutet das doppelte: er sprach, die Aufregung des Königs an, der auch die Doppelfrage: **wer ist der und wo ist der,** entspricht. אֲשֶׁר מְלָאוֹ לִבּוֹ, welchen sein Herz erfüllt hat; wir möchten erwarten, welcher sein Herz erfüllt hat, nämlich mit dem Gedanken, also zu thun. Aber das Herz ist es, von dem auch die Gedanken ausgehn und welches den übrigen Menschen zu Entschließungen bestimmt, Jes. 44, 20; Pred. 8, 11; Matth. 15, 19. — V. 6. Als zögerte Esther auch jetzt noch, den Haman zu nennen, aber mit desto größerem Nachdruck, stellt sie das Prädikat voran: **ein feindseliger Mann und Widersacher ist dieser böse Haman.** Sie sagt nicht: der feindselige Mann, nämlich von dem die Rede ist, sondern ohne Artik. אִישׁ צַר, um den Begriff des feindseligen Mannes an sich möglichst stark hervortreten zu lassen. Haman aber erbebte; denn נִבְעַת ist mehr, als: er erschrak, vgl. 1 Chr. 21, 30; Dan. 8, 17, und בִּעוּתִים Ps. 88, 17; Hi. 6, 4.

V. 7—10. Der König seinerseits gerieth sofort sichtlich in den größten Zorn; vor Aufregung entfernte er sich ein wenig, kehrte aber alsbald zurück, um Haman sofort hinrichten zu lassen. **In den Garten des Hauses** (vergl. Kap. 1, 5), nämlich begab er sich; dies sagt מִן prägnant mit aus, — um draußen die erste Hitze des Zorns verrauchen zu lassen und zu überlegen, was er gegen Haman thun sollte. Dieser blieb stehen, **um sein Leben von Esther zu erflehen**, — עַל־נַפְשׁוֹ, eig. wegen seines Lebens; בִּקֵּשׁ mit עַל wie Kap. 4, 8, — weil er sah, daß er von Seiten des Königs nichts mehr zu hoffen habe, wenn nämlich nicht Esther dazwischen träte, eig. **daß das Unheil abgemacht**, festbeschlossen war: כָּלָה wie 1 Sam. 25, 17; Ez. 5, 13. — V. 8. **Er fiel**, d. i. kniete nieder (נָפַל wie Jos. 7, 10, u. ö.) **auf das Polster, worauf Esther** (saß), fiel ihr also als Bittender zu Füßen. Der König aber kehrte alsbald zurück und sprach, indem er seinen Zorn nicht bewältigt hatte, ihn vielmehr erst recht ausließ, **darf man auch der Königin bei mir im Hause Gewalt anthun?** Der Infin. לְהַכְבִּישׁ steht wie Kap. 3, 11, nur daß er hier fragend verstanden sein will: ist auch zu vergewaltigen (vgl. 1 Chron. 15, 2 u. ö.), eig. unter die Füße zu treten, zu unterjochen? Wäre der Sinn nun auch wirklich, ob man der Königin sexuell Gewalt anthun dürfe, so hätte Ahasveros es doch mit dieser Frage unmöglich ernst meinen können; sie wäre nur ein Ausdruck seines höchsten Unwillens und Zorns gewesen, und daran, daß Esther, wenn sie aufrichtig und gerecht gewesen wäre, den Haman von diesem Frevel eigentlich hätte freisprechen müssen, kann kein Gedanke sein. Die ganze Situation selbst machte solchen Frevel zu unwahrscheinlich, ja unmöglich. Wahrscheinlich aber will Ahasveros auch nur sagen, ob man die Königin, wenn man etwas von ihr erreichen wolle, so mit Gewalt bestürmen dürfe. Es läßt sich denken, daß Esther sich dem Haman zu entziehen gesucht hatte, daß er sie aber wie mit Gewalt festhielt. — Das Wort, von dem es nun heißt: **das Wort war ausgegangen aus dem Munde des Königs und man verhüllte Hamans Gesicht**, kann nicht die eben vorangegangene Frage an sich sein; dann hieße es wohl: „dies Wort"; wieder aber doch auch wohl nicht ein ganz anderes Wort. Man muß sich denken, daß dies Wort, vielleicht durch einen kleinen Zusatz, für die Trabanten zu einem verständlichen Befehle, den Haman über Seite zu schaffen, wurde. Subjekt zu חָפוּ sind diejenigen, denen die Vollstreckung von dergleichen Befehlen oblag, die Diener des Königs. Die Verhüllung des Gesichts war wahrscheinlich der Anfang der Vollstreckung des Todesurtheils; vergl. Curt. VI, 8, 22: Philetam — capite velato in regiam adducunt. Schon die älteren Ausleger wie Brentius, Rickel, Fenard. erinnern an das Wort bei Cicero pro C. Rabirio 4, 13; I lictor, colliga manus, caput obnubito, arbori infelici suspendito. — V. 9. Damit nun das recht augenscheinlich wurde, was unsere Geschichte lehren sollte, daß, wer anderen, besonders frommen Juden, eine Grube grabe, selbst hineinfalle, oder bestimmter, daß das feindselige Heidenthum in seinen eigenen Stricken umkommen werde, mußte es einer von den Trabanten bewirken, daß Haman an denselben Baum aufgeknüpft wurde, den er für Mordochai hatte errichten lassen, und damit sich andeutete, wie allgemein verhaßt dieser Judenfeind war, mußte eben ein königlicher Trabant auf diesen Baum hinweisen. Es war Harbona, ohne Zweifel der schon Kap. 1, 10 genannte, einer von den Verschnittenen vor dem Könige, d. h. von den höheren Beamten, die vor dem Könige den Dienst hatten. Das גַּם, womit er beginnt: **auch siehe, der Baum, welchen Haman für Mordochai hat machen lassen** ꝛc., erklärt sich wohl nicht daraus, daß die andern Verschnittenen oder auch Harbona selbst schon andere Anklagen gegen Haman vorgebracht hatten und ihm nun auch noch diesen Baum zum Vorwurf machen wollten (Berth. Keil), sondern aus Harbona's Absicht, das Entsprechende, welches das Bereitstehen des Baumes bei diesem Geschick Hamans hatte, hervorzuheben; so ist es jedenfalls kräftiger und für Haman bitterer. Dadurch, daß er Mordochai ausdrücklich als den bezeichnet, der Gutes für den König redete, nämlich durch Enthüllung der Verschwörung (vgl. Kap. 2, 22; 6, 2), will er andeuten, daß Haman in der That viel mehr an diesen Baum gehörte, als der, für den er gemacht war.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1 ff. 1. Wie außerordentlich behutsam und vorsichtig meinte doch Esther auch jetzt noch, wo der König bereits zum zweitenmal ihrer Einladung gefolgt war, ihre Bitte anbringen zu müssen! Nicht blos wartet sie, bis der König sie von neuem darnach gefragt und sich ihr gegenüber abermals bis auf die Hälfte seines Königreichs verpflichtet hat, nicht blos stellt sie ihre Rede so, daß sie ihr persönliches Interesse, welches für den König ohne Zweifel das bedeutendste Gewicht hatte, mit, ja voran hervorhebt, nicht blos vermeidet sie es, sich sofort und ausdrücklich gegen Haman zu wenden, sondern sie sucht auch den König bei seiner schwachen Seite zu fassen, indem sie hervorhebt, daß ihm durch die Vertilgung der Juden im Grunde nur ein großer Schade zugefügt werden würde. Es war ihr offenbar noch sehr fraglich, ob Ahasveros ihr in die Regierungsgeschäfte einzugreifen erlauben, ob er ihr gar gegen einen so mächtigen Günstling, wie Haman war, Gehör schenken würde. Sie that, was sie that, obwohl sie doch den besten Bundesgenossen auf ihrer Seite hatte, nicht blos Ahasveros', sondern auch Gottes Liebe, und die beste Sache vertrat, mit Furcht und Zittern. Bei alledem hatte ihr Wort den allerbesten Erfolg. So wartet der Herr, der der Menschen, der selbst der Könige Herzen wie Wasserbäche lenkt, mit seiner Hülfe oft schon auf uns, wenn wir in unserem Kleinglauben noch zaudernd stehen; so läßt er es uns oft, wo wir

unsererseits kaum vorzugehen wagten, am allerbesten gelingen. Es kommt nur darauf an, daß wir nicht aus Unglauben, sondern, weil wir an uns selbst, an unserer Kraft, Geschicklichkeit oder Würdigkeit verzagt sind, zögern, — und daß wir nicht sowohl unsere als vielmehr seine Sache, daß wir die unsrige wenigstens nur in und mit der seinigen treiben. — Starke: O Seele, ist dieser heidnische König in seinen Verheißungen so beständig, so wird dein himmlischer König weit beständiger sein; jener verspricht nur sein halbes, dieser aber sein ganzes Königreich zu geben, Luk. 12, 32; 22, 29. — Wahrheit kann wohl gedrückt werden, aber nicht sterben, sie kann hintergangen und verletzt werden, aber endlich wird sie doch offenbar und triumphiret.

2. Haman seinerseits war seinem Ziele von Anfang an mit der größten Zuversicht entgegen gegangen; noch als der König ihn gefragt hatte, wie man dem Mann thun solle, den er besonders hoch ehren möchte, hatte er äußerst zuversichtlich geantwortet. Er war der Meinung gewesen, daß er sich auf Grund sei's der Freundschaft, sei's der Schwäche des Königs alles erlauben, daß er daraufhin alles für sich hoffen dürfe. Und doch hätte er sich bei einiger Klugheit sagen müssen, wie unsicher dieser Boden sei, wie leicht es geschehen könne, daß ein anderer den König, der sich so leicht gewinnen lasse, für sich und gegen ihn einnehme. Aber das ist der gewöhnliche Fluch des Selbst- u. Menschenvertrauens, daß es unvorsichtig macht. Und groß genug ist die Versuchung für den, dem es gelungen ist, eines Herrn mächtig zu werden, zu glauben, daß er nun auch alle seine Diener mit leichter Mühe beherrschen werde.

3. Es ist in Wahrheit eine ergreifende Situation, in der sich Haman dort am Tische der Esther befindet: äußerlich noch aufs höchste ausgezeichnet und beglückt, innerlich aber bereits von banger Ahnung des Untergangs ergriffen, und in Wahrheit eigentlich schon von dem Strick umgarnt, welcher ihn ins Verderben stürzen soll. Feuard.: Caeterum ex his primo notandum occurrit, quantum distent a se ipsis judicia Dei omnipotentis et judicia hujus mundi, quando hi, quos mundus felicissimos fortunatissimosque reputat, vere miserrimi sint et infelicissimi coram Deo. . . . Homines certe ea tantum videntes, quae patent, et secundum externam larvam judicantes, nullum hoc viro fortunatiorem esse audacter pronuntiassent. Sed re ipsa et coram Deo, qui intuetur cor, omnium erat miserrimus. Tumebat namque ambitione, aestuabat invidia, rumpebatur odio, perturbatissimoque animo convivium inibat. Alta mente repostus haerebat fixus ille novus honor, quem hosti suo nuper coactus praestiterat; denique in desperationem adigebat eum, quod amici in os dixissent, ipsum, quod semel coram Judaeo cecidisset, eodem semper inferiorem futurum, Mardochaeum vero gloria et honore auctum iri. Im Grunde aber ist Haman am Tische der Esther nur ein Bild aller Gottlosen am Tische des Glücks. Der Umschlag freilich, der dort für ihn alsbald eintrat, war fast einzigartig und schien für ihn wie ausgesucht. Feuard.: Paulo ante omnes coram Hamane procumbebant, nunc autem corruit ante mulierculam. Qui Judaeos odio cane pejus et angue prosequebatur, nunc Judaicae foeminae supplex efficitur. Qui cunctis Hebraeis crudelem necem procuraverat, nunc de vita propria servanda anxius est. Qui Mardochaeum ferre non potuit, nunc ejus familiae supplicat. Aber im wesentlichen tritt doch auch dieser Wechsel immer von neuem ein. Epulo, qui nec panis modica mica Lazaro subvenire voluerat, Lazari digito in aquam intincto refrigerari postulabat. Am großartigsten wird er eintreten, wenn Christus seine Feinde zum Schemel seiner Füße machen wird.

Zu V. 8. 1. Das einzige, was Haman noch zu seiner Rettung versuchen konnte, war offenbar das, was er that, daß er Esther zu Füßen fiel und sie um Verzeihung bat. Aber gerade dies legte ihm nun Ahasveros, als er aus dem Garten zurückkehrte, als ein arges Verbrechen aus, welches das Maß seiner Sünden voll machte. Wenn erst einmal die Zeit der Gnade und Langmuth, die den Sündern zugemessen war, abgelaufen ist, wenn sich erst die strafende Gerechtigkeit gegen sie aufgemacht hat, so ist es, als wenn sie nichts mehr unternehmen könnten, was nicht zur Beschleunigung ihres Unterganges beitrüge, und wie hier Ahasveros, sind dann gerade diejenigen, welche ihnen sonst am nächsten gestanden, ihnen auch am meisten Vertrauen geschenkt hatten, geneigt, alles und jedes, womit sie sich helfen möchten, gegen sie zu benutzen. Sie kennen sie ja zu gut, als daß sie nicht wüßten, welcher Tücke und Streiche sie fähig sind. Ihre Bitte um Vergebung, ihre Reue können am allerwenigsten sie für etwas anderes als für eine Kains-Reue halten, die für wahre Besserung nicht die geringste Gewähr bietet. Möglicherweise gehen sie dann in ihrem Urtheil zu weit, aber es vollzieht sich durch sie Gottes Gerechtigkeit. Feuard.: Injustus quidem est rex, qui hanc illi affingit calumniam; justus autem Dominus, qui recto judicio permittit Hamanem mendaciis et calumniis opprimi, eo quod aliis virginibus aut matronis vim intulisset, et universum populum Dei longe gravioribus calumniis in discrimen adduxisset. Scriptum est enim: per quae quis peccat, per haec et torquetur. Et iterum: qua mensi fueritis, remetietur et vobis.

2. Wenn man mit den älteren Auslegern die Frage aufstellt, ob es nicht Esthers Schuldigkeit gewesen wäre, Haman von dem Vorwurf, den der König gegen ihn erhob, zu reinigen und seine Begnadigung bei ihm zu befürworten, so läßt sich darauf nur dann genügend antworten, wenn man zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt unterscheidet. Auf neutestamentlichem Standpunkt ist jene Frage ohne Zweifel zu bejahen, so

gewiß als der Christ unter allen Umständen ohne Haß und Rachgier zu handeln und selbst nach den schwersten Beleidigungen oder Feindseligkeiten zu verzeihen bereit sein muß. Ob der König, der als obrigkeitliche Person zu handeln hatte, auf ihre Bitte hätte eingehen dürfen, bliebe eine Sache für sich. Auf alttestamentlichem Standpunkt dagegen war jene Frage zu verneinen, so gewiß als man damals gegen Menschen, wie Haman einer war, der als Agagiter und Amalekiter im Gegensatz zur Sache Gottes und seines Volkes die Sache des Bösen vertrat, noch kein anderes genügendes Mittel der Abwehr als das des vernichtenden Gerichtes hatte, vergl. die heilsgesch. Ged. zu Neh. 3, 36 ff. Uebrigens deutet sich durch Esthers Verhalten wohl auch die große, eben hervorgehobene Wahrheit an, daß die Zeit der Gnade einmal ein Ende hat und daß dann die Gerechtigkeit durch keinerlei Fürbitte aufgehalten sein will. Diese Wahrheit muß man beherzigen, darf man aber nicht beklagen. Mögen wir Christen, wenn wir die Gottlosen zu Grunde gehen sehen, das Geschick ihrer Person beweinen; des göttlichen Gerichts über die Gottlosigkeit müssen wir uns freuen; es dient zur Stärkung des Glaubens an einen heilig-energischen Gott. Und gegen die Gottlosigkeit selbst muß unser Gegensatz ebenso unerbittlich sein, wie es der der Esther gegen Haman ist. — Starke: Ob der König zum weiteren Nachdenken gekommen und die wunderbare Regierung Gottes sich zum Erkenntniß des wahren Gottes dienen lassen, ist kaum zu glauben. Esther aber und Mordochai und viele der Juden werden dadurch in ihrem Glauben herrlich sein gestärket worden. — Gerecht sind Gottes Gerichte, Offenb. 19, 2. Mein Christ, schaue hier die Güte und den Ernst Gottes (Röm. 11, 22), und laß dir beide eine Bußglocke sein!

Zu V. 9 und 10. Wie bitter und höhnisch muß es dem Haman geklungen haben, als Harbona, einer von den Eunuchen, der ihm bis dahin ohne Zweifel alle verlangten Ehren demüthigst erwiesen hatte, bei seiner Abführung die Bemerkung laut werden ließ: auch steht der Baum bereit, den Haman für Mordochai, der Gutes für den König redete, an seinem Hause machen ließ, fünfzig Ellen hoch. Mußte denn dieser niedrige Mensch dem todten Löwen noch auf der Stelle einen Fußtritt versetzen? Mußte er sich der neuen, kaum noch aufgegangenen Sonne schon in diesem Augenblick preisend zuwenden? Mußte dieser erbärmliche Sklave zu dem Unglück Hamans auch noch den Hohn, daß er gerade an dem für den Juden errichteten Schandpfahl aufgehängt werden sollte, hinzufügen? Armer Haman, hast du denn nicht gewußt, daß du auf solchen Wegen, wie die deinigen waren, keinen einzigen wahren Freund hattest, daß Eigennutz und Heuchelei deine Umgebung bildeten, daß die, welche äußerlich vor dir niederknieten, innerlich oft genug gegen dich knirschten? Nur zwischen denen, die durch ein gemeinsames Band mit Gott verbunden sind, kann wahre Gemeinschaft und Freundschaft bestehen; oft genug macht sich leider selbst bei ihnen der auflösende Egoismus geltend. Wo es an diesem einigenden Bande fehlt, da ist Zertrennung, da geht im Grunde jeder seinen eigenen Weg; wenn da all die geheimen Strebungen und Ziele blosgelegt würden, so käme ein bellum omnium contra omnes zum Vorschein. Schon oft genug hat es sich auf diesem Gebiet so gefügt, daß grade die scheinbaren Freunde gewissermaßen die Nachrichter wurden, die dem Unglücklichen mit Hohn das Garaus machten, und auch künftig werden sich die Feinde des Volkes Gottes einander selbst vollends zu Grunde richten, damit das Gericht an ihnen vollständig sei. Es gibt eben eine gerechte Weltregierung Gottes, und wer so eines Bubenstückes fähig ist, daß er seinen Feind nicht blos beseitigen, sondern sogar auch noch mit möglichst großer Schande überhäufen möchte, der darf sich nicht wundern, daß mit dem Unglück möglichst große Schande auf ihn selbst kommt. Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein: dies Wort macht sich in seinem vollsten Sinn geltend. — Es klingt wie teuflischer Hohn, wenn Harbona spricht: auch steht der Baum bereit, und zwar vor Hamans eigenem Hause, — aber es gibt viele Menschen, die sich nicht bedenken, es höhnend auszusprechen, — und wie gut wäre es, wenn alle, die in Versuchung sind, die Wege des Verderbens zu betreten, es laut genug vernähmen und es sich selber sagten: auch steht der Baum bereit. — Starke: Es mußte sich dann aus gerechtem Gerichte Gottes also fügen, daß, da der höchste Minister den höchsten Galgen hatte aufrichten lassen, er selbst in Vergleichung mit seiner Gemüths- und Staatshoheit, gegen welcher jedermann zur Anbetung bis zur Erde sich hatte neigen müssen, vor allen andern sonst Erhenkten ganz ungewöhnlich hoch erhaben wird.

Zweiter Abschnitt.

Die Errettung der Juden (Kap. 8 u. 9).

A. Esther und Mordochai erwirken für ihr Volk die Erlaubniß, sich gemeinsam vertheidigen zu dürfen (Kap. 8, 1—17).

I. Esther und Mordochai erlangen die Vollmacht, das zur Rettung der Juden Nöthige anordnen zu dürfen (V. 1—8).

1 An diesem Tage gab der König Ahasveros der Königin Esther das Haus Hamans, des Widersachers der Juden, und Mordochai kam in die Nähe des Königs, denn Esther hatte es

kund gegeben, was er ihr war. *Und der König zog seinen Siegelring ab, welchen er von Haman an sich genommen hatte, und gab ihn dem Mordochai, und Esther setzte den Mordochai über das Haus Hamans. *Esther aber redete abermals vor dem Könige und fiel nieder zu 3
seinen Füßen und weinte und flehte ihn an, die Bosheit Hamans, des Agagiten, und sein Vorhaben, welches er wider die Juden vorgehabt hatte, abzuwenden. *Da streckte der König der 4
Esther das goldene Scepter entgegen, und Esther erhob sich und stand vor dem Könige *und 5
sprach: wenn es dem König gut scheint und wenn ich Gnade vor ihm gefunden habe und wenn die Sache vor dem Könige gerathen ist und ich in seinen Augen schön bin, so werde schriftlich angeordnet, daß man rückgängig machen solle die Schreiben mit dem Vorhaben Hamans, des Sohnes Hammedatha's, des Agagiten, welcher geschrieben hat, daß man die Juden, die in allen Landschaften des Königs sind, umbringen solle. *Denn wie vermöchte 6
ich, das Unheil, welches mein Volk trifft, mitanzusehen, und wie vermöchte ich den Untergang meiner Verwandtschaft zu erleben! *Da sprach der König Ahasveros zu der Königin Esther 7
und zu Mordochai, dem Juden: siehe, das Haus Hamans habe ich der Esther gegeben und ihn haben sie an den Baum gehängt, dafür, daß er seine Hand nach den Juden ausgestreckt hat. *Ihr aber mögt an die Juden schreiben, wie es euch gut dünkt, im Namen des Königs, 8
und es mit dem Siegelringe des Königs versiegeln; denn eine Schrift, welche im Namen des Königs geschrieben und mit dem Siegelringe des Königs versiegelt ist, ist nicht rückgängig zu machen.

II. Mordochai bevollmächtigt die Juden, sich auf eine gemeinsame Vertheidigung zu rüsten (V. 9—14).

Und man rief die Schreiber des Königs zu dieser Zeit, im dritten Monat, welcher Sivan 9
heißt, am dreiundzwanzigsten desselben, und man schrieb nach allem, was Mordochai anordnete, an die Juden und an die Satrapen und Landpfleger und Fürsten von den Landschaften, welche von Indien bis nach Aethiopien sich erstrecken, von hundert siebenundzwanzig Landschaften, an jegliche Landschaft mit ihrer Schrift und an jegliches Volk in seiner Sprache, und an die Juden mit ihrer Schrift und in ihrer Sprache. *Und man 10
schrieb im Namen des Königs Ahasveros und versiegelte es mit dem Siegelringe des Königs und schickte Schreiben aus durch die Eilboten auf Rossen, die auf den herrschaftlichen Rennern aus den Gestüten reiten, *daß es der König den Juden, welche in irgend einer 11
Stadt seien, gewähre, sich zu versammeln und einzustehen für ihr Leben, zu vertilgen, zu erwürgen und zu vernichten alle Streitmacht von Volk und Landschaft, die sie befeinden würde, auch Kinder und Weiber, und ihren Raub zu plündern, *an ein und demselben Tage in allen 12
Landschaften des Königs Ahasveros, nämlich am dreizehnten des zwölften Monats, welcher Adar heißt. *Der Inhalt des Schreibens war, daß ein Gesetz gegeben werde in allen Land- 13
schaften, kundgethan sollte es allen Völkern sein, daß die Juden für diesen Tag bereit sein sollten, sich zu rächen an ihren Feinden. *Da zogen die Eilboten, reitend auf den königlichen 14
Rennern, beeilt und beschleunigt auf Befehl des Königs, aus, und das Gesetz ward in der Burg Susa gegeben.

III. Mordochai's Ehre und der Juden Freude (V. 15—17).

Mordochai aber ging vom Könige hinaus in einem königlichen Gewande, purpurblau und 15
weiß, mit einer großen goldenen Krone und in einem weißleuchtenden und purpurnen Mantel, und die Stadt Susa jauchzte und freute sich. *Die Juden hatten Licht und Freude und 16
Wonne und Ehre. *Und in allen Landschaften und in jeglicher Stadt, wohin das Wort des 17
Königs und sein Gesetz gelangte, hatten Freude und Wonne die Juden, Gelage und Festtag; und viele aus den Völkern des Landes bekehrten sich zum Judenthum, denn es war die Furcht vor den Juden auf sie gefallen.

Exegetische Erläuterungen.

Fast selbstverständlich war es nach der Wendung, welche die Geschichte in Kap. 7 genommen hatte, daß nunmehr neben Esther auch Mordochai zu hohem Ansehen gelangen würde. Ob sie aber wirklich im Stande sein würden, auch das ihrem Volk drohende Geschick vollständig rückgängig zu machen, blieb bei der Schwierigkeit, welche diese Aufgabe hatte, immer noch fraglich, ja blieb auch, als Mordochai seine Maßregeln ergriffen hatte, bis dahin, wo sich der Erfolg zeigte, immer noch ungewiß. In Kap. 8 kann zunächst nur gezeigt werden, welche Vollmacht er erhielt und welche Maßregel er ergriff.

In V. 1—8 zunächst seine Vollmacht. Noch an demselben Tage, wo Haman gestürzt wurde, gab der König der Esther **das Haus desselben.** Mit Recht versteht schon das Targ. unter dem Hause zugleich auch die Leute darin und das ganze dazu gehörige Vermögen. Auch sonst pflegten die persischen Könige das Vermögen der mit dem Tode Bestraften einzuziehen, Jos. Arch. XI, 1, 3; 4, 6. Mordochai aber **kam vor den König,** d. h. er wurde einer von den Beamten, die das Antlitz des Königs sahen (vgl. Kap. 1, 10. 14; 7, 9), nicht so sehr wegen des Verdienstes, das er selbst sich um den König erworben hatte, als ein Orosange, Wohlthäter des Königs (Herod. VIII, 85), sondern wegen seines Verhältnisses zu Esther, Kap. 2, 7. Ja **der König verlieh ihm** (V. 2) — וַיָּסַר wie Kap. 3, 10 — **seinen Siegelring, den er dem Haman abgezogen hatte,** — הֶעֱבִיר מִן wie Jon. 3, 6, — er machte ihn also zu seinem ersten Minister (1 Mos. 41, 42; 1 Makk. 6, 15; vgl. zu Kap. 3, 10), und Esther setzte ihn zudem noch über das Haus Hamans, d. h. überließ ihm die ehrenvolle und gewiß auch einträgliche Verwaltung ihres Vermögens, erhob ihn, sozusagen, zugleich zu ihrem Hausminister. Beide erfreuten sich also fortan einer glänzenden Stellung, ließen sich aber dadurch, — denn diese Bemerkungen über ihre Auszeichnung sind sichtlich nur um des Folgenden willen gemacht, — keineswegs verführen, nun auszuruhen, und ihres Volkes zu vergessen; sie glaubten im Gegentheil alles, was sie vermochten, vor allem ihrem Volke zugute kommen lassen zu müssen. Esthers Trauer war immer noch groß genug und endete nicht eher, als bis sie, so schwierig es auch unter den obwaltenden Verhältnissen war, auch in Beziehung auf ihr Volk eine Wendung herbeigeführt hatte. **Sie redete** (V. 3) **von neuem vor dem König, indem sie ihm zu Füßen fiel, weinte und flehte,** indem sie ihm also hinreichend zu erkennen gab, daß sie mit dem, was bisher geschehen, keineswegs zufriedengestellt sei. Sofern sie ihn nun in ihrer Rede nur im allgemeinen anflehte, **vorübergehen zu machen,** vergehen zu lassen, zu vernichtigen (הֶעֱבֵיר) **das Unheil Hamans** (das von ihm den Juden zugedachte) **und seinen Anschlag, den er ausgesonnen hatte** (vgl. Jer. 18, 11; Ezech. 38, 10), zeigte sich der König bereit, sie zu erhören; er streckte ihr wieder wie in Kap. 4, 11; 5, 2 das goldene Scepter entgegen, so daß Esther Muth fassen durfte, sich vor ihm zu erheben. Aber noch war erst die Art und Weise zu finden, wie man vorgehen sollte. Esther meinte (V. 5) **wenn es gut scheint** (vgl. Kap. 1, 19; 5, 4. 8; 7, 3); und weiter, indem sie wohl das Mißliche ihres Vorschlags fühlte, **wenn die Sache gerathen,** gelungen vor ihm (erscheine) — כָּשֵׁר heißt gelingen oder gerathen, und wird in diesem Sinn z. B. vom Samen gebraucht, der gut aufgeht (Pred. 11, 6, im Hiph. Pred. 10, 10); es ist ein späteres Wort, wovon sonst nur noch das Nomen כְּשֵׁרוֹן Pred. 2, 21; 4, 4; 5, 10 vorkommt, — **so werde geschrieben,** oder durch ein Schreiben befohlen, wie Kap. 3, 9, **rückgängig zu machen** (לְהָשִׁיב, hier aus dem Sein ins Nichtsein zurückkehren zu machen) **die Schreiben, nämlich den Anschlag Hamans;** wie öfter wird der Inhalt der Schreiben durch eine Apposition, hier מַחְשֶׁבֶת הָמָן, angegeben; vergl. Kap. 3, 8 f. u. 12 f. Um diesen gewagten Vorschlag aber um so eher durchzusetzen, fügt sie V. 6 bei: **denn wie vermag ich zu sehen das Unheil, welches mein Volk trifft, und den Untergang meines Geschlechts?** Für die Verbindung von אוּכַל וְרָאִיתִי kann man darauf verweisen, daß das eine Verbum statt im Infin. (mit לְ) als Verbum fin. (mit וְ) dem andern untergeordnet wird, vgl. Ew. §. 285 c. Eigentlich aber ist לֹא אוּכַל schon an sich s. v. a. „ich kann nicht aushalten", oder „ich halte es nicht aus" (vgl. Jes. 1, 13), und וְרָאִיתִי ist unser: wenn ich gesehen habe. רָאָה mit בְּ bedeutet auf etwas mit Affekt sehen, sei's mit dem Affekte der Lust wie gewöhnlich, sei's mit dem Affekte des Schmerzes, wie hier; zur Sache vgl. 1 Mos. 44, 34. מוֹלַדְתִּי im Parallelismus mit עַם ist die Verwandtschaft im konkreten Sinn, die Familie, vergl. 1 Mos. 12, 1. — V. 7 u. 8. Um voran zu erkennen zu geben, daß es an seinem guten Willen nicht fehle, daß er Esther und Mordochai erlaube, alles, was sich mit dem Gesetz vertrage, zu Gunsten der Juden zu thun, erinnerte der König seinerseits an das, was er bereits Esther und Mordochai gewährt hatte. Da er nun aber doch einmal die ersten Dekrete nicht geradezu aufheben, sondern nur irgendwie unschädlich machen konnte, forderte er sie auf, nicht durch neue Schreiben an die Statthalter — so wäre eine direkte Aufhebung oder Widerrufung der ersten nicht wohl zu umgehen gewesen, — sondern durch Schreiben an die Juden für die Rettung der letzteren zu sorgen. Der Zusatz: **denn ein Schreiben, welches im Namen des Königs geschrieben und versiegelt wurde, ist nicht aufzuheben,** könnte, und so sieht man es gewöhnlich an, den Sinn haben, daß die einfache Widerrufung der ersten Dekrete nicht möglich sei; das אֵין לְהָשִׁיב hier könnte auf לְהָשִׁיב in Esthers Bitte in V. 5 zurücksehen. Aber da diese Worte den unmittelbar vorhergehenden: schreibet im Namen des Königs und versiegelt es, — so genau entsprechen, liegt es noch näher zu verstehen: die neuen Schreiben an die Juden werden ebensowenig aufzuheben sein, wie die früheren an die Statthalter, werden vielmehr ebensosehr beachtet werden müssen. Jedenfalls gehört der Begründungssatz noch zur Rede des Königs, der so objektiv vom „König" nur deshalb spricht, weil er es mit einer immer und allgemein gültigen Sache zu thun hat. Der Infin. abs. Niph. וְנֵחָתוֹם ist statt des Perf. gebraucht.

In V. 9—14 die Maßregel Mordochai's. In derselben Weise, wie Haman (Kap. 3, 12—15) am 13. Tage des ersten Monats, schrieb Mordochai jetzt am 23. Tage des dritten Monats, des Sivan, — erst so lange, zwei volle Monate später, obwohl

doch Hamans Sturz ohne Zweifel sehr bald nach dem Vernichtungsdekrete herbeigeführt war, weil Mordochai sich wahrscheinlich erst in seiner neuen Stellung befestigen zu müssen geglaubt hatte, ehe er seine Maßregel vorschlüge und ergriffe, — **an die Juden und an die Statthalter** u. s. w., d. h.: eigentlich an die Juden, aber so, daß die Statthalter von diesen Schreiben Kenntniß bekamen und dieselben wohl auch an die einzelnen Judengemeinden in ihren Gebieten durch das ganze weite Reich hin (vgl. Kap. 1, 1) befördern mußten. Zu וַיִּכְתֹּב in V. 10 ist der, welcher das Schreiben zu besorgen hatte, oder der erste und eigentliche Urheber, nämlich Mordochai, Subjekt. Um die Schreiben aber ja noch zur rechten Zeit zur Kenntniß zu bringen, oder auch um die Angst, welche die Juden befallen hatte, möglichst bald zu beseitigen, versandte er sie mit besonderer Eile durch רָצִים, d. i. Eilboten zu Pferde, בַּסּוּסִים, **reitend auf den Rennern, den herrschaftlichen, den Züchtlingen der Gestüte.** רֶכֶשׁ im Unterschiede von סוּס hier ist das Reitpferd, der Renner (vergl. 1 Kön. 5, 8), und steht kollektivisch. אֲחַשְׁתְּרָנִים (V. 10 u. 14) sind nicht Maulthiere, nach dem neupers. estar, welches sanskritisch açvatara ist, altpersisch also açpatara gelautet haben wird, sondern sind herrschaftliche, königliche, also dem Hof gehörige Pferde, von kschatra, Herrschaft, König, nach Haug in Ewald's bibl. Jahrb. V, S. 154. רַמָּךְ, dem syr. ramco, Heerde, besonders Pferdeheerde entsprechend, womit auch das arab. ramakat, Stute, zu vergleichen ist, ist wahrscheinlich das Gestüt. — V. 11. Mordochai schrieb, **daß der König es den Juden in jeder Stadt gegeben oder gewährt habe, sich zu versammeln und zu stehen für ihr Leben,** d. i. sich zu vertheidigen (vgl. Dan. 12, 1), **zu vertilgen, zu erwürgen und umzubringen alle Macht,** die sich als eine Kriegsmacht gegen sie erheben würde (חַיִל), **von Volk und Landschaft, die sie angreifen würden, Kinder und Weiber und ihre Habe zu plündern,** und zwar an dem schon Kap. 3, 13 bestimmten dreizehnten Tage des zwölften Monats. Die Häufung der Ausdrücke „zu vertilgen" u. s. w. weist auf Kap. 3, 13 zurück. Den Juden sollte nun dasselbe gewährt sein, was nach Hamans Edikt den Heiden. Die Juden sollten das jus talionis anwenden dürfen. Darnach stand nun die Sache so, daß die Statthalter und übrigen Obrigkeiten keineswegs noch die Pflicht hatten, mit für die Vertilgung der Juden zu sorgen, und den Widerstand, den die Juden ihren Widersachern etwa leisten würden, zu hindern oder niederzuschlagen, wie aus dem ersten Erlaß zu folgern gewesen wäre, — sie hätten dann den zweiten Erlaß, der ebenso rechtskräftig war, zu wenig respektirt, sondern daß sie es rein dem Volk überlassen konnten und mußten, ob es die Juden etwa angreifen und sich der Gefahr eines Kampfes aussetzen wollte, daß sie keinenfalls diejenigen Juden, die ihre Feinde niederschlugen, hinterher mit Strafe zu belegen brauchten. Aber noch mehr. Es stand so, daß sich die Juden sogar schon im voraus versammeln, daß sie sich auf eine gemeinsame Abwehr einrichten und rüsten, daß sie sich viribus unitis gegen all die Anfälle und Niederlagen, die ihnen im Fall der Vereinzelung sicher in Aussicht gestanden hätten, vorsehen konnten. Das nicht ohne Grund vorangestellte לְהִקָּהֵל war sicher ganz besonders wichtig, vgl. die Hervorhebung desselben in Kap. 9, 2. 15. 16. 18. Ohnedem wäre den Juden nicht viel mehr als das Recht der Nothwehr, die sie sich unter allen Umständen erlaubt haben würden, gewährt gewesen. Uebrigens scheint es, daß schon im persischen Reich der größere Theil der Bewohner Menschlichkeit genug hatte, um das Verwerfliche eines Raubanfalls auf die Juden zu fühlen, und daß die wenigsten dazu aufgelegt waren, sich daran zu betheiligen. Zu V. 13 vgl. Kap. 3, 14 b und zu V. 14 Kap. 3, 15.

V. 15—17. Die Folge dieser Maßregel war allgemeine und große Freude, für Mordochai zudem auch große Ehre. Mordochai zunächst ging vom Könige hinweg **in einem königlichen Gewande purpurblau und weiß** (vgl. Kap. 1, 6), **mit einer goldenen großen Krone und in einem Mantel von Byssus und Purpur** (תַּכְרִיךְ ἅπ. λεγ., im Aramäischen תַּכְרִיכָא), — so geschmückt offenbar, um anzuzeigen, welche Ehre ihm von Seiten des Königs zutheil geworden, speziell um das, was ihm in Beziehung auf die Juden gelungen war, um jedenfalls seine freudige Stimmung öffentlich zu erkennen zu geben. Es handelt sich wohl nicht um das königliche Kleid, welches ihm schon Kap. 6, 8 ff. geschenkt worden war, sondern um die Staatskleidung des ersten Ministers, die Mordochai, scheint es, noch nicht sogleich bei seiner Erhebung (V. 1 u. 2) angelegt hatte, sondern die er nun erst, nach Beseitigung seiner Sorge um sein Volk, annahm. Die Stadt Susa sodann, d. i. die Einwohnerschaft im großen und ganzen, nicht etwa blos die Juden darin, die in V. 16 besonders besprochen werden, **jauchzte auf** (צהל ist nicht grade kreischen, vgl. Jes. 24, 14) **und freute sich,** hatte also das den Juden bestimmte Blutbad verabscheut und vielleicht auch die dabei zu befürchtenden großen Unruhen und Gefahren gefürchtet. Den Juden aber, — V. 16 — nämlich den in Susa lebenden, — denn von den übrigen ist erst in V. 17 die Rede, ward im Gegensatz zu der Verdüsterung ihres Geschicks Licht oder Erheiterung (אוֹרָה, so femininisch nur noch Ps. 139, 12; in Jes. 26, 19 der Plur. אוֹרֹת) und Freude und Wonne und Ehre. — V. 17. Ebenso theilte sich die Freude allen auswärtigen, durch das Haman'sche Edikt Kap. 4, 3 so tief betrübten Juden mit; ihnen wurde Gelage und ein guter, fröhlicher Tag, d. i. ein Festtag (vgl. Kap. 9, 19. 22), zutheil. Aber das nicht allein. Viele von den Völkern des Landes, den heidnischen, bekannten sich zum Judenthum (מִתְיַהֲדִים, ein von יְהוּדִי gebildetes, nur hier vorkommendes Denominativ), weil die Furcht vor den Juden, womit nach der Weise unseres

Buches ohne Zweifel auch, ja zumeist, die Furcht vor dem so mächtig und weise waltenden Gotte der Juden, nicht blos die Furcht vor Mordochai und Esther gemeint ist, auf sie gefallen war, vgl. 2 Mos. 15, 16; 5 Mos. 11, 25.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

1. Wäre die Gefahr, in der die Juden schwebten, nicht so groß und die Gesinnung Esthers und Mordochai's nicht so patriotisch gewesen, so hätte sie der Reichthum und das Wohlleben, dessen sie sich jetzt erfreuten, besonders auch die hohe Stellung, die sie nunmehr inne hatten, gegen ihre Volksgenossen leicht stolz, gegen die Noth derselben gleichgültig und zurückhaltend machen können. Es ist ja eine leider zu gewöhnliche Erscheinung, daß Emporkömmlinge durch Berücksichtigung ihrer früheren Beziehungen das wieder zu verlieren fürchten, was sie gewonnen haben, und ihre früheren Freunde daher absichtlich und gern vergessen. Es ist aber keine Frage, daß in der Erlangung von Ehre und Reichthum nur dann, wenn sie ein Sporn zu guten Werken, namentlich in Bezug auf die Förderung des Reiches Gottes wird, ein Segen liegt, daß ohnedies Unzufriedenheit, Neid und Mißgunst, also Unsegen und Fluch damit verbunden ist. Im allgemeinen sind die Christen, die die Macht gewonnen haben, viel zaghafter, sich der Ihrigen anzunehmen, als die gewöhnlichen Menschen, die dabei freilich viel mehr auf den Beifall der großen Menge rechnen dürfen. Aber die Welt dankt ihnen ihre Zaghaftigkeit nicht, und Gott wird sie dafür zur Rechenschaft ziehen. — Feuard.: Docemur exemplo Mordochaei, etiam pios viros aliquando rerum potiri ac regnorum gubernaculis salubriter admoveri, Deumque ista gloria in terris eos illustrare, quos postea etiam coronaturus est in caelis. Praeficiuntur autem non tam propter semet ipsos, quam ut Dei populum ac ipsam ecclesiam juvent atque promoveant, liberent consolenturque in afflictionibus suis. Starke: Mit bedrängten Glaubensgenossen soll man Mitleid haben, 1 Petr. 3, 8; Kol. 3, 12; Gal. 6, 10. — Der Unschuldigen Unschuld soll man retten, Sir. 4, 9; 1 Sam. 20, 32. — Der ist nicht werth, daß er ein Mensch, geschweige ein Christ heiße, der sich der Frommen und Unschuldigen Gefahr und Verderben nicht dauern läßt, denn wir sind ja Glieder eines Leibes, 1 Kor. 12, 12.

2. Trotzdem, daß Haman beseitigt und Mordochai erhoben war, stand es um die Gemeinde, da das gegen sie erlassene Vernichtungsdekret unwiderruflich war, immer noch bedenklich genug. Nicht viele mochten es für möglich halten, ein Mittel ausfindig zu machen, durch welches das drohende Unheil abgewandt werden könnte. Mordochai selbst mochte über den Weg, den er einschlagen sollte, längere Zeit in Zweifel sein. Und als er ihn gefunden zu haben glaubte, mochte es ihm fraglich bleiben, ob er wirklich zum Ziele führen werde. Es stand ja dahin, ob die Zahl der Angreifer nicht überwältigend groß sein werde, was sich im voraus keineswegs sicher berechnen ließ. Vielleicht erklärt es sich daraus mit, daß er zwei Monate nach seiner Erhebung wartete, bis er das neue Edikt ausgehen ließ. Die Zeit bis dahin war für die Juden sicher voll banger Spannung. Indeß haben die Frommen gewußt, womit sie sich trösten sollten. „Gott schiebt oft die Hülfe auf, nicht darum, daß er keine erzeigen will, sondern damit er den Glauben übe und uns destomehr erwecke, ihn anzurufen; danach auch, daß er uns die Rettung desto süßer mache und auf eine große Noth auch eine große Freude schaffe“ (Berleb. B.). — Mordochai seinerseits hat ohne Zweifel auch jetzt daran festgehalten, daß man an der Rettung des Volkes Gottes nicht verzweifeln dürfe, daß Gott, wenn die Gefahr auch noch so groß, doch immer noch unendlich größer ist, daß der Mensch aber die Pflicht hat, zu thun, was in seinen Kräften steht. — Und was Esther betrifft, so war es allerdings etwas Außerordentliches, wenn sie, obwohl sie ihrem Herkommen nach eine geringe Jüdin war, dem großen Perserkönige, dem mächtigen und stolzen Ahasveros, zumuthete, ein Edikt, dessen Unwiderruflichkeit als persisches Dogma feststand, irgendwie rückgängig zu machen. In Wahrheit hieß das von ihm fordern, sich der höhern göttlichen δόξα, mit der ihn der Glaube seines Volks bekleidete, zu begeben, der Gefahr, daß das Volk an ihm irre werden, sich gegen ihn auflehnen könnte, zu trotzen. Die Schwierigkeit, mit der sie zu kämpfen hatte, könnte uns fast an die Schwierigkeit erinnern, die Christo entgegenstand, als er im Gegensatz zu dem Urtheil, das die Gerechtigkeit über die Sünder gesprochen hatte, der Gnade Raum verschaffte. Sie hätte wohl fürchten können, daß Ahasveros, trotz der Macht, die sie über ihn gewonnen hatte, bei einer solchen Dreistigkeit doch ungeduldig werden, daß er sie gereizt abweisen und dann gegen alles, was jüdisch war, in um so größeren Grimm verfallen werde. Welche Bedenken aber auch immer in ihr aufsteigen konnten, sie ließ sich, scheint es, nur von dem einen richtigen Gefühle leiten, mochte es dunkler oder klarer in ihrer Seele liegen, daß mit der höheren Stellung, die man einnehme, auch größere Pflichten verbunden seien, und daß man, wenn man mehr Einfluß habe, auch destomehr Muth haben müsse, so daß man die höchsten Ziele in Angriff zu nehmen und die schwierigsten Wege zu beschreiten nicht anstehe. Dieses richtige Gefühl, diese schöne Ueberzeugung wäre aber nicht möglich gewesen, wenn nicht vor allem die rechte Liebe in ihr vorhanden gewesen wäre. Wie es auch beim Manne der Fall ist, so hing namentlich bei ihr, dem Weibe, die richtige Ueberzeugung von der rechten Herzensstellung ab. Wenn sie im folgenden Kapitel gegen die Heiden nach alttestamentlich jüdischer Weise einen scharfen Gegensatz hervorkehrt, der das christliche, statt auf Rache, auf Versöhnung hingewiesene Gemüth an ihr irre zu machen droht, so beweist sie hier gegen ihr Volk eine Liebe, so stark,

so hingebungsvoll und kühn, daß es ist, als ob auch sie schon mächtig genug die Frage gehört gehabt und immerdar bei sich beherzigt hätte: Das that ich für dich, was thust du für mich? Hier zeigt sie ganz das Erbarmen, das demjenigen geziemt, der da weiß, wie hohes Erbarmen ihm widerfahren ist.

3. Es ist ein köstliches und großes Wort, welches sie zur Rechtfertigung ihrer großen, kühnen Bitte ausspricht: wie soll ich es ertragen, das Unheil zu sehen, welches mein Volk treffen wird, und wie soll ich es ertragen, den Untergang meiner Freundschaft zu sehen. Sie spricht damit nicht blos offen aus, daß sie trotz ihrer hohen Erhebung dennoch nicht im Stande sei, das Band zu lösen, das sie an die Ihrigen bindet, sondern auch, daß ihr Leben mit all der Herrlichkeit, mit der Ahasveros es ausgestattet hatte, keinen Werth für sie habe, wenn sie nicht auch das Leben der Ihrigen gesichert sehe. Sie hat dies so gut ausgedrückt, daß ihr Wort ganz geeignet ist, uns in tröstlicher Weise auf den Fürsprecher hinzuweisen, welcher es thatsächlich ganz zu dem seinigen machte, welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, Gotte gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte und bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz gehorsam wurde, — aber ebenso geeignet auch, eine Mahnung für uns zu werden, die uns antreibt, es ihr in unsern Verhältnissen immer mehr gleichzuthun. Es wäre ein schlechter Ruhm für uns, wenn wir mit der Liebe zu denen, die uns geistlich zugehören, gegen ihre Liebe zu den leiblich ihr Angehörenden zurückblieben und das Verlorengehen so vieler Seelen ganz wohl gleichmüthig mitansehen könnten.

Zu V. 7—14. Die große Bewegung, die in Susa unter den Schreibern des Königs ihren Anfang nahm und die sich dann durch die Eilboten auf den besten Rossen aus den königlichen Gestüten allen 127 Provinzen des großen persischen Reiches von Indien bis nach Aethiopien mittheilte, die alle Satrapen und Landpfleger, die besonders aber alle jüdischen Gemeinden überall ergriff, mag zunächst manche Frage nach dem Sinne der Botschaft und dann viel Verwunderung darüber bewirkt haben. Schwerlich aber wird irgend jemand schon jetzt die ganze Bedeutung des Vorgangs erkannt haben. Denn was zu Tage trat, war eigentlich nur eine Schale, worin sich ein Kern von unermeßlicher Entwicklung barg, — ein neues Weltgesetz oder vielmehr ein neues, herrliches Evangelium, welches fortan die Weltgeschichte beherrschen und in immer weiterem Umfang zur Geltung kommen sollte. Die Juden sollten das Recht haben, sich für den Tag, wo sie den Angriff von Seiten der Heiden zu erwarten hatten, zu einer gemeinsamen Vertheidigung zu rüsten. Das besagte, daß sie trotz aller äußerlichen Abhängigkeit dennoch innerlich, nämlich für die Beobachtung ihres Gesetzes und für ihre Religion Freiheit und Recht haben sollten, — das deutete wie weißagend darauf hin, daß die Weltreiche das Reich Gottes, dessen sie äußerlich fortan mächtig sein sollten, innerlich immer wieder und immer mehr würden freigeben müssen. Die Juden sollten das Recht haben, sich ihrer Feinde selbst zu erwehren. Das besagte, daß sie trotz der Gebundenheit, der sie anheimgegeben waren, dennoch ein Recht der Selbstbethätigung haben sollten; und wenn sie auch diese Selbstbethätigung bei der damaligen Art des Angriffs nur noch in sehr äußerlicher oder niederer Weise ausüben konnten, so lag doch darin gewissermaßen schon die Weißagung, daß das Volk Gottes auch in innerlicherer und höherer Weise das Beste zur Ueberwindung seiner Feinde immerdar selber werde thun dürfen und thun sollen, indem nun einmal die Mittel der Weltreiche selbst beim besten Willen dazu nicht ausreichten. Beides, das Recht zu existiren und das Recht thätig zu sein, in der neuen Weise, wie sie fortan gültig sein sollte, wurde hier, wenn auch nur noch wie in einem schwachen Keime, sanktionirt. Und wenn das Judenthum in dem Buche Esther etwas zu finden meint, dessen es sich noch heute freuen kann, so wollen wir es noch tiefer erfassend und weiter verklärend vor allem für das Christenthum und die christliche Kirche bedeutsam machen.

Zu V. 15—17. Mordochai ging, als er alles erreicht hatte, im königlichen Kleide, mit einer großen goldenen Krone auf seinem Haupte vom Könige hinaus, und in allen Landschaften und Städten, wohin das neue Gesetz verbreitet wurde, entstand Freude und Wonne für die Juden. Eine hohe, festliche Zeit brach für sie an. Wir wissen nicht, in wieweit ihre Freude rein war. Wenn sie sich blos freuten, auf die Abwehr der Angreifer die nöthigen Vorbereitungen treffen zu dürfen, so wird ihnen niemand ihre Freude verdenken. Es war jedenfalls eine Erlösungszeit für sie. Grade Zeiten dieser Art aber haben nicht blos auf die Gemeinde selbst, sondern auch auf die heidnische Umgebung einen tiefen Eindruck gemacht. Wie schon bei der Erlösung aus Egypten (2 Mos. 12, 38; 4 Mos. 10, 29), schlossen sich auch jetzt viele von den Leuten des Landes den Juden an, ja bekehrten sich gradezu zum Judenthum. Weißagungen wie Jes. 14, 1; 44, 5 fingen bereits an, sich wenn auch nur wie in einem leisen Vorspiel zu erfüllen. Vor allem die Erlösungszeiten sind Zeiten der Reichserweiterung. Möchte man das besonders in den vorhergehenden Trübsalszeiten bedenken. Da die Trübsalszeiten nothwendig ein Ende nehmen und den Erlösungszeiten Platz machen, so darf man sich in ihnen, so sehr auch zunächst das Gegentheil droht oder eintritt, schon im voraus des künftigen Zuwachses freuen. Hat doch eben deshalb der Herr auch ermahnt, die Häupter zu erheben, wenn das alles anhebt, zu geschehen. Was in dieser Beziehung wichtig ist, zeigt unser Kapitel mit kurzen Worten hintereinander auf, Gottes wachsame und energische Fürsorge zunächst schon für seine Werkzeuge — Esther und Mordochai werden ja voran in ihrer einflußreichen Stellung dazu befestigt, daß sie seine Werkzeuge seien — sodann für sein Volk, von dem er

die drohende Gefahr abwendet, und zuletzt auch für die Welt. — Brenz: Memorabile exemplum, quo agnoscimus, qualis sit eventus summorum periculorum populi Dei seu ecclesiae... Quod autem de salute universae ecclesiae dicitur, hoc pertinet ad privatum quemvis, qui est membrum ecclesiae. Non pro iis, inquit Christus, rogo tantum, sed pro iis, qui crediturі sunt per sermonem eorum in me. — Starke: Es ist Gott ein Leichtes, der Frommen Trauerstunden in Freudenstunden zu verwandeln, Ps. 30, 12; Joh. 16, 20. — Gott hilft den Seinen (Luk. 1, 52) und läßt sie ihre Lust an ihren Feinden sehen, Ps. 92, 12.

B. Die Juden vertilgen ihre Feinde und führen auf Mordochai's Betreiben die Purimfeier ein (Kap. 9, 1—32).

I. Die gemeinsame Abwehr gelingt den Juden vortrefflich (V. 1—15).

1 Und im zwölften Monat, d. i. im Monat Adar, am dreizehnten Tage in ihm, wo das
Wort des Königs und sein Gesetz zur Ausführung kommen sollte, an dem Tage, an welchem
die Feinde der Juden ihrer mächtig zu werden gehofft hatten, und wo es dahin gewandt war,
2 daß die Juden selber ihrer Hasser mächtig werden sollten, *versammelten sich die Juden in
ihren Städten in allen Landschaften des Königs Ahasveros, Hand an die zu legen, die ihr
Verderben begehrten, und niemand bestand vor ihnen, denn die Furcht vor ihnen war auf alle
3 Völker gefallen. *Und alle Fürsten der Landschaften und die Satrapen und Landpfleger und
Beamten, welche unter dem König standen, unterstützten die Juden, denn die Furcht vor
4 Mordochai war auf sie gefallen. *Denn gar groß war Mordochai im Hause des Königs, und
sein Ruf erscholl durch alle Landschaften, denn der Mann Mordochai wurde immer größer.
5 *Und die Juden richteten unter allen ihren Feinden eine Niederlage des Schwertes und der
6 Erwürgung und Vernichtung an und thaten an ihren Hassern nach ihrem Belieben. *Und in
7 der Burg Susa erwürgten und vernichteten die Juden fünfhundert Mann. *Und den Parschan-
8 datha und den Dalfon und den Aspatha, *und den Poratha und den Adaljah und den Aridatha
9 *und den Parmaschtha und den Arisai und den Aridai und den Jezatha, *die zehn Söhne
10 Hamans, des Sohnes Hammedatha's, des Widersachers der Juden, erwürgten sie, aber nach
11 der Beute streckten sie nicht ihre Hand aus. *An diesem Tage kam die Zahl der Erwürgten in der
12 Burg Susa vor den König. *Und der König sprach zu der Königin Esther: in der Burg Susa
haben die Juden fünfhundert Mann und die zehn Söhne Hamans erwürgt und vernichtet;
was mögen sie in den übrigen Landschaften des Königs ausgerichtet haben! aber was ist deine
Bitte, sie soll dir gewährt werden, und was ist noch dein Begehren, es soll dir gethan wer-
13 den. *Und Esther sprach: wenn es dem König gut scheint, so werde auch morgen den Juden,
welche in Susa sind, gewährt, zu thun nach dem für heute geltenden Gesetz; und die zehn
14 Söhne Hamans hänge man an den Baum. *Und der König befahl, daß es also geschah, und
es ward ein betreffendes Gesetz in Susa gegeben, aber die zehn Söhne Hamans hingen sie
15 auf. *Und die Juden, welche in Susa waren, versammelten sich auch an dem vierzehnten
Tage des Monats Adar und erwürgten in Susa dreihundert Mann, aber nach der Beute
streckten sie nicht ihre Hand aus.

II. Auf Mordochai's Empfehlung beschließen die Juden, am 14. und 15. Adar Purim zu feiern (V. 16—28).

16 Und die übrigen Juden, welche in den Landschaften des Königs waren, versammelten sich
und standen für ihr Leben ein und gewannen Ruhe vor ihren Feinden und erwürgten unter ihren
17 Hassern fünfundsiebenzig Tausend, aber nach der Beute streckten sie nicht ihre Hand aus, *am drei-
zehnten Tage des Monats Adar, und kamen zur Ruhe am vierzehnten desselben und machten ihn
18 zu einem Tage des Gelages und der Freude, *während die Juden, welche in Susa waren, sich
am dreizehnten desselben und am vierzehnten versammelten und am fünfzehnten desselben zur
19 Ruhe kamen und ihn zu einem Tage des Gelages und der Freude machten. *Deshalb pflegen
die Juden auf dem platten Lande, welche in den Städten des platten Landes wohnen, den
vierzehnten Tag des Monats Adar mit Freude und Gelage und als einen festlichen Tag zu
20 begehen und an ihm einander Gaben zuzuschicken. *Mordochai aber schrieb diese Geschichten
auf und sandte Schreiben an alle Juden, welche in allen Landschaften des Königs Ahasveros
21 waren, an die nahen und fernen, *es für sie festzustellen, daß sie begingen den vierzehnten

Tag des Monats Adar und den fünfzehnten Tag desselben alljährlich, *als die Tage, an 22
denen die Juden vor ihren Feinden Ruhe gewonnen hatten, und als den Monat, der ihnen
aus Kummer in Freude und aus Trauer in ein Freudenfest verwandelt war, daß sie sie be-
gingen als Tage des Gelages und der Freude, und wo man einander Gaben und den Armen
Geschenke zusendete. *Und die Juden nahmen, was sie angefangen hatten, zu halten, und 23
was Mordochai ihnen geschrieben hatte, als zu halten an. *Denn Haman, Hammedatha's 24
Sohn, der Agagite, der Widersacher aller Juden, hatte wider die Juden vorgehabt, sie zu
vernichten, und hatte Pur, d. i. das Loos gefällt, sie zu verstören und zu vernichten. *Aber 25
da es vor den König gekommen war, hatte er in dem Ausschreiben befohlen, es solle zurück-
kehren sein böses Vorhaben, welches er gegen die Juden vorgehabt hatte, auf seinen eigenen
Kopf, und sie hatten ihn und seine Söhne an den Baum aufgehängt. *Deshalb nannten sie 26
diese Tage Purim nach dem Namen des Pur; deshalb, nämlich wegen aller Worte dieses
Briefes und wegen deß, was sie über den Sachverhalt selbst gesehen hatten und was auf sie
gestoßen war, *stellten die Juden fest und nahmen sie als zu halten für sich und ihren Samen 27
und für alle, die sich zu ihnen thäten, und zwar als etwas Unvergängliches an, daß sie diese
beiden Tage gemäß der Schrift über sie und ihrer Zeitbestimmung Jahr für Jahr feierten,
*und daß diese Tage in Gedächtniß behalten und gefeiert würden bei allen Nachkommen und 28
in jedem Geschlecht in jeder Landschaft und jeder Stadt, und daß die Tage dieser Purim in-
mitten der Juden nicht untergingen und ihr Gedächtniß bei ihrem Samen nicht aufhörte.

III. Auf Esthers Empfehlung beschließen die Juden, Purim auch mit Fasten und Wehklage zu begehen (V. 29—32).

Esther aber, die Königin, die Tochter Abichails, und Mordochai, der Jude, schrieben mit 29
allem Nachdruck, um als gültig festzustellen diesen zweiten Purimbrief. *Und er sandte Schrei- 30
ben an alle Juden in die hundert siebenundzwanzig Landschaften im Königreich des Ahasveros,
Worte des Friedens und der Wahrheit, *um als gültig festzustellen diese Purimtage zu be- 31
stimmten Zeiten, sowie sie Mordochai, der Jude, und Esther, die Königin, festgestellt, und
wie sie sie für sich selber und für ihren Samen eingesetzt hatten, mit der Ordnung der Fasten 32
und ihrer Wehklage. *Und der Befehl der Esther stellte diese Purimvorschriften fest, und er
ward in dem Buche aufgeschrieben.

Nachtrag. Ansehen und Macht Mordochai's in dem mächtigen persischen Weltreich (Kap. 10, 1—3).

Und der König Ahasveros legte dem Lande und den Inseln des Meeres eine Frohn auf. 1
*Und alles Thun seiner Macht und Gewalt, und die Angabe der Größe Mordochai's, zu der 2
ihn der König erhoben hat, sind sie nicht geschrieben in dem Buche der Zeitbegebenheiten der
Könige der Meder und Perser? *Denn Mordochai, der Jude, war der zweite nach dem König 3
Ahasveros und war groß für die Juden und beliebt bei der Menge seiner Brüder, indem er
Gutes suchte für sein Volk und Frieden für sein ganzes Geschlecht.

Exegetische Erläuterungen.

Indem nun der Verfasser noch das letzte und wichtigste Stück der Lösung, den Erfolg, welchen Mordochai's Maßregel für die Rettung des Judenthums hatte, beifügt, gestaltet sich seine Geschichte wie von selber so, daß das persische Heidenthum, welches zu Anfang ein so großes, glänzendes Fest beging, hier am Ende eine große schwere Niederlage erleidet, und zwar durch dasselbe Judenthum, welches Haman und ähnliche Widersacher zu vernichten gehofft hatten, daß das Feiern von fröhlichen Festen nunmehr an das Judenthum kam und an diejenigen, die sich ihm angeschlossen hatten. Mordochai's Maßregel war zur Beseitigung der drohenden Gefahr vollkommen ausreichend. Zuerst V. 1—5 im persischen Reich im allgemeinen.

V. 1. Und im zwölften Monat, d. i. im Monat Adar, am dreizehnten Tage in ihm, wo — אֲשֶׁר so ohne weiteren Zusatz kann als Akkus. der Zeit genommen werden, an welchem, oder, wo, — **herankam das Wort des Königs und sein Gesetz gethan zu werden,** d. i. wo des Königs Wort und Gesetz zur Ausführung kommen sollte, **am Tage, wo die Feinde der Juden gehofft hatten über sie Herr zu werden, und wo es umgewandelt war, daß die Juden selbst über ihre Hasser Herr wurden.** Der Infin. absol. וְנַהֲפוֹךְ הוּא kann als Fortsetzung des vorhergehenden Perfekts noch von אֲשֶׁר abhängig gemacht werden; dann steht הוּא neutrisch von dem, was die Feinde an dem dreizehnten gehofft hatten; mit וְנַהֲפוֹךְ kann aber auch eine Zwischenbemerkung beginnen; dann geht הוּא wahrscheinlich auf יוֹם zurück, vgl. V. 22: und umgewandelt wurde er, der Tag (so), daß ꝛc.

Wenn diese Bemerkung nicht vorgreift und schon im voraus das nachher berichtete Resultat andeutet, sondern blos von der durch das zweite königliche Dekret bewirkten Umwandelung redet, so steht שָׁלַט das zweite Mal von dem „Mächtig"-, oder „Herr werden", welches nach Recht und Gesetz bevorstand, jedoch noch nicht wirklich Platz gegriffen hatte. Das dem Subjekt beigefügte חֲמִשָּׁה dient dazu, die Juden im Gegensatz zu ihren Feinden recht stark hervorzuheben, so daß es s. v. a. ipsi. vgl. Ew. §. 314 a. — Erst in V. 2 folgt die zu der vorhergehenden Zeitbestimmung gehörige Aussage: **da versammelten sich die Juden. In ihren Städten,** =in den Städten, wo sie — vermuthlich zahlreicher, aber doch vermischt mit den Heiden — wohnten. Sie versammelten sich, **um Hand anzulegen an die, welche ihr Unheil suchten,** d. i. nach Kap. 8, 11 an die, welche sie angriffen, um sie umzubringen. **Und niemand bestand vor ihnen,** — so עָמַד בְּפָנֵי, vergl. Jos. 10, 8; 21, 42; 23, 9, weil ihre Furcht, oder die Furcht vor ihnen auf alle Völker gefallen, vergl. Kap. 8, 17. — V. 3. Alle Fürsten nämlich und Satrapen und Landpfleger, und dazu auch die nicht näher zu bestimmenden Schaffner des Werks (vgl. Kap. 3, 9,) ohne Zweifel die niederen Beamten, unterstützten die Juden. מְנַשְּׂאִים wie Esr. 1, 4. — V. 4. Besonders bestimmte sie dazu die Furcht vor Mordochai, der immer größer, immer mächtiger wurde, vergl. 2 Chron. 17, 12, wo nur statt des גְּדוֹל am Ende, welches wahrscheinlich der in unserm Buch beliebte Infin. abs. ist, das Partiz. intrans. גָּדֵל steht. — V. 5. So brachten die Juden allen ihren Feinden eine Niederlage mit Schwert, Erwürgung und Vernichtung bei: sie übten das Recht der Widervergeltung, das ihnen in Kap. 8, 11 zugesprochen war, wirklich aus. חִכָּה mit בְּ ist jemandem einen Schlag, eine Niederlage beibringen, 2 Sam. 23, 10; 24, 17; 4 Mos. 22, 6. Von חִכָּה kann nur מַכַּת abhängen; חָרֶב und אֲבֵדָן gehören also noch mit מַכַּת zusammen; vgl. Kap. 8 31, wo der מַכַּת־חֶרֶב das חִשְׁמִיד entspricht.

V. 6—15. Speziell in Susa gelang die Abwehr den Juden besonders gut. V. 6. **Und in der Burg Susa erwürgten und brachten um die Juden 500 Mann.** Der Infin. abs. וְאַבֵּד zur Fortsetzung des vorhergehenden Perfekts besagt: sie erwürgten und vernichteten. — V. 7. Daß der Verfasser die zehn Söhne Hamans, welche mit umkamen, mit Namen nennt, entspricht ganz seiner Genauigkeit und Neigung, Namen anzuführen, wie sie schon Kap. 1, 14 hervorgetreten ist. Die Rabbinen später mochten diesen zehn Namen irgend welche repräsentative Bedeutung beilegen und demgemäß auch das Einzelne an ihnen bedeutungsvoll finden oder zu machen bemüht sein: vielleicht hängt mit dieser ganz in der Art der spätern jüdischen Theologie liegenden Geheimnißkrämerei schon die eigenthümliche Schreibweise derselben, wie sie sich in unsern Bibelausgaben erhalten hat, vielleicht auch der Minuskelbuchstabe ז im ersten, שׁ im siebenten und ז im zehnten Namen, und ebenso die Majuskel ו im zehnten Namen zusammen. Nach den Angaben bei Buxtorf, Synag. Jud. p. 558 soll die Schreibweise ein Zeichen sein, quod sicut hi decem filii in linea perpendiculari, unus supra alterum suspensi fuerint, oder ein signum voti, ut a ruina sua nunquam amplius resurgant. — Daß die Juden an die Beute ihre Hand nicht legten, wie ihnen nach dem Erlasse in Kap. 8, 11 gestattet, ihren Feinden aber in dem Hamanschen Edikte Kap. 3, 13 sogar geboten war, hebt der Verf. ohne Zweifel hervor, um zu beweisen, daß sie es keineswegs auf Befriedigung einer niedern, gewinnsüchtigen Gesinnung abgesehn hatten, daß sie nur Nothwehr übten.

V. 11—15. Nachdem Ahasveros die Zahl derer, die in Susa gefallen waren, erfahren hatte, theilte er sie der Esther mit, mit dem Zusatze: **und in den übrigen Landschaften des Königs was haben sie gethan** s. v. a., wieviel mögen sie da erst getödtet haben, um zu beweisen, daß er den Juden Großes gewährt habe, daß er ihnen also wahrhaft wohlgesinnt sei, vgl. Kap. 8, 7. 8; zu demselben Zweck fügt er aber auch noch das folgende Versprechen bei: **und was ist deine** (weitere) **Bitte, es soll dir gegeben werden.** Wahrscheinlich aber sah er selbst ein, daß die Juden, wenn sie doch mit so vielen Widersachern zu thun bekommen hatten, mit ihnen schwerlich völlig fertig geworden seien, und daß ihnen von Seiten der noch übrigen große Gefahr drohe, wenn sie dieselben nicht in ihren Schlupfwinkeln, die ihnen gerade die große Stadt leicht darbot, aufsuchen und vollends ausrotten dürften. וְיִנָּתֵן, das Maskul., oder vielmehr Neutr. in Beziehung auf מָה, während in Kap. 7, 2 das Femin. וְתִנָּתֶן in Beziehung auf שְׁאֵלָתֵךְ steht. Die Nothwendigkeit, die den Juden gegebene Erlaubniß auch noch auf den folgenden Tag auszudehnen, mußte wohl, da Esther in V. 13 so von selbst, ohne Mordochai's Beirath, darum bat, nahe genug liegen. **Und die zehn Söhne Hamans möge man an das Holz hängen,** d. h. die Körper der Getödteten ans Kreuz schlagen, um sie vollends zu schänden, um dadurch aber auch die Furcht vor den Juden noch größer zu machen, — nach hebräischer und persischer Sitte, s. zu Esr. 6, 11. — V. 14. Der König war mit Esthers Bitte einverstanden, und so ward ein Gesetz in Susa gegeben. Das Gesetz enthielt wohl zumeist oder ausschließlich die neue Erlaubniß für die Juden: nur die war öffentlich bekannt zu machen. In Beziehung auf die Söhne Hamans genügte ein einfacher Befehl. Keinenfalls deuten die Worte: und die zehn Söhne Hamans hingen sie auf, den Inhalt oder die Folge des Gesetzes an; dagegen die Accente und das Perf. תָּלוּ. Vielmehr wie der Erlaß eines Gesetzes die Folge der Zustimmung des Königs war, so auch dies Aufhängen der Hamanssöhne.

16—28. Die Einführung der Purimfeier. In V. 16—19 die geschichtliche Einleitung zu Mordochai's betreffendem Schreiben, in V. 20—23 eine Andeutung des Inhaltes desselben, in V. 24—28 ein begründender Nachtrag, der aus einer andern Schrift aufgenommen zu sein scheint. Der 16. V.: **und die übrigen Juden** — im Unterschied von denen in Susa, — u. s. w. nimmt wieder auf, was schon in V. 1 u. 2 angegeben war, um zuerst die Summe derer, die sie ihrerseits erschlugen, beizufügen und dann namentlich den Tag ihres Kampfes, und den Umstand, daß der vierzehnte für sie bereits ein Ruhetag war, hervorzuheben. Daß der Verf. schon hinter dem: **und standen ein für ihr Leben** (vergl. Kap. 8, 11) einschaltet: **und bekamen Ruhe von ihren Feinden**, — נוּחַ statt des gewöhnlichen נִיחַ, Infin. abs. in Kal, wie 4 Mos. 11, 25 — obwohl er doch noch erst das Resultat des Einstehens folgen läßt, daß sie 75000 von ihren Hassern erwürgten, kann man daraus erklären, daß er hier besonders mit dem Gedanken beschäftigt ist, daß diese auswärtigen Juden im Unterschied von denen in Susa schon sofort nach ihrem ersten Einstehen Ruhe bekamen. Sonst müßte man wohl eine Textescorruption annehmen. Jedenfalls wird das Perf. in V. 16 u. 17 ebenso wie in V. 18 durch untergeordnete Infinitivi abs. fortgesetzt, vgl. Ew. §. 351 c. Die Aussage, daß die auswärtigen Juden schon am vierzehnten Adar Ruhe bekamen, ist hier so sehr die Hauptsache, die andere in V. 18, daß die Juden in Susa dagegen erst am fünfzehnten rasten und feiern konnten, ist so sehr untergeordnet, — im Deutschen am besten mit „während" — daß sich der 19. V. mit seinem עַל־כֵּן an V. 16 und 17 anschließen kann; **darum machen die Juden des platten Landes, die in den Städten der offenen Gegenden wohnen, den vierzehnten Tag im Monat Adar zu Freude und Gelage** u. s. w. Es handelt sich hier nicht um die erste Feier, wie in V. 17, sondern um die zur Sitte gewordene, die auch noch zu des Verfassers Zeit bestanden haben muß; dafür spricht das Part. עֹשִׂים, und ebenso die Folgerungspartikel עַל־כֵּן, welche gern bei der Erklärung, wie eine Sitte entstanden ist, gebraucht wird. Es scheint also, daß die Juden der kleineren Ortschaften einerseits, die in Susa und in den anderen größeren Städten, z. B. auch in Jerusalem andererseits, (nach einigen Handschr. der Alex. Version οἱ κατοικοῦντες ἐν ταῖς μητροπόλεσιν) in Betreff des Tages des Festes längere Zeit differirten. Das im Folgenden erwähnte Schreiben des Mordochai, das eine gleiche Feier, nämlich eine zweitägige (am 14. und 15. Adar) verlangte, stellte zwar bald eine gewisse Gleichförmigkeit her; aber entweder hatte die Annahme desselben (V. 23. 27) zunächst nur für die Hauptgemeinden in den größeren Städten eine durchgreifende Folge, oder der 14. Adar blieb noch längere Zeit für die kleineren Gemeinden wenigstens der Haupttag. Einen eigentlichen Widerspruch zwischen unserem Vers und V. 23. 27 anzunehmen (mit Berth.), wäre selbst dann mißlich, wenn nicht schon unser Verfasser, sondern erst ein späterer Ergänzer den mit V. 20 folgenden Abschnitt beigefügt hätte. In Josephus' Zeit scheint die Gleichmäßigkeit bereits allgemein gewesen zu sein, vergl. Arch. 6, 13. Nach Mischna Megilla 1 sollte nur der Unterschied stattfinden, daß das Buch Esther in den kleineren Orten am 14., in den schon von Alters her ummauerten Städten Palästina's dagegen erst am 15. vorgelesen würde. הַפְּרָזִים übrigens, K'tib, ist Plur. zu פְּרָזִי Landbewohner. Das K'ri lautet wie 5 Mos. 3, 5 und 1 Sam. 6, 18, wo das Wort nur noch vorkommt; neben פְּרָז konnte es aber eine Form פְּרָזוֹ geben, wie neben קָטֹן מִשְׁלֹחַ ist noch Akkus., abhängig von עֹשִׂים: **zu gegenseitiger Gabensendung**; nach V. 22 (vgl. Neh. 8, 10) bedachte man bei diesen Festsendungen, ähnlich wie bei den Opfermahlzeiten, besonders die Dürftigeren, aber auch andere, denen man dadurch seine freudige Stimmung zu erkennen geben wollte.

V. 20—23. Das Schreiben, welches Mordochai an alle Juden erließ, enthielt ohne Zweifel das Wesentliche unseres Esther-Buchs, חַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, die Gefahr, welche den Juden gedroht hatte, und die Art, wie sie vor dem Verderben bewahrt wurden; denn dies war zur Motivirung der von Mordochai empfohlenen Feier nöthig; es brauchte aber darum dennoch keineswegs den Umfang unseres Buches zu haben. V. 21. Mordochai's Zweck war, **festzustellen für sie, daß sie begingen** ꝛc. קַיֵּם kommt außer in unserem Abschnitt V. 20—32 nur noch in Ruth 4, 7; Ezech. 13, 6; Ps. 119, 28. 106 vor und bedeutet mit עַל etwas als gültig für jemand feststellen, so daß es eine ihm obliegende Pflicht wird. עָשָׂה mit יוֹם bedeutet, wie es scheint (vgl. V. 27), schon an sich einen Tag festlich begehen; doch wird hier das לִהְיוֹת עֹשִׂים nach den langen Zwischensätzen des 21. Verses in V. 22 durch לַעֲשׂוֹת אוֹתָם כַּיָּמִים אֲשֶׁר wieder aufgenommen und ergänzt. Der Erfolg war (V. 23), daß die Juden, was sie angefangen hatten zu thun, (vgl. V. 22), und das was ihnen Mordochai geschrieben hatte, als gültige Satzung annahmen. קִבֵּל, annehmen (Kap. 4, 4), heißt hier u. in V. 27 dem späteren Sprachgebrauch gemäß als gültige Ueberlieferung oder Satzung anerkennen. Der Sing. erklärt sich aus dem Umstande, daß das Verb. seinem Subj. voran geht, nach Ges. §. 144.

V. 24—28. Um nun sowohl den Namen des eben besprochenen Festes als auch die zweitägige Dauer desselben recht ausdrücklich zu begründen, wiederholt der Verf. in V. 24 u. 25 noch einmal kurz das Wesentliche der historischen Grundlage, und besonders auch das für den Namen Entscheidende, dann verweist er in V. 26 noch einmal auf Mordochai's Brief und die demselben zu Grunde liegenden Erfahrungen der Juden. In V. 24 Hamans Absicht, die Juden umzubringen (vergl. Kap. 3, 1. 6 ff.) und dann das Pur- oder Loos-

werfen, s. z. Kap. 3, 7. לְהָמֵם, sie zu verstören, von הָמַם, einem älteren Wort, das sonst meistens von dem Verwirren und Vernichten vorkommt, das von Gott ausgeht, 2 Mos. 14, 24; 5 Mos. 2, 15, das hier aber vielleicht mit Anspielung auf den Namen הָמָן gewählt ist. — In V. 25 des Königs judenfreundliches Edikt, vgl. Kap. 8, 8 ff. **Und da es vor den König kam** u. s. w. Das Suffix von בְּבֹאָהּ kann nicht auf die Esther gehn, die hier nicht erwähnt ist (gegen Targ., Syrer und die meisten Ausleger), sondern kann nur (wie z. B. Ezech. 33, 33) neutrisch gefaßt werden (so Berth. u. Keil), und zwar in Beziehung auf das in das rechte Licht gestellte Vorhaben Hamans. **Befahl er mit dem Schreiben** u. s. w. אָמַר עִם־סֵפֶר für: schriftlich befehlen, kommt nur hier vor. Ebenso ist es diesem Abschnitt eigenthümlich, daß der Befehl: **zurückkehren soll sein böser Anschlag auf seinen eigenen Kopf,** in direkter Rede mitgetheilt wird, während sonst in unserem Buch in solchen Fällen der Infin. mit לְ gewöhnlich ist. Zuletzt erwähnt der Verf. noch die Hinrichtung Hamans und seiner Söhne, wozu Kap. 7, 10 und Kap. 9, 6 ff. zu vergl. — In V. 26 dann die Erklärung des Festnamens Purim, auf die es dem Verf. hier zunächst ankam, — zugleich aber auch mit dem zweiten עַל־כֵּן die Erklärung der Feier als einer zweitägigen. Denn was mit diesem עַל־כֵּן kurz angedeutet ist, wird zunächst mit dem sofort folgenden עַל־כָּל־דִּבְרֵי weiter explizirt: **nämlich wegen aller Worte dieses Briefes** (des Mordochai nach V. 20) **und** (wegen alles dessen) **was sie gesehen über den Sachverhalt** (עַל־כָּכָה, über das so und so) **und was sie betroffen hatte** (also auch, weil ihr eigenes Erlebniß dem Briefe Mordochai's eine genügende Grundlage gab). Erst in V. 27 folgt dann der zu dem zweiten עַל־כֵּן gehörige Nachsatz: **stellten die Juden fest und nahmen sie es über sich und über ihren Samen und über alle, die sich zu ihnen thun** (d. i. über alle Proselyten), — **und nicht soll es vergehn** (sondern als unabänderlich bestehen, לֹא יַעֲבֹר wie Kap. 1, 19), **daß sie begingen diese zwei Tage gemäß ihrer Schrift und ihrer Zeitbestimmung Jahr für Jahr.** עָשָׂה ist nach V. 21 leicht verständlich. Ihre Schrift und Zeitbestimmung kann nur die ihnen von Mordochai zugegangene und zutheil gewordene sein. — In V. 28 dann noch die Bekräftigung: **und daß diese Tage im Gedächtniß behalten und begangen würden** u. s. w. Die Partizipia נִזְכָּרִים ꝛc. hängen noch ab von לְהִתְיוֹת im vorh. V. סוֹף מִן = ein Ende nehmen von weg, bei jemand aufhören.

V. 29—32. Zur Bekräftigung der neuen Satzung und besonders zur Bestätigung einer Sitte, die zunächst nur Mordochai und Esther für sich beobachtet hatten, nämlich mit der Purimfeier auch Tage des Fastens und der Wehklage zu verbinden, wurde noch ein zweiter Brief ausgesandt. Diesmal war es die Königin Esther, die ihn hauptsächlich verfaßte, daher die dritte Pers. Femin. וַתִּכְתֹּב. Mordochai wird zwar sogleich daneben erwähnt, aber wahrscheinlich trat er nur bei, um als Mann und mächtiger Beamter den Inhalt mehr zu legalisiren, u. um die in V. 30 erwähnten Schreiben beizufügen. Für Esther lag es besonders nahe, auch das Fasten und Wehklagen, das gerade sie vor ihrem entscheidenden Schritte Kap. 4, 16 angeordnet hatte, als eine Erinnerung an die große überstandene Noth zu empfehlen. Sie war nach in Kap. 2, 15 die Tochter Abichails, und wird hier wegen der Feierlichkeit der Sache ausdrücklich so bezeichnet. אֶת־כָּל־תֹּקֶף, mit aller Kraft — תֹּקֶף nur hier, Kap. 10, 2 und Dan. 11, 17, — will sagen, mit allem Nachdruck, so daß man sah, daß Esther auf das Fasten und Wehklagen nicht weniger Gewicht legte, als auf die fröhliche Feier. Das Objekt des folgenden לְקַיֵּם, als Satzung geltend zu machen, **diesen zweiten Purimbrief** (der erste war der des Mordochai V. 20 gewesen), ist auch für das vorhergehende וַתִּכְתֹּב zugleich mit Objekt. Als „diesen" bezeichnet der Verf. den zweiten Brief, weil er seinen Inhalt im Folgenden zwar nicht genau anzuführen, aber doch anzudeuten im Sinn hat. — Der 30. V. erklärt in etwas, warum Mordochai in V. 29 neben Esther mitgenannt ist: **und er sandte Schreiben an alle Juden.** Subjekt kann hier nur er, Mordochai, sein. Die סְפָרִים aber, die er schickte, waren nicht Abschriften von Esthers Brief (Keil), sondern Begleitschreiben, die wahrscheinlich dem Schreiben in V. 20 entsprechend die für das Fasten und die Wehklagen grundlegenden geschichtlichen Thatsachen, besonders das in Kap. 5, 16 erwähnte Fasten u. Wehklagen der Juden in Susa bezeugten und hervorhoben. Zu dem: **in die 127 Landschaften,** tritt **das Königreich des Ahasveros** als Apposition hinzu. Der Inhalt der Schreiben wird kurz bezeichnet als Worte des Friedens, d. i. als Worte, die es gut meinten, die das Heil Israels zum Zweck hatten, indem sie eine gute Sitte zur allgemeinen Beobachtung empfahlen, und als Worte der Wahrheit, die sich auf Wahrheit gründeten. — V. 31. Der Zweck sowohl des Briefes Esthers als auch der Schreiben Mordochai's war: **geltend zu machen diese Purimtage in ihren bestimmten Zeiten;** das will nicht besagen, über einzelne bestimmte Zeiten oder Zeitabschnitte der Purimtage, in denen Fasten und Wehklage stattfinden sollten, Bestimmungen zu treffen (Berth. und ähnlich auch Keil); das hätte doch anders und genauer ausgedrückt sein müssen, — sondern nur, um die Purimfeier an den für sie geordneten Tagen, am 14. u. 15. Adar zur Geltung zu bringen. Die Hauptsache liegt hier aber in dem Folgenden: **demgemäß, wie für sich der Jude Mordochai und die Königin Esther geltend gemacht, und demgemäß, wie sie für sich selbst und für ihren Samen die Vorschriften der Fasten und ihrer Wehklage festgestellt hatten.** Sie wollten also die Purimfeier in der Art bestätigen, daß sie mit derselben zugleich, wie Mordochai und Esther es schon für sich eingeführt hatten, Fasten und Weh-

klage verbanden. Das Suff. von עֲלֵיהֶם kann allenfalls auf die eben erwähnten Purimtage (nicht auf ihre bestimmten Zeiten, die nur nebensächlich erwähnt sind, Berth. u. Keil) gehn; da aber קִיַּם mit עַל hier immer für jemand geltend machen heißt, so liegt es nahe, es auf Mordochai und Esther zu beziehn. Zwar folgt noch עַל־נַפְשָׁם, aber der Vollständigkeit wegen kann das עֲלֵיהֶם in dieser Weise neben dem וְעַל־זַרְעָם sehr wohl wieder aufgenommen werden. Zu קִיְּמוּ können (gegen Keil) nicht wohl andere als die ebengenannten Mordochai und Esther Subjekt sein. Das עַל־זַרְעָם ist eine zeugmatische Ausdrucksweise; es bezieht sich thatsächlich nur auf Mordochai's Nachkommen, da Esther in Beziehung auf die ihrigen nicht wohl jüdische Gebräuche geltend zu machen hoffen konnte. — Der 32. V. bekräftigt noch das Vorhergehende. **Und der Befehl Esthers stellte fest diese Purimvorschriften**, diese, nämlich die sich auf die Fasten und Wehklage bezogen. **Und er ist geschrieben im Buche**, natürlich nicht in Esthers Brief, aber auch nicht in Mordochai's Begleitschreiben, die wohl wieder pluralisch als סְפָרִים bezeichnet wären, sondern in dem Buche, welches Mordochai, wie schon aus V. 20 zu entnehmen, über diese Begebenheiten schrieb und welches nicht mit unserem Estherbuche identisch ist, welches demselben aber wahrscheinlich als Quelle diente. — Der Tag des Fastens und Wehklagens wird zwar nicht näher bestimmt, es war aber wahrscheinlich der 13. Adar, den Haman für die Vertilgung der Juden bestimmt hatte, und den die Juden als תַּעֲנִית אֶסְתֵּר, Esther-Fasten begehen, obwohl zur Zeit des Talmud von einem dreitägigen Esther-Fasten die Rede ist, welches erst nach dem Purim beobachtet wurde.

Kap. 10. Unser Buch will nicht blos die Errettung, sondern auch die Erhebung des Judenthums inmitten des großen und mächtigen Heidenthums zur Zeit des Ahasveros, die letztere besonders in der Person des das Judenthum dem Haman gegenüber bekennenden und repräsentirenden Mordochai darstellen. Es kommt daher zum Schlusse noch recht ausdrücklich auf Mordochai's Größe und Ansehn zu sprechen. **Und der König Ahasveros legte eine Frohn auf das Land und die Inseln des Meeres.** Das K'tib אחשרש ist Schreibfehler für אַחַשְׁוֵרֹשׁ. מַס Frohn, Dienstarbeit, steht hier offenbar für Tribut, Abgabe, und zwar auf Grund des Umstandes, daß Frohn oder Dienstarbeit zu den Naturalien, oder mittelbar auch zu den Geldern, die man an den König ablieferte, verhelfen mußte. Es fragt sich nur, was diese Bemerkung in unserem Buch soll, welches nach allem Bisherigen nicht die Geschichte des Ahasveros, sondern ganz andere Dinge zu seinem Objekte hat; Keil meint, der Verf. habe zum Schlusse noch kurz andeuten wollen, woher Ahasveros die Mittel zu der im Eingange des Buches geschilderten glänzenden Hofhaltung erhielt. Aber diese Andeutung wäre sehr überflüssig und käme hier etwas sehr zu spät. Die einzig sichere Antwort gibt uns vielmehr die Art, wie der Verf. in V. 2 mit der Macht des Ahasveros die Größe Mordochai's verbunden hat. Je größer die Macht und der Reichthum des Ahasveros war, desto gewaltiger auch die Größe Mordochai's. Es ist, als ob der Verf. hätte sagen wollen: Ahasveros hatte Macht über den ganzen Erdkreis und ließ die Güter desselben in seine Kasse zusammenfließen, machte sich also als Herr und Haupt der gesammten Weltmacht geltend, — sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung das so unbeschränkt, so umfassend klingende עַל־הָאָרֶץ וְאִיֵּי הַיָּם; — aber die Konzentration der Weltmacht in ihm gedieh nach der im Buch berichteten Providenz nicht zur Unterdrückung des äußerlich leicht verächtlichen Judenthums, sondern im Gegentheil zur Anerkennung und Erhebung desselben, indem der zweite nach Ahasveros der Jude Mordochai wurde. Obwohl das Volk Gottes aus der Reihe der Völker der Erde ausgestrichen schien, wurde es in Mordochai doch vermöge seines Verhältnisses zu Ahasveros des Vermögens der Völker der Erde mächtig. — V. 2. Der Verfasser bestimmt weder die Macht und Gewalt des Ahasveros noch die des Mordochai selber näher, beruft sich vielmehr für beide auf die Reichsannalen der Könige der Meder und Perser, weil es für ihn schon genug ist, daß er sich auf dieselben berufen kann, für Mordochai aber besonders ehrenvoll ist, daß selbst die heidnischen Königsbücher seiner gedenken müssen. Zu פָּרָשָׁה, deutliche Angabe, Summa vgl. Kap. 4, 7. V. 3. Nur das muß er ausdrücklich hervorheben, daß Mordochai, der Jude, der ihm als Repräsentant des Judenthums in Betracht kommt, dem Ahasveros der Nächste war, weil ja daraus folgt, daß des einen Größe auch die des andern war, — מִשְׁנֶה, ein zweiter, ist hier s. v. a. erster Minister, vgl. 2 Chron. 28, 7, — und dann, daß er auch ein Großer den Juden und wohlgefällig der Menge seiner Brüder war, d. h. als ein angesehener Großer unter den Juden dastand, weil sich ja daraus ergibt, daß er wirklich eine repräsentative Stellung hatte. Zu רָצוּי vgl. 5 Mos. 33, 24. Der Ausdruck רֹב אֶחָיו ist nicht beschränkend gemeint, als wollte er weniger sagen als: alle seine Brüder; sondern erklärt sich, wie Berth. mit Recht bemerkt, aus der dichterischen Gehobenheit, zu der sich die Rede hier am Schlusse aufschwingt. Auch der Zusatz: **suchend Gutes für sein Volk und Frieden redend für allen seinen Samen** ist hier ganz am Orte, sofern er andeutet, daß das, was Mordochai zutheil wurde, auch wirklich seinem ganzen Volk zu gute kam. זַרְעוֹ im Parallelismus mit עַמּוֹ ist das ihm zugehörige Geschlecht, wie 2 Kön. 11, 1; Jes. 61, 9, nicht seine Nachkommenschaft.

Heilsgeschichtliche und ethische Andeutungen.

Zu V. 1. Der Tag, von dem die Feinde der Juden die Erfüllung ihrer Hoffnungen erwartet hatten, wurde in sein Gegentheil, wurde für die Juden aus einem Tag der Niederlage und Ver-

nichtung in einen Siegestag verwandelt. Das schien nach den damaligen Verhältnissen eine Wendung zu sein, die nur wie durch ein Wunder hatte herbeigeführt werden können, und war in der That eine der Führungen, durch welche es Gott von Zeit zu Zeit gefiel, sich in besonders bemerkbarer Weise zu offenbaren. Immerhin aber hatten die Propheten eine solche Wendung längst als eine ganz sicher zu erwartende Thatsache in Aussicht gestellt. Wenn es mit Israel in der Gefangenschaft bis aufs äußerste gekommen, wenn es unter dem Stecken des Treibers zu erliegen im Begriff sein werde, dann sollte es, statt wirklich zu Grunde zu gehn, seinen Wegführern zu einem Gefangenenführer und seinen Treibern zu einem Zwingherrn werden, Jes. 14, 2. Was sich hier nur in einem kleinen Vorspiele gezeigt hatte, das mußte sich nach dieser Prophetie sogar noch in einem viel größeren Umfange und in einer viel herrlicheren Weise erfüllen, und unser Buch selbst wies nach seiner tieferen Bedeutung wie typisch oder weißagend auf diese große, herrliche Endgeschichte hinaus. In Wahrheit war diese Wendung auch im Wesen der Dinge oder Verhältnisse selbst tief begründet. So gewiß, als der Gott Israels der allein wahre Gott war, dessen Reich nicht zu Grunde gehn, sondern durch alle scheinbaren Niederlagen hindurch nur zu immer neuen Siegen fortschreiten konnte, mußte seinem Volke, so lange es der einzige Träger seines Reiches war, das Grab, in dem es zu Grunde gehen zu sollen schien, immer wieder zu einem Ort der Wiederbelebung und des Auferstehens werden. Und noch heute muß sein Reich fortfahren, das, was seiner mächtig zu werden gedachte, zu überwinden und es entweder in sich aufzunehmen oder dem Verderben zu überantworten. Im Grunde sind für Gottes Reich alle Drangsalszeiten Tage, wo die Feinde seiner mächtig zu werden hoffen, wo es aber dahin gewandt wird, daß es vielmehr seine Feinde besiegt. — Brenz: Idem exemplum habes supra in Amano, qui eidem cruci suspensus est, quam Mardochaeo paraverat. Sic Aegyptii eodem mari obruebantur, ad quod coëgerant Israëlitas obruendos. Sic et Saul, qui objecerat Davidem Philistinis trucidandum, a Philistinis oppressus est.

Zu V. 2—4. Bei der Erlösung aus Egypten und Einführung in Kanaan hatte der Herr gezeigt, daß er die Seinen trotz der mächtigsten Feinde zu einem Volk zu machen vermochte: jetzt im Exile bewies er, daß es für ihn des Volksthums, soweit darunter politische Selbständigkeit verstanden wird, nicht mehr bedurfte. Die großen Thaten, die er damals gethan hatte, waren erbaulich und erhebend gewesen; was er jetzt that, war bedeutsam und belehrend. Es zeigte sich, daß er auch ohne äußere Mittel und politische Veranstaltungen seine Gedanken verwirklichen konnte; es trat fast noch bestimmter als damals hervor, daß es ihm gefällt, im Schwachen mächtig und im Unscheinbaren groß zu sein. Damals hatte er sich die Obersten und Fürsten seines eigenen Volkes, die in besonders reichem Maße vom Geist ergriffen gewesen waren, zu Werkzeugen ausgerüstet; jetzt machte er sich statt dessen die Satrapen und Landpfleger der Perser, so wenig sie auch an sich selbst willig waren und geeignet schienen, dienstbar. Mit und unter Königen wie Kores und Ahasveros mußten auch sie seine Zwecke fördern helfen. Einst hatte der Herr die Scheu und Furcht vor Israel über die Völker gegeben, welche ihm Krieg führend entgegen standen, so daß sie muthlos den Rücken wandten, vgl. 5 Mos. 2, 25; jetzt gab er sie über die Fürsten der Landschaften, über die Satrapen und Landpfleger, welche das Recht der Unterthanen des Königs zu schützen hatten, so daß sie Israel unterstützten. Das entsprach im Grunde erst ganz seiner Größe; darin zeigte es sich, welches Recht er als der Gott aller an alle hatte. Das weißagte auch durch sich selber, daß er die Seinen, wenn er nun seinem Wesen entsprechend sein Reich immer geistlicher gestaltete, deshalb keineswegs waisen lassen, daß er ihnen im Gegentheil durch die Welt selber zu Recht und Sicherheit verhelfen wollte.

Zu V. 5—11. 1. Wir kennen eine andere, bessere Weise, die Feinde zu überwinden, als durch Schwert und Blutvergießen; wir wissen, daß nur Liebe den Haß besiegt, und daß das Volk Gottes am stärksten ist, wenn es sich hingibt und duldet. Aber wir wissen auch, daß diese geistliche Weise des Kampfes und Sieges erst von da ab möglich geworden ist, seitdem wir geistliche Kraft und Waffen empfangen haben, daß dagegen in den Zeiten des Alten Testaments statt von einer innerlichen, nur noch erst von einer äußerlichen Ueberwindung der Gegner die Rede sein konnte, und finden uns daher darin, daß Israel noch so oft so blutige Schlachten schlagen und schonungslose Vernichtungskriege führen mußte. Was uns dennoch in unserer Geschichte so leicht anstößig ist, ist schon dies, daß die Judenschaft, obwohl sie in Verhältnissen lebte, in denen sie eigentlich nicht mehr selber das Schwert zu führen hatte, dennoch zum Schwerte griff, daß sie, obwohl sie nicht mehr ein Volk im politischen Sinne war, sich daher auch nicht mehr selbst Hülfe schaffen durfte, dennoch wie ein eigenes politisches Gemeinwesen handelte. Es ist sodann aber auch das andere, daß sie das Schwert der Vernichtung mit Lust und Genugthuung führte, daß namentlich Esther an ihrer Spitze statt auf eine Einschränkung des Blutbades, auf eine Verlängerung desselben aus war, daß sich nach der Vertilgung so vieler Feinde statt des Schmerzes darüber, daß es zu einem so heftigen Kampfe hatte kommen müssen, nur die Freude über das Gelingen desselben aussprach. Bei alledem aber dürfen wir fragen, ob die Verurtheilung der damaligen Judenschaft, die man so oft hart genug richtet, und dazu auch des Verfassers, der ja allerdings ebenso gedacht und empfunden zu haben scheint, wie sie, nicht zum guten Theil von einem doktrinären Standpunkt ausgeht, der ohne genügende Berücksichtigung der Verhältnisse alles und jedes nach ein und demselben Maßstab zu messen geneigt ist. Wir

würden ohne Zweifel das zweite eher entschuldigen, wenn nicht das erstere wäre; denn in einem wirklichen Kriege, bei welchem vor allem auch das patriotische Gefühl sein Recht hat und die möglichst große Schwächung des Gegners eine Pflicht der Selbsterhaltung ist, finden wir Gefühle, wie sie sich bei der Judenschaft und bei Esther andeuten, wenigstens sehr natürlich; auch bemerken wir sie in Israel bei seinen früheren Kämpfen oft genug, ohne sie so ernst, wie hier, in Anspruch zu nehmen. Der erste Anstoß aber fällt ja doch im wesentlichen wirklich weg. Es war nicht freier Wille, sondern Nothwendigkeit, es lag an der eigenthümlichen Situation und war von der Regierung selbst so geordnet, daß die Juden selber zum Schwerte griffen. Sie waren von oben her ebenso sehr berechtigt wie genöthigt, für diesen Fall gewissermaßen zu ihrer politischen Selbständigkeit zurückzukehren. Mit Recht legen die älteren Ausleger sämmtlich einen Hauptnachdruck darauf, daß die Juden sich nicht auf eigene Hand, sondern auf Anordnung der Obrigkeit halfen. Auch Starke sagt: „es ist ein anderes, sich selbst rächen, ein anderes auf Befehl der Obrigkeit Rache üben; nicht dieses, sondern jenes ist verboten." Der Befehl der Obrigkeit thut es zwar nicht an sich, sondern nur insofern, als er eine Bürgschaft gegen bloße Rachgier ist. Auf die Gesinnung kommt es an. Die Gesinnung der damaligen Judenschaft würden wir aber unbillig beurtheilen, wenn wir uns durch den Umstand, daß die Gemeinde eigentlich nur noch eine Religionsgemeinde war, verleiten ließen, einen christlichen Maßstab an sie anzulegen, und ihr von dem Rechte, das sie früher als selbständiges Volk gehabt hatte, sich des Sieges über die Feinde zu freuen, und statt auf ihre Bekehrung, auf ihre Vernichtung auszugehn, hier gar nichts mehr zu gute kommen lassen wollten. Statt uns diese Nichtberücksichtigung der alttestamentlich-nationalen Verhältnisse zu schulden kommen zu lassen, müssen wir vielmehr bedenken, daß die alttestamentlichen Frommen zu ihren Feinden auch sonst so oft ein Verhältniß einzunehmen nicht umhin konnten, wie wir es nur noch gegen die Gottfeindschaft selbst beobachten dürfen. Zudem aber müssen wir uns daran erinnern, daß das Reich Gottes auch in seiner vollkommneren Gestalt für diejenigen, die sich demselben nicht anschließen wollten, auf ein großes Strafgericht, und für all dasjenige, was sich nicht zum Guten gebrauchen lassen wollte, auf Vernichtung und Austilgung hinauslief, daß es auch jetzt noch darauf hinausläuft und am entschiedensten am Ende der Tage darauf hinauslaufen wird, — und daß nach dieser Seite hin selbst die Engel im Himmel nicht anders verfahren können, als Esther in Bezug auf die Feinde in Susa verfahren ist. Am gerechtesten dürften wir der Esther, der Judenschaft in unsern Buche und unserm Buch selbst werden, wenn wir in dem, was in Susa und Persien geschah, eine weißagende Abschattung von den mit den Fortschritten des Reiches Gottes verbundenen Gerichten, besonders auch vom Endgerichte suchen. Wenn uns die auf die Vernichtung der Gegner gerichtete alttestamentliche Gesinnung in unserm Buch statt gemildert, wie wir es fordern möchten, geschärft entgegentritt, so dürfte selbst dies nicht blos seine Entschuldigung, sondern auch seine abschattende Bedeutung haben. Der so nachdrücklich hervorgehobene Umstand, daß sie ihre Hand nicht nach der Habe ihrer Feinde ausstreckten, beweist jedenfalls, daß sie den Kampf als eine Nothwehr, oder wenn als etwas mehr, als einen heiligen Krieg, dessen Zweck nur die Beseitigung der Gegner sein durfte, führen wollten. Brenz: Hoc autem exemplum nobis propositum est, non ut usurpemus vindictam injuriarum, privato arbitrio,... sed ut agnoscamus severitatem divinae irae adversus impios populi Dei persecutores, et ut in persecutione certissimam liberationem per fidem exspectemus et vocationi Dei obediamus.

2. Daß die Söhne Hamans mitumgebracht wurden, entsprach dem persischen Rechte, wonach mit dem Verbrecher zugleich in vielen Fällen auch seine ganze Verwandtschaft sterben mußte, vgl. Amm. Macell. XXIII, 6; dem Mosaischen Gesetze aber war es wenigstens nicht entgegen. Das Gesetz, daß die Kinder nicht für die Väter (genauer: zugleich mit ihnen) sterben sollten, 5 Mos. 24, 16, war nur für solche Fälle gegeben, in welchen die Kinder an dem Verbrechen des Vaters keinen Antheil hatten, vgl. 2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4. Ohne Zweifel aber gehörten die Söhne Hamans mit zu denen, welche die Juden befeindeten und angriffen, ja zu den besonders erbitterten Hassern. Sie durften als Gesinnungsgenossen ihres Vaters gelten, so daß Jes. 14, 21 gegen sie zutraf. Daß Esther darum bat, sie, nachdem sie getödtet waren, auch noch aufhängen lassen zu dürfen, und daß die Juden diese Steigerung der Strafe an ihnen wirklich vollzogen, bildet das besonders strenge Gericht ab, welches diejenigen treffen wird, die am prinzipiellsten Organe des Antichrists geworden sind, und beruht auf der Wahrheit, daß sich der Gegensatz gegen das rein Gegensätzliche bis zur vollsten Energie und letzten Konsequenz steigern muß: eine Wahrheit, die auch für die Christen noch gilt, wenn auch so, daß sie gerade noch durch die Steigerung der Energie und durch die Hervorkehrung der letzten Konsequenz zu helfen hoffen. — Brenz: Scriptum est hoc in admonitionem parentum, ut excitentur in sectandam pietatem, ne una cum ipsis trahant etiam liberos suos in exitium. Haec severitas Dei exstat in decalogo: visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem eorum, qui oderunt me. Vergl. Hiob 18, 17 f.

Zu V. 11—32. 1. Zu Anfang unseres Buches hatte Ahasveros mit den Repräsentanten seines Reiches, hatte gleichsam das Heidenthum ein Fest gefeiert; hier am Ende wird das Festefeiern nun der jüdischen Gemeinde zutheil. Der Weg der Welt geht von Lust und Fröhlichkeit aus, aber endet nicht damit; der Weg des Volkes Gottes führt

durch Trübsal, aber das Ende desselben ist das große Fest, welches Sacharja in Kap. 14 als ein Laubhüttenfest beschreibt, weil es in den ewigen Hütten des ungetrübtesten Friedens gefeiert werden wird, welches aber nach Jes. 25, 6 ff. zugleich auch als Erlösungs- und Trostfest angesehn werden kann, an welchem Gott die Thränen von allen Angesichtern abwischen will. Wir haben es hier zunächst mit einem Fest in der Zeit zu thun. Es ist selbstverständlich, daß auch dies schon von dem heidnischen Feste weit verschieden ist. Wenn gerade Purim in den folgenden Jahrhunderten mit heidnischer Ausgelassenheit und Ueppigkeit gefeiert wurde, wenn es an ihm für den Juden gewissermaßen zur Pflicht wurde, sich so sehr zu berauschen, daß er nicht mehr den Namen Mordochai und Haman unterscheiden konnte, so war das ein Beweis, wie sehr das Judenthum selbst zum Heidenthum herabsank. Die Feste, welche die Gemeinde des Herrn als solche feiert, haben zunächst einen ganz andern Zweck als die heidnischen. Ahasveros hatte den Reichthum seines herrlichen Königthums zeigen wollen. Die Gemeinde will vor allem die Gnade ihres Gottes preisen; für den Reichthum an Gütern und Gaben, der ihr zutheil geworden ist, will sie danken, um sich durch Preis und Dank des Gewährten vollends zu versichern. Ihre Feste sind Dankfeste. Sie haben daher aber auch einen andern Charakter. Die Frommen können Gott nicht für seine Wohlthaten danken, ohne ihre Dankbarkeit vor allem auch durch Wohlthun gegen ihre Brüder zu beweisen; Gottes Liebe hat in ihren Herzen Gegenliebe entzündet, die will sich thatsächlich beweisen. Sie wollen sich zu Gotte als dem milden, freundlichen bekennen; sie würden ihn verleugnen, wenn sie nicht auch ihrerseits Milde, Freundlichkeit walten lassen wollten. Ihre Feste sind daher auch Erquickungstage, und zwar vor allem auch für die Aermeren, vgl. V. 19. 22. Zugleich aber verbinden sie an ihnen auch mit der Fröhlichkeit den Ernst. Sie können sich ihrer Erlösung nicht freuen, ohne zugleich auf die Trübsal, die vorangegangen ist, zurückzuschauen. Sie können die erstere nur im Blick auf die letztere voll und ganz würdigen und dürfen nicht vergessen, daß es trotz der Erlösung auch jetzt immer noch Ursachen der Traurigkeit gibt. Die Haupturſache ist die ihnen noch anklebende Sünde. Wie den fröhlichen Mazzottagen das ernste Passaopfer, und wie der Freude des Laubhüttenfestes die Buße, das Fasten des Sühnetages vorangeht, so verbindet sich auch mit der heiteren Purimfeier eine Vorbereitung durch Fasten und Klage, vgl. V. 31. Erst in der Ewigkeit kann es und darf es anders werden. Starke: In dem Herrn fröhlich sein, ist ein Vorrecht der Kinder Gottes, 5 Mos. 12, 15; Phil. 4, 4. Wenn uns Gott Freude und gute Tage schenkt, sollen wir auch der Armen gedenken, Sir. 14, 4 (Ps. 22, 27 ff.).

2. In 5 Mos. 13, 1 ist geboten, zu dem Gesetze weder etwas hinzu, noch auch etwas von ihm abzuthun. Wenn die jüdische Gemeinde dennoch zu den bis dahin bestehenden Festen ein neues hinzufügte, so ging sie ohne Zweifel von der richtigen Erkenntniß aus, daß das, wozu man sich auf Grund des Gesetzes selber und in der vollsten Treue gegen dasselbe getrieben fühlte, nicht sowohl ein Zusatz als vielmehr ein Ausfluß desselben sei. Immerhin aber fing sie in dieser Weise fast schon an, eine freiere Stellung zum Gesetze einzunehmen, die nur dann, wenn der innere Trieb wirklich treu blieb und zwar nicht blos dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste, gut ausschlagen, die sonst leicht das „Setzen", wovon in V. 21. 27 die Rede ist, zu einem verwerflichen Satzungswesen ausarten lassen konnte. — Starke: gute Kirchenceremonien, wenn sie nur nicht wider Gottes Wort sind, kann man aus christlicher Freiheit wohl annehmen oder beibehalten. — Auch die Festtage, so von hoher Landesobrigkeit angeordnet sind, soll man feierlich begehen, Sach. 7, 2—5.

Zu Kap. 10. Daß in den Büchern der Denkwürdigkeiten der Könige der Meder und Perser neben der Ausdehnung der Macht des so weithin herrschenden und alles zinsbar machenden Ahasveros auch die Größe Mordochai's dem Gedächtniß aller Zeiten überliefert wurde, war allen Juden eine große Ehre, und noch heute freuen sie sich seiner Erhebung. Aber mögen sie wohl zusehn, ob sie noch einen Anspruch auf ihn als den ihrigen haben. Was Gott in Mordochai und in dem damaligen Judenthum geschützt hat, ist die Treue gegen ihn und sein Gesetz gewesen, und nur da, wo diese sich findet, ist eine Gemeinde, welche das Estherbüchlein als eine Weissagung ihres Sieges und Bestandes trotz aller Bedrängnisse von Seiten der Welt betrachten darf. Brenz: Judaei, quia abjecerunt Christum, verum semen Abrahae, non sunt amplius populus Dei nec ecclesia ejus, sed pertinent ad Ismael et Esau, qui semper verum semen Abrahae persecuti sunt. Et quia veros Israelitas, qui sunt Christiani eodem odio persequuntur, quo quondam Aman eos prosecutus est, manifestum est, ipsos esse cognatos et affines Amani Amalechitae. Nur wo man so wie Mordochai leidet, da mag man sich deß getrösten, was in unserem Buche so kräftig gelehrt wird, daß das Ende des Kreuzes die Krone ist. Feuard.: Ille enim ut Dei gloriam et populares suos ab Hamanistis assereret, multorum odia subivit; jejuniis, orationibus, sacco, clamoribus et querelis se ipsum afflixit, hominem impium constanter aspernatus est, cruci ignominiosae adjudicatus fuit; nunc vero singulari Dei munere prae cunctis hominibus (excepto uno Assuero) gloria et honore etiam in hoc mundo coronatur.

Berichtigungen:

Seite 12b Zeile 25 von oben nach Anführung lies desselben statt derselben.
» 27 stelle welche betrugen aus V. 64 hinter »außer ihren Knechten und Mägden« in V. 65.
» 37a Z. 25 von unten lies auch statt nicht vor »besonders benannt war«.
» 62b Z. 20 v. o. l. יְהַךְ st. וְהַךְ.
» 64a Z. 23 v. u. l. שׁיצי st. שׁיצר.
» 64b Z. 19 v. o. l. anders st. anderes.
» 65b Z. 5 v. u. l. חִזֵּק st. חִגֵּק.
» 71a Z. 9 v. u. l. Hilkias st. Hiskias.
» 82a Z. 11 v. o. l. darauf vor: »so wachet«.
» 95a in der Mitte l. אֵיל־ st. עֵיל־.
» 113b Z. 11 v. o. l. richten st. richtet.
» 116a in der Mitte (ebenso S. 149a Zeile 1 u. 11 v. u.) lies van de statt van der Velde.
» 146b Z. 1 v. o. l. Förderungen st. Forderungen.
» 157a Z. 20 v. u. l. geringe st. ganze.
» 191b in der Mitte ergänze auch zwischen »sondern« und »auf«.
» 191b Z. 12 v. u. versetze seinem vor »Besitze« in der vorh. Zeile.
» 231a Z. 25 v. o. l. vor allem st. allem vor.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Zehnter Theil:

Das Buch Job.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1872.

Das Buch Job.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Dr. **Otto Zöckler,**
Professor der Theologie zu Greifswald.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1872.

Das Ueberſetzungsrecht wird von Verfaſſer und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Die bei dieser Bearbeitung des Buches Job seitens des Verfassers in Anwendung gebrachten exegetischen Grundsätze bedürfen keiner vorläufigen Auseinandersetzung. Sie sind die nämlichen geblieben, wie die bei unserer früher erschienenen Erklärung der salomonischen Schriften (Bd. XII und XIII der alttestamentlichen Abtheilung dieses Bibelwerks) befolgten, und zwar dies auf Grund der uns aus innigster Ueberzeugung feststehenden Thatsache der sowohl sachlichen als chronologischen Zugehörigkeit des hier behandelten Buches zur Weisheitsliteratur des salomonischen Zeitalters. Was wir in diesem Betracht bereits in der allgemeinen Einleitung zu dieser Gruppe von Schriften (Bd. XII, S. 11 f.) kurz dargelegt, hat sich uns im Laufe unsrer eingehenderen Untersuchung des Gedichts nach Inhalt, Form und Tendenz lediglich bestätigt, — nur daß wir von der dort als zulässig hingestellten Hypothese eines Herrührens desselben aus der nächsten nachsalomonischen Zeit wieder mehr abgekommen sind und uns unbedingter als früher der von der Mehrzahl offenbarungsgläubiger Exegeten der Gegenwart vertretnen Annahme einer unmittelbar salomonischen Abfassungszeit angeschlossen haben. Denn weder das seitens einer Anzahl von Kritikern liberaler Richtung zu Gunsten der Entstehung des Buches im Zeitalter Manasse's, also in der ersten Hälfte des 7. Jahrhdts. v. Chr. Beigebrachte, noch die vom neuesten Ausleger, A. Merx (Das Gedicht von Hiob; hebr. Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung, Jena, Mauke 1871, S. XLI f.) für die naheverwandte Hypothese einer Abfassung desselben um das Jahr 700 v. Chr., also noch unter Hiskia aufgestellten Gründe haben uns zu überzeugen vermocht. Die mancherlei kühnen Neuerungen textkritischer wie exegetischer und biblisch-theologischer Art, wie sie der letztere überhaupt bezüglich der Auffassung und wissenschaftlichen Behandlung des Gedichtes theils durchzuführen, theils wenigstens anzudeuten versucht hat, dürften zwar nach einigen Seiten hin, besonders was die Texteskritik einzelner Stellen betrifft, anregend und fördernd auf die Job-Exegese der Zukunft zu wirken geeignet sein; im Großen und Ganzen aber wird den in den verschiednen Kreisen der Ausleger unsres Buches seit Jahren herkömmlich gewesenen Anschauungen keinerlei radikale Umgestaltung infolge dieser Merx'schen Hypothesen — zumal so durchaus willkürlicher, wie z. B. der auf S. XLIV ausgesprochnen, daß Job in Kap. 28 gegen die Weisheitslehre des Alten Testaments „schweigend polemisire" (!), oder wie des genialen, aber leider mit nichts zu beweisenden Einfalles (S. C f.) daß man in den beiden Thierschilderungen der letzten Rede Jehova's (Kap. 40, 15—41, 26) gewissermaßen „Paralipomena zum Job", d. h. „verworfene Aufzeichnungen des

arbeitenden und sinnenden Dichters" zu erblicken habe — widerfahren können. Wir können es aus diesem Grunde auch nicht allzu sehr beklagen, daß wir, wegen bereits um Mitte d. J. begonnenen und um verschiedner Hindernisse willen nur ziemlich langsam zum Abschluß gediehenen Druckes dieser Bearbeitung, das Buch von Merx nur an einzelnen wenigen Stellen der letzten Bogen zu berücksichtigen im Stande waren. Mehr schon müssen wir es bedauern, daß wir von des sel. Hengstenberg nachgelassener Schrift: „Das Buch Hiob erläutert" (Berlin, Schlawitz, 1870) — diesem insbesondere für die praktisch-homiletische Seite unsres Auslegungsgeschäfts mit Nutzen zu gebrauchenden Handbuche, das wir den gediegensten exegetischen Arbeiten des hochverdienten Berliner Theologen zuzählen möchten — nur die erste, ihrem auslegenden Theile nach bis zum Schlusse des 14. Kapitels reichende Hälfte zu vergleichen in der Lage waren. — Abgesehen von diesen beiden jüngst erschienenen Hülfsmitteln und von einigen Kommentaren des Auslandes, die wir uns nicht zu verschaffen vermochten, deren Nichtbenutzung aber auch schwerlich als empfindlicher Mangel an unsrer Arbeit zu gelten haben dürfte, ist die gesammte neuere und neueste exegetische Literatur mit gebührender Sorgfalt von uns berücksichtigt, und, soweit sie erheblichen Werthes, möglichst eingehend verglichen worden, ohne daß die Selbständigkeit des von uns eingehaltenen Standpunktes (z. B. bezüglich der Elihu-Reden, die wir, trotz der gegentheiligen Ansicht zahlreicher Neuerer, als integrirenden Bestandtheil des Gedichts nach seiner ursprünglichen Fassung zu betrachten nicht umhin können) durch diese Anlehnung an unsre Vorgänger irgendwelche Beeinträchtigung erfahren hätte.

Möchte dies unser Werk, für dessen Mängel wir selbst am wenigsten blind sind, als Beitrag zur Auslegung und zeitgemäßen Anwendung des ältesten „Kreuz- und Trostbuches" der Gemeine Gottes nicht ganz ohne Frucht bleiben! Möchte es insbesondere in den Kreisen solcher Schriftforscher, die, ohne gewissen traditionellen Vorurtheilen der modernen kritischen Theologie blindlings zu huldigen, mit redlichem Eifer an der Vermittlung des biblischen Offenbarungsglaubens mit den gesicherten Ergebnissen der heutigen wissenschaftlichen, insbesondere religions- und kulturgeschichtlichen Forschung arbeiten, als ein irgendwie brauchbares Hülfsmittel gewürdigt werden!

Greifswald, im November 1871.

Dr. Zöckler.

Das Buch Job.

Einleitung.

§. 1.
Name und Inhalt des Buches.

Der Name, welchen unser Buch von Uralters her und ohne irgendwelche Abweichung der es überliefernden Quellen führt, ist der seines Hauptheldens: Hiob, oder wie man in genauerer Wiedergabe des hebr. אִיּוֹב zu schreiben hat: Job (Jjob, Jjjob). Dieser Name ist keine freie dichterische Erfindung des Verfassers, sondern ohne Zweifel ein durch uralte Ueberlieferung ihm zugeführter Eigenname einer bestimmten, der Geschichte oder Sage angehörigen Persönlichkeit. Gegen die Annahme seines Herrührens aus poetischer Fiktion des Verfassers spricht der Umstand, daß nirgends in dem Buche eine Anspielung auf die Bedeutung des Namens enthalten ist, wozu doch die religiös-ethische Tendenz der Schrift, zumal ihre Absicht, unverschuldetes Leiden der Menschen richtig zu erklären und zu rechtfertigen, so reichlichen Anlaß geboten hätte. Es ist allerdings streitig, wie man den Namen etymologisch zu deuten hat, — ob mit den meisten älteren und neueren Auslegern nach dem Hebräischen, wo dann אִיּוֹב als Passiv-Partizip von אָיַב (2 Mos. 23, 22), mithin als den „Angefeindeten, Verfolgten" bedeutend erscheint, oder mit einigen Neueren unter Zugrundlegung des arab. Verb. אוב = שוב, also = „der sich Umkehrende, Bereuende, sich wieder zu Gott Kehrende". Aber welche dieser beiden, sprachlich gleich zulässigen Bedeutungen auch die ursprüngliche sein mag, jedenfalls hätte der Dichter Veranlassung genug gehabt, auf die eine oder die andere von ihnen hinzuweisen, wenn es überhaupt in seiner Absicht gelegen hätte, derartige Anspielungen zu machen, ja wenn moralisirende Namengebung überhaupt etwas seinem Gesichtskreise und seiner individuellen dichterischen Art Entsprechendes gewesen wäre. Denn auch bezüglich der übrigen Personen-, wie Landschafts- und Stammesnamen seiner Schrift enthält er sich gänzlich derartiger etymologisirender Deutungsversuche. Woraus sich das Herrühren auch jenes zur Bezeichnung der ganzen Schrift gewordenen Namens des Helden aus concreter historischer Ueberlieferung klar genug ergibt.

Der Inhalt und Gegenstand des Buches ist in Kürze dieser:

Job, ein durch Frömmigkeit, Reichthum und Ansehen ausgezeichneter Bewohner des Landes Uß, wird auf eine bei Gott angebrachte Anklage Satans hin einer göttlicherweise verhängten schweren Prüfung unterworfen. Eine Reihe plötzlicher Unglücksfälle beraubt ihn in kürzester Zeit seiner Besitzthümer, seiner Kinder und seiner Gesundheit und stürzt ihn, den von der schrecklichsten Art des Aussatzes, der Elephantiasis Befallenen, von der Höhe irdischen Glückes mit einemmale in das tiefste Elend. Er erträgt aber diese Heimsuchung mit bewundernswerthem Gleichmuthe und läßt, auch als sein von Verzweiflung befallenes Weib ihn dazu auffordert, sich von Gott loszusagen, doch kein lästerliches oder nur ungeduldiges Wort über seine Lippen kommen. — Drei Freunde Jobs, Eliphas, Bildad und Zophar, die ihn aus Theilnahme zu besuchen kommen, werden so mächtig ergriffen von dem Anblicke seines Elends, daß sie sieben Tage und Nächte schweigend, ohne ein Wort der Tröstung von sich zu geben, bei dem schwer Heimgesuchten sitzen [Kap. 1, 2: Der Prolog, oder die historische Einleitung des Gedichtes].

Nachdem endlich Job selbst das lange Schweigen durch einen heftigen Ausbruch seiner Gefühle, anhebend mit einer Verwünschung des Tages seiner Geburt, gebrochen (Kap. 3: Thema, oder unmittelbare Veranlassung des Dialogs), entspinnt sich ein längeres Wechselgespräch zwischen ihm und seinen drei Gästen, betreffend die Frage, ob sein Leiden ihn unverschuldet oder als gerechte Strafe

für seine Sünden betroffen habe. Die Freunde behaupten das Letztere, vertheidigen überhaupt die Anschauung, daß Gott nie anders als zur Vergeltung gewisser sittlicher Vergehungen und Uebertretungen seines Gesetzes Leiden auferlege, und halten daher im Tone bald gelinderer, bald heftigerer Anklage dem schwer Heimgesuchten die Nothwendigkeit reuiger Selbsterkenntniß und Bekehrung zu Gott vor. Job dagegen findet sein Leiden außer allem Verhältniß zu seiner Schuld, erklärt, sich keinerlei Sünde, durch die er sein Elend sich zugezogen haben könne, bewußt zu sein, ja stößt sogar heftige, fast verzweiflungsvolle Klagen wider Gott aus, indem er dessen Gerechtigkeit bezweifelt und sich als unschuldig von ihm Verfolgten hinstellt. Doch erhebt er sich bald wieder zu ruhigerer und gefaßterer Stimmung, indem er, getragen vom Bewußtsein seiner Unschuld bei gleichzeitiger demüthiger Unterordnung unter das unerforschliche Walten des weisen und gerechten Gottes, treu und gottesfürchtig an demselben halten zu wollen erklärt, zugleich aber auch sein sehnsüchtiges Hoffen auf eine Kundgebung Gottes ausdrückt, wodurch derselbe, wie er bestimmt erwartet, seine Unschuld an den Tag bringen und ihm Erlösung aus seinem Elende widerfahren lassen werde. — Das Gespräch verläuft in drei Redeakten (Kap. 4—14; Kap. 15—21; Kap. 22—31), die eine successive Steigerung des Konflikts zwischen den anklagenden Freunden und dem sich jedem Einzelnen gegenüber verantwortenden Job hervortreten lassen. Namentlich geben die jeden neuen Akt eröffnenden Anklagen des Eliphas (Kap. 4. 5, Kap. 15 u. Kap. 22) einen Fortschritt zu immer direkteren Angriffen auf den persönlichen Charakter des Leidenden und zu immer stärkeren Verdächtigungen seiner Unschuld kund. Die Reden des Bildad und Zophar sind jedesmal kürzer, als die des Eliphas. Im dritten Redeakte (Kap. 22 ff.) kommt Zophar überhaupt nicht mehr zum Worte, sondern nachdem Job des Eliphas und Bildad Angriffe kräftig zurückgewiesen (Kap. 23. 24 und Kap. 26—28), ergeht er sich in einer Art monologischen Anhanges (Kap. 29—31) in einer ausführlichen apologetischen Betrachtung des Kontrastes zwischen seiner einstigen und gegenwärtigen Lage und behauptet so, seine Unschuld fortwährend aufs lebhafteste betheuernd und sein festes Vertrauen auf das endliche rechtfertigende Eingreifen Gottes ausdrückend, das Feld als Sieger über alle Angriffe seiner Widersacher [Kap. 3—31: Der Dialog, oder die dialektische Erörterung des Problems].

Daß Jobs Vertheidigung eine große Einseitigkeit in sich schließe, sofern derselbe seine Schuld ganz und gar abzuleugnen suche und durch die Art, wie er sich als grausam Gequälten und ohne Grund Verfolgten darstelle, Zweifel an Gottes Gerechtigkeit ausdrücke — dies sucht ein nunmehr auftretender vierter Gegner Jobs darzuthun, der jenen drei Ersten zwar an Alter, aber nicht an Weisheit und Redegabe nachstehende Elihu. Er tadelt ihre Polemik wider Job als unzureichend und erfolglos, erkennt diesen als den Sieger an, der jene zum Schweigen gebracht habe, bestreitet aber dann sein Recht zu den wider Gottes Gerechtigkeit ausgesprochenen Klagen und Zweifeln, sucht diese Haupteigenschaft Gottes durch Hinweisung auf die Thatsache, daß derselbe oft genug nicht aus Zorn, sondern aus Liebe züchtigende und läuternde Leiden über seine Menschenkinder verhänge, zu verherrlichen, und ermahnt zu ehrfurchtsvoller und demüthiger Unterwerfung unter alle Schickungen des Höchsten, dessen wunderbare Macht und Majestät er schließlich in begeisterter Schilderung preist [Kap. 32—37: Die Reden Elihu's, oder der Versuch zur Schlichtung des Streits mit den Mitteln menschlicher Weisheit].

Die Einseitigkeiten, woran dieser Vermittlungsversuch eines menschlichen Schiedsrichters noch leidet, dient das nunmehr hinlänglich vorbereitete Auftreten Gottes selbst ans Licht zu stellen. Jehova erscheint und zeigt in einer aus einem Sturmeswetter heraus an Job gerichteten gewaltigen Anrede (Kap. 38—41), daß es Thorheit ist, seine Weisheit und Gerechtigkeit in der Lenkung der irdisch-menschlichen Geschicke zu bezweifeln, und zwar dies deshalb, weil dem solche Zweifel äußernden Menschen noch nicht einmal die gewöhnlichsten Vorgänge des äußeren Naturlebens klar und begreiflich sind, in welchen sich doch jene seine Eigenschaften aufs höchste und herrlichste offenbaren. Mit dieser zunächst gegen Job gerichteten göttlichen Erklärung wird zugleich auch schon den drei Freunden desselben das Urtheil wegen ihrer kurzsichtigen und lieblos harten Auffassung seines Verhältnisses zur göttlichen Gerechtigkeit gesprochen. Nachdrücklicher noch erfolgt deren Verurtheilung in dem durch Jobs bußfertiges Schuldbekenntniß eingeleiteten Schlußakte des Ganzen (Kap. 42), und zwar zuerst auf formelle und direkte Weise, durch Auferlegung einer bestimmten Sühne für ihre Schuld und durch Gottes Erklärung, daß er Jobs Fürbitte für sie gnädig annehme, dann auf thatsächliche Weise, indem Jobs Glück, Ansehen und Ehre wiederhergestellt und statt seines früheren Reichthums ihm das Doppelte an irdischen Besitzthümern geschenkt wird. So erscheint das Problem des Buches in gehöriger Tiefe gelöst und das Vorkommen auch solcher Leiden, welche wesentlich nur Prüfungs- und Bewährungsmittel zur läuternden Bewahrheitung der Unschuld

der von ihnen betroffnen Gerechten sind, an dem Beispiele des gottesfürchtigen Dulders Job nachgewiesen [Kap. 38—42: Die göttliche Entscheidung, oder Gottes Urtheil über die streitenden Parteien, nebst dem historischen Epilog oder Schlußakt].

Anmerkung. — Die erst von Luther in seiner Bibelverdeutschung eingeführte Schreibung „Hiob" sollte lediglich der Aussprache Job mit konsonantischem J (vgl. hebr. יוֹב, 1 Mos. 46, 13) wehren und das Vorhandensein einer Aspirata zu Anfang des zweisilbigen Namens andeuten. Da aber dieses א an der Spitze des Wortes keinen nach unsren Begriffen hörbaren Hauchlaut bildet, und da es mehr auf Hervorhebung jenes inneren konsonantischen Jodlautes ankommt, welchen das Dagesch im zweiten Radikalbuchstaben ausdrückt, so ist strenggenommen mit Ewald, Dillmann u. a. Neueren „Ijob" zu schreiben („Jjob" würde eine unnöthige Schärfung jenes konsonantischen Jod ergeben und ebensogut einen zwecklosen Pleonasmus involviren, wie etwa die Wiedergabe von דָּנִיֵּאל durch „Danijjeel"). Doch kommt man dem hebräischen Klange des Namens auch dann schon nahe genug, wenn man das Ἰώβ der griechischen und das Job der lateinischen Bibel unter richtiger Aussprache des Anfangslautes beibehält. — Für die Etymologie von אִיּוֹב kommt der Versuch der LXX, diesen Namen und seinen Inhaber mit dem Edomiterfürsten יוֹבָב, einem Enkel Esau's (1 Mos. 36, 33), zu identifiziren, als sprachlich unmöglich und geschichtlich unnachweislich nicht in Betracht (vgl. §. 2). Nur die beiden oben im Texte angegebenen Erklärungsversuche verdienen nähere Berücksichtigung. Von ihnen scheint die zweite, welche das arab. אוּב „sich wenden, kehren" (wovon hebr. אָיַב nur eine dialektische Abzweigung ist) zu Grunde legt, deshalb den Vorzug zu verdienen, weil 1) das schließliche Sichbekehren zu Gott jedenfalls einen ursprünglichen charakteristischen Grundzug in Jobs Schicksal und Verhalten bildete; weil 2) ein spezifisch hebräisches Etymon des Namens der Lage und ethnographischen Beschaffenheit des Landes Uß weniger zu entsprechen scheint; weil 3) eine von אוב „befeinden" hergeleitete Bildung von אִיּוֹב, nach Analogie der meisten ähnlichen Bildungen nach der Form קִטּוֹל zu urtheilen, nicht passiven, sondern aktiven Sinnes sein müßte (vgl. Ewald, Lehrb. §. 155, c), und weil endlich 4) eine solche Bildung, wenn wirklich den passiven Sinn „der Befeindete, Verfolgte" ausdrückend, rücksichtlich ihres Gedankens zu unbestimmt scheint, weil der Hauptbegriff „von Gott" nicht mit ausgedrückt wird. Gestützt auf diese Gründe haben früher schon Kromayer, J. D. Michaelis, Bertholdt, Eichhorn, Rosenmüller, sowie neuestens Ewald, Delitzsch, Dillmann ꝛc. die Namenerklärung nach dem Arabischen bevorzugt, zum Theil unter Berufung auf den Koran, in dessen Sure 38, V. 40 der Job der alttestamentlichen Geschichte durch die Bezeichnung: „der sich Wendende, Bekehrende" eingeführt wird. Doch reicht das Angeführte kaum aus zur völligen Erhärtung dieser Erklärungsweise; denn a. jene Stelle des Koran (V. 16 u. 29) wendet das Prädikat „der sich Bekehrende" ebensogut auch auf David und Salomo an; b. das Leiden erscheint doch in höherem Grade als charakteristisch für den Helden unsres Buches, als die schließliche Bekehrung; c. die Ergänzung des Begriffes אוּב „der Befeindete, Verfolgte" durch ein „seitens Gottes" ist unnöthig, da die Leiden unsres Dulders zum nicht geringen Theile auch auf Verfolgungen beruhen, die er seitens der Menschen, und zumal seitens seiner eignen besten Freunde erfuhr; d. der vorwiegend arabische Sprachcharakter von Uß, dem Heimatlande Jobs, ist keineswegs etwas Ausgemachtes, steht vielmehr mit dem entschieden hebräischen Gewande der übrigen Eigennamen in unsrem Buche, insbesondere derjenigen der 3 Töchter Jobs (Kap. 42, 14) im Widerspruche; e. für das Vorkommen auch der passiven Bedeutung von Bildungen nach der Form קִטּוֹל im Hebräischen lassen sich immerhin einige wichtige Beispiele anführen, namentlich יְלוּד „geboren". — Es bleibt also auch für die Deutung nach dem Hebr., wie sie Gesenius, Fürst, de Wette, Umbreit, Hirzel, Heiligstedt, Hävernick, Davidson (Introduction, vol. II, p. 174) u. a. vertreten, eine Reihe ziemlich gewichtiger Gründe in Kraft bestehen. Gegen die Annahme eines bloßen Fingirtseins des Namens zum Zweck der Bezeichnung einer rein allegorischen Figur spricht freilich die eine wie die andere der beiden fraglichen Deutungen, sowie mehr noch was im Nachfolgenden überhaupt zu Gunsten der Historizität sämmtlicher Hauptpersonen und -Thatsachen der Erzählung beizubringen sein wird.

§. 2.
Der geschichtliche Stoff des Buches.

Aus der obigen Darlegung des Inhalts und Ideenganges der Schrift erhellt, daß dieselbe keine reine Dichtung ist, wie man von Alters her vielfach behauptet hat (zuerst R. Resch Lakisch im Talmud, Baba bathra fol. 15, 1; dann Maimonides, Salmasius, Clericus, J. D. Michaelis, Dathe, Bertholdt, Bernstein, Augusti, Bruno Bauer ꝛc.). Gegen das Entsprungensein ihres Erzählungsstoffes aus der Phantasie des Urhebers spricht, außer dem concret geschichtlichen Charakter des Namens Job sowie der Namen der übrigen Hauptpersonen, 1) der Umstand, daß der Schauplatz der Handlung,

das Land Uß, mit Israel in keiner näheren Beziehung stand, und daß ein andrer Grund für die Wahl gerade dieses Schauplatzes, als der seines Gegebenseins durch bestimmte historische Ueberlieferung, sich nicht wohl absehen läßt, zumal da für eine rein fiktive Einkleidung der Handlung, entsprechend dem zwar nicht theokratischen, aber doch intensiv religiösen und spezifisch monotheistischen Interesse und Charakter derselben, irgendwelche israelitische Lokalität weit näher gelegen hätte;[1]) 2) der Umstand, daß es für den Dichter von Wichtigkeit sein mußte, die zu erweisende höhere Wahrheit an einem solchen Falle zu exemplifiziren, dessen Geschichtlichkeit von seinen Zeitgenossen nicht geleugnet werden konnte, oder m. a. W.: daß eine rein parabolische Einkleidung seinem ernsten religiös-didaktischen Interesse sehr wenig entsprochen haben würde; 3) die Thatsache, daß reines Erfinden von Geschichten, die doch als geschichtlich gelten sollten (nach Ewald's und Dillmann's richtiger Bemerkung) „durchaus nicht im Geiste des höheren Alterthums lag, und bei der großen Fülle von Sagen, die damals noch zugänglich waren, auch ganz unnöthig war"; 4) endlich die Erwähnung Jobs neben Noah und Daniel im Buche Ezechiels (Kap. 14, 14—20), eine Erwähnung, die keineswegs blos auf Lektüre unsres Buchs beruhen wird, die vielmehr sicherlich dem Wunsche, drei um ihrer Weisheit und Frömmigkeit willen besonders berühmte Persönlichkeiten der heiligen Geschichte zu nennen, entsprungen ist (vgl. m. Bearbeitung des Proph. Daniel, S. 11 f.), die daher die Geschichtlichkeit der Person unseres Helden in direkter Weise bezeugt, und zwar wegen des fast noch vorexilischen Alters der ezechielischen Prophetien mit stärkerer Beweiskraft, als jene späteren Anspielungen auf die Geschichte Jobs im B. Tobias (Kap. 2, 12. 15) und im Jakobusbriefe (Kap. 5, 11).

Diese Gründe für die Historizität der Handlung reichen freilich bei weitem nicht dazu aus, dieselbe ganz und in ihrem vollen Umfange als wirkliche Geschichte zu erweisen, so daß demnach unser Buch der Klasse der poetischen Erzeugnisse der alttestamentlichen Literatur ganz zu entnehmen und in die Reihe der Geschichtsbücher zu stellen sein würde. Seit der Zeit der alexandrinischen Bibelübersetzer, deren Versuch einer Identifikation Jobs mit Jobab 1 Mos. 36, 33, dem Sohne Zareths und Enkel Esau's (s. den Zusatz zu Job 42, 17, g. Ende: „προϋπῆρχεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωβάβ. Ἦν δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ζαρέθ" κτλ.), auf einer derartig übertrieben historischen Auffassung des Geschichtsstoffes unsrer Schrift beruht, hat diese massive, dem poetischen Charakter des Buches in unzarter Weise Gewalt anthuende Anschauung ihre Vertreter gefunden. So allem Anscheine nach schon Josephus (c. Apion. I, 8); desgleichen viele Rabbinen und Kirchenväter und in neuerer Zeit besonders reformirte Orthodoxe des 17. u. 18. Jhdts., z. B. Fr. Spanheim, dessen „Historia Jobi" (Opp. T. II, p. 1703) für die Anschauung eintrat, daß nur eine streng geschichtliche Auffassung des Inhalts den Verfasser des Buchs wider den Vorwurf betrügerischer Invention sichern könne (ni historia sit, fraus scriptoris); auch der berühmte Orientalist Alb. Schultens in Leyden, der das Buch als getreuen Bericht über eine Unterredung uralter morgenländischer Weisen im dichterisch improvisirenden Makamenstil Arabiens zu erweisen suchte. Was hauptsächlich gegen solche plumpe Historisirung des Buches spricht, ist: 1) die Anlage und Tendenz des Ganzen, die einerseits einem Drama, andrerseits einem philosophischen Dialoge ähnlich sieht (vgl. §. 3); 2) das Anheben der Handlung mit einer Scene im Himmel (Kap. 1, 6 ff.), welche, gleich der Theophanie in Kap. 38 ff., immer doch nur im Sinne einer stark idealisirenden Geschichtschreibung für geschichtlich gehalten werden dürfte; 3) die poetische Vollendung der Reden, die, trotz allem, was man für ihre Verwandtschaft mit den in dichterischer Form improvisirten Spruchreden arabischer Weisen, z. B. mit denjenigen in dem berühmten Consessus des Hariri, beibringen mag, doch das Gepräge von Erzeugnissen ernster, um nicht zu sagen mühevoller Kunstarbeit an sich tragen, und von denen Luther in seinen „Tischreden" gewiß mit Recht sagte: „es redet sich nicht also in der Anfechtung"; 4) die poetische Durchsichtigkeit und tendenziöse Regelmäßigkeit der geschilderten Verhältnisse und Thatsachen, wie sie die Eingangsverse des Prologs verglichen mit den Schlußversen des Epilogs kundgeben (man beachte besonders die genaue Verdoppelung des vormaligen Besitzstandes Jobs an Vieh laut Kap. 42, 12, sowie die runden Zahlen ebendas. und in V. 13 u. 16); 5) die erhabene Tiefe des in dem Buche behandelten

[1]) Wenn Hengstenberg (Beiträge zur Einl. ins A. T. II, 302 ff.) die Verlegung der Aktion ins Ausland seitens des israelitischen Autors aus dem Vorsatze desselben: »das Problem vom Standpunkte einer allgemeinen und außertheokratischen Gotteserkenntniß aus zu lösen«, erklärt, so ist dies insofern nicht unrichtig, als in der That das Streben, der ganzen Aktion und Diskussion ein außerisraelitisches Gepräge zu ertheilen, sehr deutlich bei dem Dichter vorhanden ist (vgl. §. 5 nebst Anmerkung). Aber daß er zu dem Ende seine Materie vollständig erfunden, daß er sich einen dem heidnischen Lande Uß angehörigen Frommen wie Job, eine Persönlichkeit wie sie in Wahrheit innerhalb der Heidenwelt gar nicht existirt haben könne, erst künstlich ausgedacht hätte, dies ist eine an sich unwahrscheinliche Annahme, für die es an Anhaltspunkten im Buche selbst ebenso wie an Analogien in der übrigen religiösen Literatur des höheren Alterthums gänzlich fehlt.

religiös-ethischen Problems und die ergreifende Wirkung der behufs seiner Lösung beigebrachten Wahrheiten; überhaupt die ideale Schönheit des Ganzen, welche anders als aus der reflektirenden und künstlerisch schaffenden Thätigkeit eines vom Geiste Gottes in ungewöhnlichem Maße begnadigten dichterischen Genius unmöglich erklärt werden kann.

Es bleibt sonach bei jener neuerdings vorzugsweise verbreiteten, ja fast ausschließlich herrschenden Auffassung, die neben einem historischen Kerne eine freie, poetisch vertiefende und verklärende Bearbeitung des durch uralte Sage an die Hand gegebenen Stoffes seitens des Schriftstellers statuirt; ganz wie Luther in den Tischreden dies ausdrückt: „Ich halt, das Buch Hiob sei eine Historie und danach in ein Poema gebracht, das einem widerfahren sei, doch nicht mit solchen Worten, wie es beschrieben ist," und wie Neuere (Jahn, Döderlein, Eichhorn, Rosenmüller, Umbreit, Vaihinger, Ewald, Hirzel, Dillmann, Delitzsch, Davidson ꝛc.) es spezieller auszuführen und zu erweisen gesucht haben. — Wo der historische Kern aufhöre und die dichterische Ueberkleidung anfange, läßt sich unmöglich genau angeben. Dies zumal da es nicht Geschichte im strengen Sinne des Worts, sondern durch sagenhafte Ueberlieferung hindurchgegangene Geschichte war, was dem Dichter als Vorwurf für seine Schöpfung diente, und da abweichende Fassungen der Sage, von ebenbürtigem Werthe und annähernd gleichem Alter wie die unsrem Buche zu Grunde liegende, nicht existiren.[1]) Nur so viel läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß außer der Persönlichkeit, dem Wohnorte und der Umgebung Jobs auch die Thatsache seines jähen Glückswechsels und seines gottesfürchtigen Ausharrens im Unglücke dem Dichter durch die Sage überliefert war. Auch die Art der über ihn gekommenen Heimsuchungen, insbesondere seines körperlichen Leidens, dürfte der geschichtlichen Ueberlieferung angehören. So mit Recht Ewald, Heiligstedt, Hirzel, Hävernick ꝛc., gegen Hahn, Hengstenberg, Schlottmann, Davidson u. a., welche unnöthigerweise annehmen, der Dichter habe seinen Helden gerade deshalb von der Elephantiasis befallen werden lassen, weil diese Krankheit von allen ihm bekannten die grauen- und ekelerregendste gewesen sei. Läge noch irgendwelche abweichende alte Ueberlieferung über die Natur und Beschaffenheit der Krankheit Jobs vor, so ließe sich eine solche Annahme schon in bestimmter Weise erhärten. Bei der Einzigkeit der uns zu Gebote stehenden Quelle liegt es aber unzweifelhaft am nächsten, auch die Art der Krankheit des frommen patriarchalischen Dulders mit zu dem charakteristischen Urstoffe der Ueberlieferung zu rechnen.

Ueber das Zeitalter Jobs ist seit jenem Glossem der Septuaginta, das ihn als Zeitgenossen der Söhne Jakobs oder vielmehr Josephs, also als noch der vormosaischen Zeit angehörig erscheinen läßt, vieles gemuthmaßt worden. Man hat ihn, jener Andeutung folgend, zwischen die Zeit Josephs und diejenige Mosis gesetzt (Chrysostomus, Carpzov, Lightfoot ꝛc.), oder ihn noch etwas später, als älteren Zeitgenossen Mosis, leben lassen (Kennicott, Remarks on select passages of Scripture, p. 152), oder auch ihm ein vorabrahamisches Zeitalter zugewiesen (z. B. Hales, Analysis of Sacred Chronology, II, 53 ss., wo ein auf astronomische Berechnungen gestützter Versuch gemacht ist, das Jahr 2130 v. Chr., oder 818 nach der Sündflut, als den Zeitpunkt der Heimsuchung und standhaften Bewährung Jobs darzuthun), oder endlich ihn erst der nachpatriarchalischen und nachmosaischen Zeit angehören zu lassen, ihn also zu einem Zeitgenossen der Richter, oder Salomo's, oder Nebukadnezars, oder Esra's ꝛc. zu machen (vgl. das unten, §. 6, über die Abfassungszeit des Buches zu Bemerkende). — Es ist klar, daß die meisten dieser Zeitbestimmungsversuche, zumal die, welche auf der Voraussetzung einer vollständigen, in keiner Weise sagenhaft oder poetisch überkleideten Historizität des Stoffes fußen, durchaus willkürlicher Art sind. Doch lassen sich im allgemeinen dafür, daß Job noch im Zeitalter der Patriarchen, also vor Mose, gelebt und gelitten habe, folgende Wahrscheinlichkeitsgründe anführen:

1. das hohe Lebensalter von weit über 140 Jahren, das er laut Kap. 42, 16 erreichte;
2. die Erwähnung der aus den Geschichten Jakobs und Josua's (1 Mos. 33, 19; Jos. 24, 32) bekannten Geldmünze קְשִׂיטָה (Kap. 42, 11), überhaupt der einzigen in dem Buche vorkommenden Geldsorte und demnach wohl einer

[1]) Daß der Koran traditionelle Kunde von Job hat (vgl. die Anmerkung zu §. 1), daß infolge hiervon vornehme Familien der alten Araber den Namen Job ihren Angehörigen zu ertheilen oder auch sich ihrer Abstammung von dem frommen Patriarchen dieses Namens zu rühmen pflegten, daß man in Arabien bis ins 4. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung einen Wallfahrtskultus mit dem angeblichen Grabe des frommen Dulders trieb, ja daß noch in neuester Zeit nicht weniger als sechs verschiedene Orte im Orient Ansprüche darauf erheben, die echten Grabstätten Jobs zu sein (vgl. Jahn, Einleitung II, 761 f.; Winer, Reallexikon I, 493; J. G. Wetzstein im Anhang zu Delitzsch's Kommentar; G. Flügel, Hiob bei den Muhamedanern, in Ersch und Grubers Encyklopädie) — dies alles kann für die Bereicherung und Fixirung unsrer geschichtlichen Nachrichten über Job natürlich nicht in Betracht kommen. Ebensowenig kann der längere Zusatz der LXX zu Kap. 42, 17 in diesem Sinne verwerthet werden.

Zeugin für die Hingehörigkeit seines Geschichtsstoffes in das patriarchalische Zeitalter;

3. die Erwähnung der musikalischen Instrumente עוּגָב Flöte, כִּנּוֹר Zither und תֹּף Pauke (Kap. 21, 12; 30, 31), der einzigen, welche die Genesis kennt (vgl. 1 Mos. 4, 21; 31, 27) und demnach wohl der ältesten überhaupt;
4. die gleichfalls ins Zeitalter der Genesis zurückweisende Erwähnung des Schreibens auf Stein, mittelst eisernen Griffels oder Meisels: Kap. 19, 23 f. — neben welcher freilich ebendaselbst und Kap. 31, 35 auch der Pergament- oder Buchschrift (כתב בספר) Erwähnung gethan ist, welche Schreibweise sicher auch schon der vormosaischen Zeit angehört, wie ein Blick auf die altegyptischen Denkmale lehrt;
5. das Wirken Jobs als sühnenden Opferpriesters im Kreise seiner Familie (Kap. 1, 5), das ganz an dasjenige eines Noah (1 Mos. 8, 20) und Jakob (1 Mos. 35, 2) erinnert (vgl. andrerseits 2 Mos. 19, 10; 4 Mos. 11, 18; Jos. 7, 13 ꝛc.);
6. die an heilige Kultussitten der frühesten Zeiten erinnernde Siebenzahl der von Job geopferten Farren und Widder (vgl. Kap. 42, 8 mit 4 Mos. 23, 1, auch mit 1 Mos. 7, 2 f.; 8, 10 ff. ꝛc.);
7. die der religionsgeschichtlichen Physiognomie des vormosaischen Zeitalters entsprechende Hinweisung auf abgöttische Verehrung von Sonne und Mond, also auf Gestirndienst oder Sabäismus (s. Kap. 31, 26, u. vgl. 5 Mos. 4, 19; 17, 3).

Mögen einige dieser herkömmlicherweise für die Gleichzeitigkeit Jobs mit den vormosaischen Patriarchen geltend gemachten Argumente, namentlich die unter V. 6 u. 7 aufgeführten, schwächerer Art sein und ebensogut auch auf eine spätere Zeit passen: in der Hauptsache ergeben sie jedenfalls einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit für jene ungefähre Zeitbestimmung. Weiter als bis zu einem Ungefähr läßt sich aber diese Untersuchung über das Alter einer in den Duft poetischer Sage gehüllten historischen Materie unmöglich fördern. Vgl. übrigens auch unsre Bemerkungen zu den Schlußversen des Epilogs: Kap. 42, 12—17, wo sich noch mehrere Spuren einer Zugehörigkeit Jobs zur patriarchalischen Zeit wahrnehmen lassen.

§. 3.

Die poetische Kunstform des Buches.

Was der Verfasser behufs künstlerischer Formung seines Stoffes zu thun hatte, war im wesentlichen zweierlei. Einmal erzählende Darlegung dieses Stoffes an sich, und zwar in dichterisch schildernder, die concrete geschichtliche Wirklichkeit zur idealen Wahrheit ewig bedeutsamer Vorgänge steigernder und verklärender Weise. Sodann aber auch reflektirende Erörterung des den religiös-ethischen Kern jener Vorgänge bildenden Problems, betreffend die Möglichkeit und den göttlicherweise gesetzten Zweck eines unverschuldeten Leidens der Menschen. Die Lösung der ersteren Aufgabe vollzog er in den prosaisch erzählenden Abschnitten, welche, als Prolog und Epilog, sein Werk eröffnen und beschließen. Der zweiten Aufgabe widmet sich der Verfasser in den ungleich ausführlicher gehaltenen, ganz und gar in dichterische Sprachform gefaßten, und offenbar die Tendenz des Ganzen erst direkt zur Aussage bringenden Reden Jobs, seiner drei Freunde, Elihu's, sowie des zu endlicher Lösung des Konflikts persönlich erscheinenden Jehova. Von diesen Reden, die bis ins Einzelnste hinein einen hohen Grad von Sorgfalt der Ausarbeitung und dichterischer Kompositionskunst kundgeben, gehört die das Thema der Diskussion enthaltende Eröffnungsrede Jobs Kap. 3 noch mit zur Grundlegung des gesammten Problems, die im Uebrigen aus den einleitenden Mittheilungen des Prologs über Jobs Schicksale und deren überirdische Verursachung durch Gottes zulassende und Satans versuchende Thätigkeit (Kap. 1. 2) besteht. Die Reden der drei Freunde oder vielmehr Gegner Jobs sodann, samt den einer jeden einzelnen von ihnen gefolgten Entgegnungen des Angegriffenen (Kap. 4—28) führen die Verwicklung des zu schildernden Konflikts vor, bestehend in einer dreifachen Reihenfolge ungerechter, dem Standpunkte einer äußerlichen und einseitigen Auffassung der gesetzlichen Vergeltungslehre entsprungener Anklagen wider Job, und dem entsprechend in einer Reihe von nicht minder einseitigen, ja theilweise fast leidenschaftlichen und sittlich bedenklichen Behauptungen desselben zur Versicherung seiner Unschuld und zur Verdächtigung der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens. Die schließliche Lösung des Konfliktes im Sinne echter theokratischer Frömmigkeit bahnt bereits Job selbst an, in jenem „monologischen Anhange" zu den drei Wendungen oder Akten des Gesprächs, welche ihn als zu besonnener Würdigung seiner Lage zurückgekehrt und ebendarum als über die Einwürfe seiner drei Freunde triumphirenden Sieger darstellt (Kap. 29—31 — vgl. oben S. 2). Ihre Vervollständigung erhält die Lösung freilich erst in drei weiteren Stufen des Abschlusses, deren erste durch das Auftreten Elihu's bezeichnet wird, der das Höchste, was menschliche Weisheit zur Beantwortung der schweren Frage nach der Bedeutung des Leidens Unschuldiger beizusteuern vermag, vorbringt (Kap. 32—37), die zweite durch die längere Ansprache Jehova's an Job, welche die dem göttlichen Standpunkte

entsprechende Beurtheilung des Streitpunktes, und zwar vorerst noch in allgemeinerer Fassung, darlegt (Kap. 38—41); die dritte endlich durch die concrete thatsächliche Aburtheilung der streitenden Parteien, soweit ihnen Strafe und bezw. Belohnung gebührte (Kap. 42).[1])

Welcher der uns bekannten und vorzugsweise geläufigen Dichtungsgattungen man unser Buch zuzutheilen habe, kann hiernach zweifelhaft erscheinen; denn deutlich enthält es Elemente aus einer jeden derselben. In seinem Prolog und Epilog gibt es die objektiv schildernde, in kindlich-naiver Weise erzählende Darstellungsform des Epikers kund. Lyrisch, insbesondere elegisch, klingen nicht wenige Partien seiner Reden. Didaktisch ist unzweifelhaft sein eigentliches Objekt und seine gesammte Tendenz. Als ein Drama aber, und zwar als ein Drama vorzugsweise ernsten, religiös-philosophischen Inhalts, als eine religions-philosophische Tragödie gleichsam, stellt es sich auf den ersten Blick demjenigen dar, der seine gesammte Anlage und Partition, die Gliederung seines Hauptdialogs in drei Akte oder Gänge, das sich steigernde Fortschreiten der Verwicklung gegen das Ende hin und die echt dramatische Lösung durch das Erscheinen und richterliche Eingreifen Gottes selber ins Auge faßt. Kein Wunder daher, daß man jede einzelne dieser Gattungen einseitig und ausschließlich auf das Gedicht zu übertragen und an ihm nachzuweisen versucht hat. Als epische Dichtung haben es aufgefaßt Stuß (De Epopoeia Jobaea, Commentatt. III, Goth. 1753), Lichtenstein (Num liber Jobi cum Odyssea Homeri comparari possit, Helmst. 1773), Ilgen (Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtus, Lips. 1789), Augusti (Einleitung ins A. Test., S. 268), Good (Version of Job, Introductory dissertation, sect. 2) u. a. Seinen lyrischen Charakter haben vorzugsweise betont Stuhlmann, Keil (von denen es jener ein „religiöses Gedicht", dieser eine „lyrische Spruchdichtung" nennt) und mehrere andere, während J. D. Michaelis (der in seinen „Prolegomena zum Hiob" die praktische Nützlichkeit und Brauchbarkeit des Lehrgehalts dieser „moralischen Erdichtung" mit besonderem Eifer zu zeigen sucht), Herder (der es das „älteste und erhabenste Lehrgedicht aller Nationen" nennt) u. a. es hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte einer didaktischen Dichtung auffaßten; so auch noch Diedrich (D. B. Hiob kurz erklärt ꝛc., Leipzig 1858), der es als eine „Parabel" bezeichnet (s. dagegen Bilmar, Past.-theolog. Blätt., Bd. XI, S. 59 f.). Als Drama erkannten das Buch schon Luther, der in seiner schlichten treffenden Weise davon sagt: „es ist schier, wie man ein Spiel agiret", und Leibnitz, dem es wie ein Singspiel, ja geradezu opernartig vorkam (vgl. Schmidts Zeitschr. f. Geschichte 1847, Mai, S. 436); ferner Brenz, Joh. Gerhard, Beza, Mercerus, Coccejus u. a., die es speziell eine „Tragödie" nannten und die Stücke des Aeschylus und Sophokles, worin an unser Buch erinnernde Kämpfe duldender Heroen wider dunkle Schicksals-

[1]) Im wesentlichen so fassen die meisten Neueren, welche an der Echtheit der Elihu-Reden festhalten, die Anlage des Gedichtes auf, namentlich Hahn S. 4 f.; Schlottmann S. 20 ff.; Delitzsch, S. 12. Wird die Echtheit der genannten Reden bestritten, so erleidet die Analyse des Ganges der Dichtung im Grunde nur die eine unwesentliche Aenderung, daß eines der die endliche Lösung vorbereitenden Momente (freilich ein sehr ansehnliches und einflußreiches!) außer Betracht bleibt. Man vgl. z. B. die der obigen im ganzen nahe verwandte Analyse, welche Dillmann S. XVIII ff. bietet: »Da die hier vorgeführte Geschichte eine Kampfesgeschichte ist, so verläuft das Ganze in den drei Momenten: Anknüpfung, Verwicklung, Lösung. — In der Anknüpfung des räthselhaften Falles (Kap. 1—3) wird kurz die Frömmigkeit und das Glück des Helden gezeichnet, in einen himmlischen Vorgang zwischen Gott und dem Satan, in welchem über Jobs Geschick Beschluß gefaßt wird, der Einblick geöffnet, und dann in rascher Folge die Verwüstung des Glückes und die glaubensvolle Ergebung des Dulders geschildert, welche auch durch des Weibes Hohn sich nicht irre machen läßt und erst nach der Ankunft der drei Freunde durch ihr unheimliches Schweigen zu einem Ausdrucke verfänglicher Klage und dumpfer Verzweiflung gesteigert wird. — Die Verwicklung (Kap. 4—28) gestaltet sich dadurch, daß nun die Freunde sich mit Job ins Gespräch einlassen, zu einem Redestreit zwischen ihm und ihnen; aber dieser Redestreit stellt auf Seiten Jobs zugleich einen innern Seelenkampf dar, in welchem er aus den Irrwegen des Wahnglaubens und Unglaubens sich erst wieder zur Besonnenheit und zum rechten Glauben emporarbeiten muß. — Erst nachdem er aus diesem Kampfe seinen Glauben und seine Gottesfurcht nicht blos unversehrt, sondern innerlich gekräftigt herübergerettet hat, kann die Lösung folgen. Dazu geschieht 1) der erste Schritt, indem der Held, auf den noch immer die Last des dunklen Geschickes drückt, in einer langen Rede oder Selbstbetrachtung das schwere Räthsel, daß er aus seinem früheren Gnadenstand und Glück in sein jetziges Elend gestürzt wurde, obwohl er in Gedanken, Wort und That keine, auch nicht die feinsten Abweichungen von Gottes Wegen sich erlaubt zu haben feierlich versichern kann, voll Sehnsucht nach einem Strahle göttlichen Lichtes und nach Erlösung Gotte darlegt (Kap. 29—31); worauf dann 2) Gott dem geprüften Manne erscheint, aber zunächst nur, um durch die Majestät seiner göttlichen Erscheinung und sein erhabnes göttliches Reden dahin zu wirken, daß er in freier Bereitwilligkeit seine vermessenen sündigen Reden, die er in der Hitze des Kampfes gethan, zurücknimmt und bereut (Kap. 38—42, 6). Erst dem so Gedemüthigten und durch Buße Geläuterten gibt er nun auch ausdrücklich gegen seine Freunde Recht, rettet ihn und schenkt ihm neues größeres Glück (Kap. 32, 7—17). Mit dieser thatsächlichen Entscheidung sind auch die theoretischen Fragen gelöst: der Beweis ist hergestellt, daß auch ein Unschuldiger leiden könne zu seinem eignen Heil und zur Förderung seines geistigen Lebens.« — Aehnlich auch Ewald in seiner noch bedeutend ausführlicheren Darlegung des inneren Ganges der Dichtung (S. 25 ff.).

mächte oder wider den Zorn der Götter geschildert werden, zu vergleichen wagten (ähnlich noch jüngst A. Vogel in der Inauguraldissertation: Quid de fato senserint Judaei et Graeci, Jobo et Sophocli Philoctete probatur, Gryphisw. 1869, worin zwischen den beiden Duldern Job und Philoktet eine ansprechende Parallele gezogen ist). Auch die meisten Neueren erkennen ihm diesen dramatischen Charakter zu, besonders Umbreit (Einl. zu s. Kommentar, S. XXXIII), Ewald, der es geradezu „das göttliche Drama der alten Hebräer" nennt, Dichter des A. Bundes, III, S. 56), Hupfeld (Deutsche Zeitschr. f. christliche Wissenschaft 1850, Nr. 35 ff.), Davidson (Introd. II, p. 179), Delitzsch (Art. „Job" in Herzogs Realencykl. VI, S. 123) ꝛc. Die dawider erhobenen Einwendungen G. Baur's („Das B. Hiob und Dante's Göttl. Komödie, eine Parallele" — in den Studd. und Kritiken 1856, H. III) sind nur in soweit triftiger Art, als sie die Bestimmung des Gedichts für eigentliche scenische Aufführung leugnen, ihm also lediglich die Bedeutung eines Dramas im weiteren Sinne, oder eines episch-dramatischen Gedichts von der Art des Danteschen Meisterwerkes vindiziren. In diesem allgemeineren Sinne jedoch verdient es unzweifelhaft, und kaum mit geringerem Rechte wie das Hohelied, ein Drama zu heißen; besonders auch insofern, als es lauter bestimmt und scharf gezeichnete Charaktere auftreten und diese ihre verschiednen Ansichten bis zum Eintritt der absoluten göttlichen Entscheidung konsequent festhalten läßt. Selbst der Versuch, die Hauptscenen oder -Akte dieses religiös-epischen oder religiös-didaktischen Dramas im Einzelnen nachzuweisen, wie ihn Delitzsch (S. 11 ff.) gemacht hat, kann, im Prinzip wenigstens, nicht getadelt werden. Derselbe unterscheidet nämlich, im wesentlichen übereinstimmend mit unsrer obigen Zergliederung der Anlage des Gedichtes, acht Theile oder Akte der dramatischen Handlung:

1. Kap. 1—3: die Anknüpfung;
2. Kap. 4—14: der erste Gang des Streits oder die anhebende Verwicklung;
3. Kap. 15—21: der zweite Gang des Streits oder die steigende Verwicklung;
4. Kap. 22—26: der dritte Gang des Streits oder die aufs Aeußerste gestiegene Verwicklung.
5. Kap. 27—31: der Uebergang von der Verwicklung zur Lösung (von der δέσις zur λύσις): Jobs Monologe;
6. Kap. 32—37: die Vollendung oder der Durchbruch des Uebergangs von der δέσις zur λύσις: die Reden Elihu's;
7. Kap. 38—42, 6: die Lösung im Bewußtsein;
8. Kap. 42, 7—17: die Lösung in äußerer Wirklichkeit.

Was bei dieser Zählung von 8 Akten zu wenig hervortritt, ist das unverkennbar mit Absicht vom Vers. zu Grunde gelegte Prinzip einer dreitheiligen Gliederung, das nicht nur in den drei Gängen des Streitgesprächs zwischen Job und den Freunden ersichtlich ist, sondern auch in der folgenden dreitheiligen Gruppe von Reden Jobs, Elihu's und Jehova's (vgl. über diese triadische Disposition des Gedichts Baur a. a. O. S. 642 f.). Weshalb man richtiger wohl die beiden episch erzählenden Stücke Prolog und Epilog (1 und 8 nach Delitzsch) als außerhalb der Partition des eigentlichen Gedichts stehend und gleichsam nur dessen äußeren Rahmen bildend ansieht. Für den dramatischen Kern des Ganzen (Kap. 3—41) ergeben sich dann sechs Scenen oder Akte, so viele wie Delitzsch ihrer für das Hohelied angenommen hat (s. Bd. XIII der altestamentl. Abthl. des Bibelw., S. 5 ff.). Vgl. unten, §. 11 die speziellere Inhaltsübersicht.

Daß unser Buch eine wesentlich orientalische Dichtung ist, deren Analogie mit den poetischen Kunstgattungen der klassischen Völker des Abendlandes immer nur eine unvollkommene und theilweise bleibt, darf hierbei natürlich nicht außer Acht gelassen werden. Man mag die Parallelisirung mit den berühmtesten Erzeugnissen der älteren wie neueren abendländischen Dramenpoesie noch so sehr ins Einzelne ausführen, mag die Idee eines Kampfes des Helden mit der göttlichen Schickung vorzugsweise äschyleisch oder sophokleisch finden, mag für die vorwiegend erzählende und nur zum Theil dialogische Form des Prologs die euripideischen Prologe vergleichen, welche auch gleichsam „epische Einleitungen" zu den zugehörigen Dramen bilden, mag nicht minder auf das vorbildliche Verhältniß der in diesem Prologe geschilderten himmlischen Rathsversammlung zu dem berühmten „Prolog im Himmel" in Göthe's Faust hinweisen,[1]) mag in andrer Beziehung, was nämlich die Darstellung innerer geistiger Kämpfe und psychischer Vorgänge als dramatischer Objekte betrifft, wieder lieber die Iphigenie und den Tasso unsres großen Dichterfürsten verglichen und mit Delitzsch sagen: es sei, ähnlich wie in diesen Stücken, „der Mangel äußerer Handlung durch Reichthum und Bestimmtheit der Charakterzeichnung ersetzt": — über dem allem ist nicht zu vergessen, daß das Stück eine durch und durch morgenländisch concipirte und ausgeführte Geistesschöpfung, das Produkt eines jener tief-religiösen, mit mächtigem Schwunge der Phantasie und

[1]) Vgl. Ewald, S. 57: »Ob Göthe's Faust mit diesem Buche zu vergleichen sei oder nicht, gehört nicht hieher zu untersuchen: soviel ist aber deutlich, daß sein glänzender Anfang ohne das Buch Ijob nicht geworden wäre, was er ist.« — Siehe auch Baur, a. a. O. S. 588 f.

eminenter dichterischer Produktionskraft ausgestatteten Weisen ist, an denen der ganze Orient, der semitische wie der persisch-indische, einen so bedeutenden Reichthum besitzt. Will man daher außerbiblische Analogien für die Idee, den Charakter und die Anlage des Gedichts vergleichen, so dürften in erster Linie arabische und indische Dichtungen herbeizuziehen sein, wie einerseits der schon erwähnte Consessus des berühmten Makamendichters Hariri, der wenigstens zu der dialogischen Form der mittleren Haupttheile unsres Stücks eine beachtenswerthe Parallele abgibt (vgl. Umbreit, S. XXXI), andrerseits die altindische Erzählung vom frommen, durch Çiva hart versuchten und schwergeprüften Dulder Hariçtschandra, die in ältester und einfachster, noch nicht dramatisirter Gestalt im Aitareya-Brâhmana VII, 18 und im Bhâgavata-Purâna IX, 7, 6, in kunstreicherer Fortbildung zu einem religiösen Drama aber erst in viel jüngeren Quellen, z. B. im Markandeya- und Padma-Purâna (aus Sec. 8—10 unsrer Zeitrechnung) sowie in noch jetzt beliebten modern-indischen Volksdramen enthalten ist.[1]) Näher freilich liegt es, nach Parallelen innerhalb der religiös-poetischen Literatur des alttestamentlichen Gottesvolkes selbst zu suchen, und da bietet sich denn einerseits, als kunstgerecht durchgeführtes, harmonisch vollendetes Drama das Salomonische Hohelied, andrerseits als perlenschnurartige Zusammenfügung zahlreicher ethisch-religiöser Sinnsprüche von wenigstens theilweise dialogisch-dramatischer Anlage das Salomonische Spruchbuch zunächst und vor allem zur Vergleichung dar. Dem didaktischen Gehalt und Zwecke nach gleicht unser Buch mehr der letzteren, der Form und Komposition nach mehr der ersteren dieser Schriften. Doch bedingt der tiefe Ernst seines Grundgedankens und seiner lehrhaften Tendenz allerdings namhafte Abweichungen auch seiner Form und Diktion von derjenigen des Hohenlieds, des einzigen neben ihm in Betracht kommenden Repräsentanten biblischer Dramatik. Denn während das letztere melodramatisch angelegt, und der erotischen Lyrik der klassischen Völker vorzugsweise verwandt erscheint, trägt Job, besonders wegen des erzählenden Inhalts seines Prologs und Epilogs, ein episch-dramatisches Gepräge und gleicht in seinen lyrischen Elementen zumeist der elegischen Poesie der Griechen — vgl. die Allgem. Einleitung in die salomonische Weisheitsliteratur, Bd. XII d. Bibelw., S. 12.

Auch rücksichtlich seiner äußeren poetischen Struktur, insbesondere des Vers- und Strophenbaues seiner Reden, vergleicht sich das Buch zunächst den Sal. Sprüchen und dem Hohenliede. Es besteht in diesen seinen poetischen Abschnitten durchweg aus kurzen, meist zweigliedrigen Versen; jedes Versglied hält durchschnittlich nicht mehr als 3 bis 4 Worte. Diese Struktur ist mit strengster Konsequenz und vieler Kunst durch sämmtliche Reden hindurchgeführt, so daß man in mancher Hinsicht an die fünffüßigen Jamben moderner Dramen erinnert wird und es begreift oder doch zu verzeihen geneigt wird, daß Hieronymus einst die allerdings in der Hauptsache verfehlte Bemerkung hinwerfen konnte: das Buch sei in versus hexametri geschrieben (Praefat. in Job, T. IX Opp. p. 1100; — vgl. meine Schrift über Hieronymus, S. 347). — Dem schärferen Beobachter kann es übrigens nicht entgehen, daß eine größere oder geringere Zahl einzelner Verse sich überall, Hand in Hand mit den Sinngruppen oder logischen Abschnitten, zu Strophen oder Liedwenden zusammenordnet, und daß diese strophische Gliederung ziemlich regelmäßig durch sämmtliche Reden durchgeführt ist. Hie und da erscheint dieser Strophenbau auch durch äußere Zeichen angedeutet, z. B. in Kap. 3, wo die zweite und dritte Strophe gleichmäßig mit לָמָּה anheben; in Kap. 30, wo drei oktastichische Strophen eine jede mit וְעַתָּה eingeleitet werden; in Kap. 36, 22—33, wo drei Gedankenreihen hintereinander mit הֵן anheben und jede derselben eine achtzeilige Strophe bildet, u. s. w. Die Masoreten haben, ähnlich wie auch im Psalter und den Sprüchen, sowohl die Stichen- und Verseintheilung als auch diese strophische Gliederung durch sämmtliche poetische Abschnitte hindurch (also von Kap. 3, 2 bis zu Kap. 42, 6) mittelst eines eigenthümlichen Accentuationssystems markirt. So wichtig diese auf uralter synagogaler Ueberlieferung beruhende Accentuation für die Beurtheilung der rhythmischen Komposition und im Zusammenhang damit auch für das exegetische Verständniß dieser Abschnitte

[1]) Eine Analyse der Hariçtschandra-Sage nach diesen späteren Quellen, insbesondere nach einem von Roberts (Oriental-Illustrations, p. 257 ss.) auszugsweise mitgetheilten Drama in der modernen indischen Volkssprache, siehe bei Schlottmann, S. 18 f. Als beiden, der Jobsage und dieser indischen Dichtung gemeinsame Grundidee erscheint danach der Gedanke, daß »der Gerechte im Kampfe mit den aus der verborgenen Geisterwelt an ihn herantretenden versuchenden Mächten den Sieg behalten könne«. Eine noch speziellere Berührung besteht darin, daß »alle den Hariçtschandra treffenden Versuchungen darauf abzielen, die eine Unwahrheit von ihm zu erpressen, daß er den hohen Lohn für das von Viçvâmitra (Çiva) den Göttern dargebrachte Opfer nicht versprochen habe«, — ganz ähnlich wie im B. Job Satan fortwährend auf das eine Wort lauert, wodurch der schwergeprüfte Dulder Gotte den Abschied geben und ihm den Dienst aufsagen soll. Freilich faßt das biblische Buch die über diese Versuchungen triumphirende innere Wahrhaftigkeit des Dulders ungleich viel tiefer und reiner.

genannt werden muß, schließt sie doch nicht alle Zweifel bezüglich der Abtheilung der Sinn- und Versgruppen im Einzelnen aus. Denn die Urheber des masoretischen Accentsystems besaßen selbst nicht immer eine klare und genaue Erkenntniß des Strophenbaues — wie sie denn fehlerhafter Weise fast überall auch die in die poetischen Abschnitte gelegentlich eingeschobenen prosaischen Worte ihrer Accentuation mit unterworfen haben. Und dabei hat die jüngere Ueberlieferung fast durchgängig „den Notenwerth nur der s. g. prosaischen oder rednerischen, nicht aber den der metrischen oder poetischen Accente erhalten". Weshalb die neueren Ausleger theils bezüglich der Frage, ob überhaupt Versuche zur Wiederherstellung des Strophenbaues zulässig seien, theils bezüglich der Abgrenzung der Strophen im Einzelnen differiren. Stickel und Delitzsch z. B. statuiren einen steten Wechsel der strophischen Struktur, ähnlich wie in den lyrischen Dichtungen des Psalmbuchs, also eine ziemlich starke Ungleichartigkeit des Umfangs der einzelnen Strophen, die sie bald tetrastichisch, bald oktastichisch, bald hexastichisch oder irgendsonstwie mehrzeilig gebaut sein lassen. Schlottmann, Köster, Ewald, Vaihinger und Dillmann dagegen behaupten eine im allgemeinen wenigstens gleichmäßige Struktur der Strophen und wollen das Konstruktionsgesetz derselben mehr nach der Maschalpoesie der Proverbien, als nach der lyrischen Rhythmik des Psalters beurtheilt wissen. Wir werden in unsrer nachfolgenden Uebersetzung und Erklärung des Gedichts in der Hauptsache den Grundsätzen der letzteren Ausleger folgen, da die größere Einfachheit derselben uns vorzugsweise gut zu dem stellenweise zwar auch lyrischen, aber vorherrschend doch immer gnomisch-didaktischen (maschalartigen) Charakter der Dichtung zu stimmen scheint. Doch werden wir hie und da, besonders bei den Reden Elihu's, deren Strophenbau mehrfach unrichtig beurtheilt zu werden pflegt, der Stickel-Delitzsch'schen Eintheilungsweise den Vorzug zu geben genöthigt sein.

Anmerkung 1. — Ueber die künstlerische Schönheit und Vollendung der poetischen Abschnitte des Buches, insbesondere über das Kunstvolle seiner dramatischen Evolution und Charakterzeichnung, vgl. Delitzsch, S. 12f. „Der Satan, Jobs Weib, der Held selbst, die drei Freunde — überall mannigfaltige und präzise Zeichnung! Der Dichter zeigt auch nach anderen Seiten hin dramatische Kunst. Er hat das Streitgespräch meisterhaft darauf angelegt, das Herz des Lesers in demselben Grade allmählich den Freunden abwendig zu machen, als für Job zu gewinnen. Er läßt die Freunde in ihren Reden bis zuletzt die herrlichsten Wahrheiten aussprechen, welche aber in Anwendung auf den vorliegenden Fall in Unwahrheit umschlagen. Und obgleich das Ganze der Darstellung einer großen Idee dient, so ist diese doch von keiner der vorgeführten Personen vertreten, wird von keiner ausdrücklich ausgesprochen. Jede Person ist gleichsam ein mitlautender Buchstabe zu dem Worte dieser Idee; sie ist durch das ganze Buch hindurch in Verwirklichung ihrer selbst begriffen, erst am Ende resultirt sie als Ergebniß des Ganzen. — Job selbst aber ist nicht weniger ein tragischer Held, als der Oedipus der beiden sophokleischen Tragödien. Was dort die durch das Orakel ausgesprochene unentrinnbare Schicksalsnothwendigkeit ist, das ist im B. Job der von Jehova, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversammlung gefaßte Rathschluß. Wie ein peinigendes Räthsel kommt das Leidensverhängniß auf Job herab. Anfangs bleibt er leichten Kampfes Sieger, bis zu dem an sich unbegreiflichen Leiden die Bußermahnungen der Freunde hinzukommen und es noch unbegreiflicher machen. Er wird dadurch in einen schweren Kampf verwickelt, worin er bald voll trotziger Selbstzuversicht sich himmelan hebt, bald in zagendem Unmuth zu Boden sinkt. Der Gott aber, gegen den er kämpft, ist nur das Gespenst, welches die Anfechtung statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat, und dieses Gespenst ist allerdings in nichts verschieden von dem unerbittlichen Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held gegenüber der geheimen Macht, die ihn mit eisernem Arme zermalmt, seine innere Freiheit zu behaupten sucht, so behauptet Job diesem Gotte gegenüber, der ihn wie einen Frevler dem Untergange geweiht hat, seine Unschuld. Aber mitten in diesem haarsträubenden Kampfe mit dem Gotte der Gegenwart, diesem Gebilde der Anfechtung, tastet Jobs Glaube nach dem Gotte der Zukunft, zu welchem er immer näher hingetrieben wird, je unbarmherziger die Feinde über ihn richten. Endlich erscheint Jehova wirklich, aber nicht auf Jobs ungestümes Fordern; er erscheint erst, nachdem Job einen Anfang demüthiger Selbstbescheidung gemacht hat, um durch entgegenkommende Herablassung diesen Anfang zu vollenden. Jehova erscheint und der Schicksalsgott zerrinnt. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben läßt, kommt hier zur Versöhnung. Die menschliche Freiheit unterliegt nicht, sondern es wird offenbar, daß nicht eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte, sondern die göttliche Weisheit, deren innerster Trieb die Liebe ist." — Aehnlich äußert sich über die Vortrefflichkeit der dramatischen Entwicklung und der ebenso feinen als scharfen Charakterzeichnung unsres Buches Dillmann S. XXI f., der außerdem die herrliche Schilderungs-

gabe und die Pracht der Diktion, wodurch dasselbe ausgezeichnet ist, in zusammenfassender Weise charakterisirt: „In Frische und Kraft dichterischer Anschauung und Empfindung, in Reichthum und Pracht der Bilder, in unerschöpflicher Fülle der Gedanken, in Feinheit der psychologischen Auffassung und der Naturbeobachtung, in der Malerei der mannigfaltigsten Vorgänge der Natur- und Menschenwelt, in Fähigkeit dieselbe Sache in immer neuem Kleide vorzuführen, in der Kunst, je nach den verschiednen Stimmungen der Redenden Ton und Farbe zu wechseln, der Wehmuth und Klage, dem Zorn und der Leidenschaft, dem Hohn und der Bitterkeit, dem Sehnen und Hoffen, der Ruhe und Befriedigung auf gleiche Weise gerecht zu werden, ganz besonders auch die Majestät, Würde, Kraft und Klarheit des redenden Gottes treffend zu zeichnen, endlich auch in Herrschaft über die Sprache, in Schönheit, Wucht und Gedrungenheit des Ausdrucks stellt sich der Dichter den besten Mustern aller Zeiten ebenbürtig zur Seite. Bis in die Einzelheiten hinaus ist sein Werk künstlerisch vollendet. Jede der vielen Reden des Buchs ist ein Meisterwerk für sich, und voll feiner Beziehungen auf die anderen" ꝛc. — — Vgl. auch Ewald, S. 54 ff.; Vaihinger, S. 15 ff.; Schlottmann, S. 40 f. 44 ff. 54 ff. 66 ff. 69 ff.

Anmerkung 2. — Besondere Aufmerksamkeit verdient diejenige eigenthümliche Schönheit und Erhabenheit der poetischen Kunstform des Buches, die sich zumeist in seinen Naturschilderungen, Bildern und Gleichnissen kundgibt und um deren willen man seiner Anschauungs-, Denk- und Schreibweise einen besonders urkräftigen und urfrischen Charakter, eine alterthümliche, gleichsam patriarchalische Einfachheit, Tiefe und würzige Kraft zuschreiben muß. Mit Recht bemerkt der kathol. Theologe Gügler, ein geistvoller Schüler Herder's, über diese Eigenthümlichkeit des Dichters: „Die Natur steht überall noch in ihrer, gleichsam an das Chaos rührenden Urgestalt vor der Seele. Es sind die Riesengebirge, die brausenden Wasser, der ausgespannte Himmel, die Sonne, die Sternbilder, die als Wunder ohne Zahl gleichsam auf das Gemüth einstürmen. Es sind die aufgedeckten Abgründe, die hingebreitete Nacht, der an nichts hängende Erdball, das in Wolken gesammelte Wasser, die bebenden Himmelssäulen, der Donner und der an alle Weltenden leuchtende Blitz, es sind nicht zu zählende Dinge, nicht auszuforschende Wunder, die das aufgeregte Denkvermögen beschäftigen. Die Natur liegt in ihrer Urgröße und Urtiefe vor dem staunenden ringenden Gemüth" (Gügler, Die heil. Kunst, III, S. 144). — Vgl. Herder (Briefe I, 11): „Die Aussicht dieses Buches kommt mir bald wie der bestirnte Himmel, bald wie der fröhliche wilde Tumult der ganzen Schöpfung, bald wie die tiefste Klage der Menschheit, vom Aschenhaufen eines Fürsten, die Felsen der Wüste Arabiens hervor," und Joh. Friedr. v. Meyer, der von unsrem Buche bemerkt: „Sein riesenhafter Stil, seine Schatten und Lichter, das Räthselhafte seiner gedrungenen Schreibart, jene Fülle des Herzens, womit es einherschreitet, Welten umfaßt und Staubkörnlein wägt, Menschen durchschaut und in die Wundertiefen der Gottheit hineinhorcht: dieser erhabne Charakter hat von jeher das Buch zum Gegenstande verdienter Ehrfurcht gemacht." — Von den neuesten Kritikern und Auslegern hat besonders G. Baur in der schon citirten Abhandlung: „das Buch Hiob und Dante's Göttl. Komödie" diese Eigenthümlichkeit der Anschauungs- und Darstellungsweise unsres Buches einer aufmerksamen Betrachtung gewürdigt. A. a. O., S. 621 f.: „Man wird kaum zu viel sagen, wenn man die Ansicht ausspricht, es seien im Hiob so viel Naturanschauungen zusammengedrängt, als in dem gesammten übrigen Alten Testament sich finden: vom Himmel bis zur Hölle durchwandert der Dichter das ganze Gebiet der Schöpfung. Besonders gern verweilt sein Blick bei den Erscheinungen des Himmels, und es ist charakteristisch, daß in seinem in der Sphäre des Hirtenlebens sich bewegenden Gedichte und in den Weißagungen des Hirten Amos sämmtliche alttestamentliche Sternnamen sich beisammen finden ..... Vom Himmel wendet er sich herab zum Wasser, das in den Wolken zusammengebunden ist (Kap. 26, 8 ff.), zum Hagel und Schnee, der dort bereitet wird (Kap. 28, 22 ff.), zu Blitz und Donner (Kap. 38, 25. 35), und besonders häufig spricht er von den in jenem Klima doppelt segensreichen Regengüssen (Kap. 5, 10; 38, 28. 28. 37 f.). Das führt ihn weiter zu der Erde, die über dem Nichts schwebt (Kap. 26, 7); er gedenkt des Meeres, das in Pforten eingeschlossen ist (Kap. 38, 8), mit besonderem Interesse wieder des versiegenden, die Hoffnung der Karawanen traurig täuschenden Gießbachs (Kap. 6, 15; 14, 11), und bis zu den Thoren des Todes steigt er hinab (Kap. 38, 17) ..... Der ganze Glanz dieser Schilderungen drängt sich in Kap. 38 bis 41 zusammen. Mit unvergleichlich lebendiger Charakteristik werden uns hier mit wenigen festen Meisterzügen in ihren Eigenthümlichkeiten vorgeführt der Löwe, der Rabe, die Gazelle, der freischweifende Wildesel, der flüchtige Strauß, das muthige Roß, der Habicht und Adler, das Nilpferd und das Krokodil. Selbst des fabelhaften Phönix wird nicht vergessen (Kap. 29, 18)." — Mit Recht hebt Baur dann hervor, daß auch ein Humboldt (Kosm. II, 28 f.) dem innigen Naturgefühl und der

Schilderungsgabe unsres Dichters seine bewundernde Anerkennung gezollt habe (vgl. darüber unten, zu Kap. 37 u. 38).

§. 4.

Idee und Zweck des Buches.

Sofern das Buch Hiob die Thatsache eines unverschuldeten oder doch nicht direkt verschuldeten Leidens der Menschen mit der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen sucht, arbeitet es an der Lösung eines Problems, welches im allgemeinen unter die Kategorie der Theodiceen, d. h. der Rechtfertigungen des Vorhandenseins von Sünde und Uebel in der von Gott erschaffenen Welt fällt. Es stellt ja „den Durchbruch und Sieg der neuen Wahrheit dar, daß Leiden nicht blos Strafen seien, sondern auch andere in der göttlichen Weisheit begründete Ursachen haben, daß sie namentlich Prüfungen sein können, aus denen die Frömmigkeit bewährt und nur um so lauterer hervorgehen solle. Es gibt die Lehre, daß der Mensch, wenn solche dunkle Leiden über ihn hereinbrechen, deren Grund er nicht in begangener Sünde finden kann, nur nicht zweifeln soll an der ewig festen Gerechtigkeit und Liebe Gottes, sondern vielmehr in Demuth anzuerkennen hat die Schwäche der eignen Gerechtigkeit, die um sich zu bewähren und Glauben zu finden, solcher Prüfungen bedarf" (Hahn). Die Idee der Dichtung besteht also in der Behauptung, daß Gott nach seiner Weisheit auch solche Unglücksfälle und schwere Schickungen über seine Menschenkinder verhänge, welche nicht direkt und ohne weiteres Sündenstrafen seien, sondern theils als läuternde Züchtigungen, theils als Prüfungs- und Bewährungsmittel zur verklärenden Herausstellung der Gerechtigkeit der Leidenden zu dienen hätten.

Diese Behauptung gelangt in dem episch-dramatischen Verlaufe der Geschichte in vier Stufen zur Aussage:

1) Die einseitige, aus mißbräuchlicher Beurtheilung und Anwendung des mosaischen Gesetzes geflossene, aber bei der großen Masse der Angehörigen des A. B. wohl vorzugsweise verbreitete Annahme, daß schwere Leiden jedesmal und unfehlbar eine Strafe für gewisse Sünden seien, ja daß man aus der Größe des Unglücks auf die Größe der Schuld des davon Betroffenen zu schließen habe, vertreten die drei Freunde Jobs, die eben dadurch zu seinen Gegnern werden und das schmerzliche Gefühl seines unverschuldeten Elends in einer ihn aufs empfindlichste peinigenden Weise steigern.

2) Die einfache Negation dieser ihrer Behauptung, den Satz also, daß es auch ein Leiden Unschuldiger gebe und daß speziell er ein unschuldig Leidender sei, der als solcher sicherlich durch Jehova noch erwiesen werden würde, vertritt Job in seinen Entgegnungen auf ihre Anklagen.

3) Die erste Hälfte der richtigen positiven Lösung des Problems, bestehend in der Hervorhebung des züchtigenden und läuternden Zweckes unverschuldeten Leidens, bringen die Reden Elihu's zur Geltung. Sie suchen, in einer Weise welche an Spr. 3,11 (vgl. Hebr. 12, 5 ff.) anklingt, die Leiden des Gerechten als derartige Züchtigungen und Läuterungsmittel darzuthun, welche „zwar die Sünde des Gerechten zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf seine Entschlackung und Förderung gerichtete Liebe zum Beweggrunde haben".

4) Die andere Hälfte der positiven Lösung des Problems, bestehend in der Darstellung des Leidens Gerechter als zu ihrer Prüfung und zur Bewährung ihrer Unschuld angeordnet, kommt in den Reden Jehova's, in seinem richterlichen Endurtheil über die streitenden Parteien, sowie in seiner thatsächlichen Wiederherstellung des vormaligen Glückszustandes Jobs zum Ausdruck. Nach dieser tiefsten Lösung, in welcher die gesammte Tendenz des Buches gipfelt und ihren abschließend gültigen Ausdruck erlangt, sind die Leiden des Unschuldigen wesentlich „Prüfungs- und Bewährungsmittel, welche, wie die Züchtigungen, in Gottes Liebe ihren Beweggrund, aber nicht in Wegschmelzung der dem Gerechten noch anhaftenden Sünde, sondern im Gegentheile in Herausstellung und Erprobung seiner Gerechtigkeit ihren Zweck haben" (Delitzsch). — Jene erstere, von Elihu hervorgehobene Seite der positiven Lösung gehört noch dem Kreise menschlicher Erkenntnisse und Erfahrungen an; sie repräsentirt das Höchste und Tiefste, was irdisch-menschliche Weisheit, auf sich allein beschränkt, aber freilich immer aus den Einflüssen der alttestamentlichen Gottesoffenbarung Nutzen ziehend, zur richtigen Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Zweck beizusteuern vermag. Die letztere, in den Jehova-Reden und im geschichtlichen Gange des ganzen Buches zur Aussage gelangende Seite der Lösung entstammt einer Weisheit, die von oben ist, und für welche die sündhafte Verderbniß des Menschengeschlechts nicht das Erste und Letzte, sondern etwas Transitorisches, ein zur endlichen Aufhebung mittelst des Leidens eines vollständig und absolut Gerechten bestimmter Zustand ist. Die Elihu'sche Lösung blickt rückwärts, auf die Ursünde der Menschheit und auf die von da aus sich ergebende traurige Erfahrungsthatsache, daß kein Menschenkind vor Gott wahrhaft gerecht ist, daß vielmehr auch an dem unschuldigsten und reinsten Gliede unseres Geschlechts immer noch Sünde hinwegzuläutern bleibt. Die göttliche Lösung (die, wie später eingehender

zu zeigen sein wird, der Elihu'schen keineswegs widerspricht, sondern sich theils bestätigend, theils ergänzend zu ihr verhält) schaut prophetisch vorwärts auf das einstige versühnende Leiden eines solchen Gerechten, der allein wahrhaft gerecht zu heißen verdient, dessen Martyrium daher ganz und gar die Bedeutung eines Leidens nicht um sein selbst, sondern um Gottes und der mit Gott zu versöhnenden schuldbeladenen Brüder willen trägt, kurz der als wirklich schuldlos Leidender dazu berufen ist, der schuldentilgende, entsündigende, heiligende Erlöser und Versöhner des Menschengeschlechtes zu sein. Sofern das indirekt-messianische Element dieser göttlichen Lösung sich mit jener tiefsten und edelsten Seite des von Job selbst Behaupteten, mit dem Ausdrucke seines Hoffens auf das Erscheinen Gottes zur Vindikation und verklärenden Herausstellung seiner Unschuld nahe berührt — oder, was dasselbe ist, sofern dasjenige, was Job auf der zweiten, noch subjektiven und einseitig negativen Stufe der Problemslösung von seinem getrosten Harren auf einen göttlichen Erlöser (einen גֹּאֵל Kap. 19, 25) sagt, auf der vierten Stufe der Lösung durch Jehova selbst in objektiver, sowohl direkter als indirekter Weise bestätigt und bewahrheitet wird — darf man die ganze Dichtung zur Klasse der mittelbar und implicite messianischen Schriften des Alten Bundes rechnen, oder wenigstens sagen, daß ihre Idee, ähnlich wie die der übrigen Chokma-Dichtungen (Sprüche, Hoheslied, Prediger), einen prophetisch-messianischen Gedanken in sich schließe und nahe lege.

Richtig erkannt und mit befriedigender Klarheit dargelegt finden wir diese Grundgedanken des Buches begreiflicherweise nur seitens solcher Ausleger, welche seine Integrität festhalten, namentlich die Echtheit der Elihu-Reden nicht bezweifeln. Es gehören dahin namentlich Vaihinger, Stickel, Gleiß (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, 1845, S. 34 ff.), Hävernick-Keil (Hist.-krit. Einleitung, III, S. 300 ff.), Welte, Delitzsch und Davidson (Introd. p. 213 ss.). Annähernd haben indeß auch mehrere Gegner der Echtheit des Abschnitts Kap. 32—37 die Idee und das Problem des Buches richtig beurtheilt, z. B. Heiligstedt, Dillmann, auch jüngst wieder Schrader in s. Bearbeitung der de Wette'schen Einleitung, S. 551 f. — Dagegen hat der Grundgedanke der Schrift, und zwar bei Gegnern wie bei Vertheidigern ihrer Integrität, auch vielfach schiefe und einseitige, ja theilweise grundverkehrte Auffassungen erfahren, deren größerer oder geringerer Werth sich nach dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit den oben dargelegten bemißt.

a. Nach Umbreit, Hirzel, Renan und einigen andern galt es dem Dichter um den Nachweis der Unhaltbarkeit der mosaischen Vergeltungslehre, deren Schwächen er an dem Leiden des gerechten Job als einem besonders augenfälligen Beispiele habe aufzeigen wollen. — Wogegen richtig Hahn, Dillmann, Delitzsch ꝛc.: Nicht gegen die mosaische Vergeltungslehre an sich, sondern gegen deren Mißbrauch zu liebloser Splitterrichterei, hämischer Verdächtigung und harter Beurtheilung unglücklicher Personen kehrt sich die polemische Spitze des Buches. Daß es in Wahrheit auf tiefere Begründung und richtigere Fassung der Vergeltungslehre des Gesetzes ausgeht, nicht auf deren Bestreitung (welche ja einer Bestreitung des Gesetzes selbst gleichkommen würde), zeigt vor allem der Schluß des Buches, worin Job einerseits seine vorher geäußerten Zweifel an Gottes Gerechtigkeit zurückzunehmen genöthigt wird, andrerseits durch diese göttliche Gerechtigkeit, die nun als in gutem Sinne vergeltende (als justitia remunerans s. retribuens) auftritt, wieder zu Ehren, seine Unschuld an den Tag gebracht wird.

b. Nach einer leichtfertig hingeworfenen Bemerkung Heinr. Heine's (Vermischte Schriften, 1854, I) handelt es sich dem Dichter überhaupt um Entwicklung religiöser Zweifel. „Das Buch Hiob ist das Hohelied der Skepsis; es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muß, so muß Hiob sich auch ausweinen. — Dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser großen Hausapotheke der Menschheit ꝛc." — Eine krasse Auffassung, aus Uebertreibung der vorhergehenden einseitigen Ansicht bis ins Ungeheuerliche entstanden und der wahren Tendenz des Buches, die vielmehr eine anti-skeptische, den Glauben an Gottes Vorsehung und gerechte Vergeltung stärkende ist, direkt entgegengesetzt! Mit Recht bemerkt Delitzsch, S. 5, daß der Name „Hohelied der Skepsis" weit eher auf den Prediger passen würde.

c. Nach Baumgarten-Crusius (Libri de Jobo argumenti descriptio, in Opusc. theologica, 1836, p. 174 sqq.) will das Buch „die Idee der wahren Weisheit entwickeln". — Offenbar eine viel zu allgemeine, vage und abstrakte Bestimmung seines Inhalts und Zwecks, wobei das spezielle Objekt, an welchem der Dichter die wahre Weisheit (sensu subjectivo et objectivo) nachweist und exemplifizirt, ungehöriger Weise außer Betracht gelassen wird.

d. Nach Schärer (D. B. Hiob, 1818, I, S. XXI) und Augusti (Grundriß einer histor.-krit. Einl. ins Alte Testament, 1827, S. 267) wollte der Dichter in Job das Ideal eines standhaften, frommen und gottergebnen Dulders dar-

stellen. Aehnlich auch Hengstenberg (in seinem Vortrag „über d. B. Hiob", Berlin 1856), der das Muster eines leidenden Gerechten, wie es nur in der Theokratie des Alten Bundes habe werden, innerhalb der vorchristlichen Heidenwelt aber nimmermehr hätte existiren können, in dem Buche dargestellt findet. — Aber nur der Prolog redet von Job als von einem in all seinem Unglück unwandelbar frommen und gottesfürchtigen Charakter. Sein weiterhin im Verlaufe seiner Reden hervorgetretenes Verhalten erfährt seitens Gottes selbst schließlich scharfen Tadel. Und gerade nicht als ein theokratisches Frömmigkeitsideal, sondern als ein Frommer, wie er auf dem Boden des außerisraelitischen Patriarchenthums eben erwachsen konnte, soll Job der Absicht des Dichters zufolge dastehen. Das ergibt sich deutlich genug aus der Verlegung des Schauplatzes der Geschichte nach dem Lande Uß, aus den von Job fast ausschließlich gebrauchten Gottesnamen Eloah oder Schaddai (nur zweimal „Jehova"), sowie aus zahlreichen sonstigen Spuren und Merkzeichen, die einen vortheokratischen Frommen von der Art des Melchisedek in ihm zu erkennen geben. Vgl. unten, §. 7.

e. Nach Schlottmann und Keil (Einleitung) wollte der Verfasser den Kampf und Sieg des Frommen in schwerster Anfechtung an einem Lebensbilde darstellen. — Wogegen richtig Dillmann: „Wenn er nicht auch die Erkenntniß seiner Leser hätte fördern und über das Verhältniß des Uebels zum sittlichen Wandel des Menschen hätte Belehrung ertheilen wollen, so würde man nicht einsehen, warum er sein Stück zum größten Theil in Streitreden über Grund und Zweck des Leidens hätte verlaufen lassen."

f. Nach Stuhlmann, Bertholdt, Eichhorn, v. Cölln (Bibl. Theol. I, S. 293 ff.), M. Sachs (Zur Charakteristik und Erläuterung d. B. Hiob, Studd. und Kritt. 1834, IV, S. 912), Knobel (De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione, 1835), Vatke (Die Rel. des Alten Testaments, I, 1835, S. 576 ff.), Umbreit, de Wette, Hirzel, Steudel (Vorlesungen über die Theol. des Alten Testaments, herausg. v. Oehler, 1840, S. 511 ff). und Hupfeld (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 2c. 1850, Nr. 35 ff.) verfolgt der Dichter allerdings einen didaktischen Zweck, aber dieser schränkt sich ein auf die Einschärfung der Lehre von der unbedingten Unterwerfung des endlichen Subjekts unter den absoluten Herrn aller Dinge, dessen Schickungen, auch wo sie unbegreiflich scheinen, still ergeben und ohne Murren zu ertragen sind. — Hiernach würde das Buch Jobs Leiden als eine absolut dunkle Schickung darstellen und somit einen gewissen Fatalismus, eine stoisch-gleichmüthige Ergebung in den unerbittlichen und unergründlichen Willen des Schicksals predigen. Ganz zuwider dem Geiste sowohl des A. T. überhaupt, als unsrer Schrift insbesondere, die ja hinreichend deutliche Erklärungen über Grund und Zweck der Leiden Jobs gibt, und zwar nicht blos innerhalb derjenigen Abschnitte, welche die obengenannten Kritiker (größtentheils wenigstens) als unecht verurtheilen, wie im Prolog, Epilog und den Elihu-Reden, sondern mehrfach auch in dem hinsichtlich seiner Authentie unantastbaren Kerne des Buchs, z. B. in den Aussprüchen Jobs Kap. 17, 9; 19, 23 ff.; 31, 1 ff.

g. Nach J. D. Michaelis (Einl. in die göttl. Schriften des A. Bds. I, 2 ff.) will der Dichter die Idee der gerechten Vergeltung im zukünftigen Leben darstellen. Aehnlich Ewald, der das Buch den Gedanken ausführen läßt: das Uebel lasse sich weder durch seine Auffassung als bloßer göttlicher Strafe, noch durch ungläubige Verzweiflung beseitigen, sondern allein durch die Gewißheit der Ewigkeit des Geistes, durch Geduld und Stärke im Glauben an die ewigen göttlichen Wahrheiten, sowie durch die unter dem Leiden neu geschärfte Erkenntniß seiner selbst (Die Dichter des A. B., III, S. 10 f.). — Bei dieser Ansicht wird die nur vorübergehend in dem Buche auftauchende Idee der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung ungebührlich premirt und zum Hauptgedanken gemacht. Auch wird (nach der Ewald'schen Fassung) das irdische Uebel viel zu sehr außer Zusammenhang mit der Sünde des Menschengeschlechts gesetzt; der davon Betroffene hätte danach sich im stolzen Gefühle seiner eignen Kraft und Unendlichkeit, ähnlich den heroischen Duldern der altklassischen Dichtung (Odysseus, Philoctet) über seine Leiden hinwegzusetzen und dieselben zu verachten, statt — wie dies unser Dichter offenbar fordert (Kap. 40, 3; 42, 1 bis 6) — sich unter die gewaltige Hand des sie verhängenden Gottes als Sünder zu demüthigen.

h. Nach mehreren Rabbinen des Mittelalters, sowie H. v. d. Hardt (Commentat. in Jobum, sive historia populi Israelis in Assyriaco exilio, I, 1728), J. Clericus (zu Kap. 1, 1), Garnett (A dissertation on the book of Job etc., ed. 2, 1751), Warburton (Die göttl. Sendung Mosis, Frankfurt 1751, III, S. 205 ff.), Bernstein (Ueber Alter, Inhalt, Zweck und gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob, in Keil und Tzschirner, Analekten, I, 1813, S. 109 ff.), Bruno Bauer (Die Religion des A. T., 1840, II, S. 470 ff.), sowie neuestens F. Seinecke (Der Grundgedanke des B. Hiob, 1863) wäre die Idee und Tendenz des Buches eine israelitisch-nationale. Der leidende Job bilde die Leiden des Volkes Israel in seiner Verbannung ab; an seinem geduldigen, gott-

ergebnen Verhalten wolle der Dichter seine Volksgenossen lehren, wie sie ihr schweres Schicksal nur in demüthiger Unterwerfung unter Gottes Macht und Weisheit zu ertragen, und nur in festem kindlichem Vertrauen auf seine allwaltende Gerechtigkeit Trost und Beruhigung zu finden vermöchten. — Gegen diese allegorisirende Umdeutung des Gedichts spricht das Fehlen irgendwelcher Anhaltspunkte für eine solche Doppelsinnigkeit der Person Jobs und ihrer Schicksale in der Ausführung des Stückes selbst; desgleichen die Unerweislichkeit eines erst nacherilischen Ursprungs der Dichtung; endlich der Umstand, daß Job im Prologe als völlig unschuldig an seinem Unglück bezeichnet wird, während das Exil sonst durchgängig im Alten Testament als wohlverdiente Strafe für Israels Sünde betrachtet wird. Vgl. die ausführl. Kritik der zuletzt erwähnten Seinecke'schen Schrift im Darmstädter Theolog. Litbl. 1863, Nr. 99.

i. Nach den meisten altkirchlichen und mittelalterlich-christlichen Auslegern, denen auch noch einzelne Neuere, besonders in der römischen Kirche, folgen, ist Jobs Leiden ein unmittelbarer Typus des versühnenden Leidens Christi; ja Job selbst wird mehr oder weniger mit Christo identifizirt, die von ihm vertretnen Anschauungen und Grundsätze fließen mit der Lehre des Evangeliums auf unmerkliche Weise zusammen, wogegen die drei Freunde als Vertreter ketzerischer Irrlehren, und Elihu als Repräsentant einer glaubensfeindlichen Weltweisheit (Hieronymus ꝛc.) oder als eitler philosophischer Schwätzer und Phrasenheld (Gregor d. Gr. u. a.) aufgefaßt werden. Als eine Nachwirkung dieser ungesund-allegorischen Ausdeutung der Geschichte im christlich-kirchlichen Sinn, die sich bis auf Origenes, den Urheber aller ungesunden Allegoristik in der Kirche, zurückverfolgen läßt, kann man das ungünstige Urtheil über den religiös-sittlichen Standpunkt und Charakter Elihu's betrachten, welches noch manche der neuesten Ausleger gefällt haben, z. B. Herder, der seine Reden mit dem unnützen gedankenlosen Geplapper eines Kindes vergleicht, Eichhorn, Bertholdt, Umbreit, Hahn u. a., die einen anmaßenden, suffisanten und dabei doch verhältnißmäßig beschränkten Schwätzer aus ihm machen. — Aus dem oben von uns Bemerkten ergibt sich zur Genüge das Irrige dieser Auffassungen. Vgl. auch das unten in §. 8 über die Echtheit der Elihu-Reden und ihr treffliches Eingreifen in den gesammten Plan und Gang des Stückes zu Bemerkende, sowie die Exegese derselben (bes. Dogmatisch-ethische Grundgedanken zu Kap. 32. 33).

§. 5.

Der religiös-nationale Charakter des Buches. Seine Stellung im Kanon.

Die Zugehörigkeit unsres Buches zur Klasse der salomonischen Weisheitsdichtungen oder sein „Chokma-Charakter" erhellt zur Genüge aus dem, was bisher über seinen Stoff, seine Form und seinen Zweck bemerkt worden ist. Es behandelt einen geschichtlichen Stoff von, wenn nicht außertheokratischem, doch vortheokratischem Gepräge und ist sichtlich bemüht, diesen nicht spezifisch-mosaischen Charakter seines Stoffes durch Hervorhebung des außer-israelitischen Wohnorts und des patriarchalischen Zeitalters seines Helden bemerklich zu machen. Damit charakterisirt es sein Objekt als zu jener Klasse der gemeinmenschlichen, dem beschränkteren Gesichtskreise der israelitischen Theokratie entnommenen Materien und Probleme gehörig, welche überhaupt der Chokmadichtung, der Repräsentantin der philosophisch-humanistischen Literatur auf alttestamentlichem Gebiete, eigenthümlich sind (vgl. Bd. XII, S. 3 ff. d. Bibelw.). — In formeller Hinsicht erscheint es den klassischen Erzeugnissen der Chokma-Literatur zunächst verwandt: dem Hohenliede vermöge seiner dramatischen Anlage und Disposition, den Sprüchen vermöge des gnomisch-didaktischen Charakters und des maschalartigen Rhythmus seiner Reden, beiden zumal aber vermöge seines Reichthums an anschaulichen und symbolisch bedeutsamen Gemälden des Natur- und Menschenlebens, worin sich das tiefe Naturgefühl und die glänzende Naturschilderungsgabe der salomonischen Epoche der alttestamentlichen Literatur kundgibt. — Rücksichtlich seines Zweckes endlich zeigt es eine innig nahe Beziehung zur Weisheitsdichtung, sofern auch dieser vermöge ihres Strebens nach Wahrung des allgemein-menschlichen Gesichtspunkts auf ethisch-religiösem Gebiete ein besonderes Interesse an dem Problem der Theodicee, der Rechtfertigung des göttlichen Waltens angesichts einseitiger und ungerechter Anklagen der Menschen, eigen ist, und sofern insbesondere die Geltendmachung der Gottesfurcht und der demüthigen Unterwerfung unter Gottes heilsame Zucht (מוּסָר) als unerläßlicher Grundbedingungen für ein richtiges Verständniß der Schickungen Gottes ein Gedanke ist, der so recht eigentlich dem Centrum der praktisch-ethischen Weisheitslehren jener Bücher, insbesondere des Proverbienbuches angehört. Und nicht nur diese ethische Tendenz ist unsrem Buche mit den übrigen Chokmaschriften gemeinsam: auch das vornehmste Charakteristikum des Lehrgehalts nach der dogmatischen Seite hin: der Centralbegriff der göttlichen Weisheit, als der Vermittlerin

des persönlichen Wirkens Gottes in der Natur- und Menschenwelt, fehlt ihm keineswegs. Vielmehr bietet die Art, wie unser Dichter in Kap. 28, 1 ff. die absolute Weisheit, Chokma schlechtweg, als höchstes sittliches Gut und Inbegriff alles dem Menschen Kostbaren und Wünschenswerthen schildert, ihren Besitz aber von Gottesfurcht und Rechtschaffenheit abhängig macht (V. 28), die unmittelbarste Berührung mit dem dar, was Spr. 3, 16 ff.; 8, 22 ff. (vgl. Pred. 12, 13) von der hypostatischen Weisheit Gottes und den Bedingungen des Theilhabens an ihr gesagt ist. Auch erscheinen sämmtliche redend in dem Buche aufgeführten Persönlichkeiten als Zeugen und Jünger dieser Weisheit, sei es als einseitige, irrende und unvollkommne, wie die drei Freunde und wie in mancher Beziehung Job selbst, sei es als normale und authentische Interpreten der wahren Weisheit wie Elihu, der allen früheren Sprechern trotz seiner Jugend überlegne Repräsentant des Höchsten, was menschliche Weisheit und Einsicht zu leisten vermag und ebendarum der direkte Vorläufer Jehova's, des Verkündigers der absoluten göttlichen Weisheit. Chakamim, Weisheitsliebhaber und Weisheitslehrer (sectatores sapientiae, φιλόσοφοι) sind sie alle zumal, diese handelnden Personen des großen Dramas, obschon ein bedeutender Unterschied der Art und des Grades zwischen der von ihnen gelehrten Weisheit besteht. Allerdings schildert der Verfasser sie nicht als theokratische Weise, nicht als zur Klasse der israelitischen Chakamim wie Salomo, Ethan, Heman ꝛc. gehörig, denn er läßt ihren außerisraelitischen Charakter deutlich genug hervortreten, so gewiß als er sie weder vom Gesetz noch von der Prophetie, weder vom Sinai noch von Zion reden, ja selbst den theokratischen Gottesnamen Jehova kaum ein- bis zweimal in ihren Mund kommen läßt (nur Kap. 1, 21; 12, 9 und vielleicht Kap. 28, 28 [s. z. d. St.] bedient sich Job dieses Namens), vielmehr abwechselnd das poetische אֱלוֹהַּ, das patriarchalische שַׁדַּי und das allgemein religiöse אֱלֹהִים (das Letztere aber nur dreimal: Kap. 20, 29; 32, 2; 38, 7) als von ihnen gebrauchte Benennungen des göttlichen Wesens anführt. Er hat sie also wohl geflissentlich als zur Kategorie jener außerisraelitischen Weisen gehörig charakterisiren wollen, welche 1 Kön. 5, 10 gelegentlich der Beschreibung der alles übertreffenden Weisheit Salomo's als „Söhne des Ostens" und als „Egypter" bezeichnet werden (vgl. Hiob 1, 2); er hat sie, und unter ihnen besonders Job selber sowie Elihu, als Träger einer nicht auf dem Boden des mosaischen Gesetzes erwachsenen, einer vormosaisch-patriarchalischen, wenn man will einer melchisedekischen Weisheit und Frömmigkeit schildern wollen (vgl. die Anmerkung hinter diesem §.). Aber Jünger der Weisheit, irdische Spiegelbilder, menschliche Verehrer und Liebhaber der göttlichen Chokma sind und bleiben sie darum doch. Das himmlische Licht Gottes, das von Anfang der Geschichte an alle Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9), es ist auch ihre Sonne, auch ihres Wissens und Verstehens geheimnißvoller Grund und Urquell. Sie gehören zu den Gotteskindern außerhalb Israels, den „zerstreuten Kindern Gottes" (Joh. 11, 52), welche erst der Heiland der Welt sammeln und in die Heilsgemeinde einführen sollte. Aber Antheil an der Erkenntniß und Verehrung des höchsten allein wahren Gottes kommt doch auch ihnen zu. Und zwar ist es speziell eine der throkratisch-israelitischen aufs nächste verwandte, eine aus dem Paradiese stammende und gleich derjenigen Salomo's, Heman's, Ethan's ꝛc. zum Paradiese zurückstrebende Gottesweisheit, die sie erleuchtet, und deren Hindurchdringen durch Irrthum, Zweifel und ernste Konflikte zum endlichen Erfassen der geoffenbarten Wahrheit unser Gedicht mit wundervoller Kunst der dialogisch-dramatischen Entwicklung zu schildern weiß.

Welche Stellung im Kanon der heiligen Schriften des Alten Bundes unsrem Buche zukomme, dies kann nach dem allem nicht zweifelhaft sein. Es gehört in die nächste Nachbarschaft der Chokmadichtungen des salomonischen Zeitalters, des Spruchbuchs und des Hohenlieds, — jedenfalls näher zu ihnen hin als zum Prediger, mit dessen durch so manche Spuren angekündigtem späterem (nachexilischem) Ursprung und levitisch-jüdischem Charakter es noch nichts gemein hat, mag immerhin der skeptische Anflug mancher seiner Reden und Betrachtuugen eine gewisse Verwandtschaft mit Grundgedanken dieser jüngeren Weisheitsdichtung ergeben. Seine Maschalform und der nicht selten lyrisch-elegische Ton seiner Reden verähnlicht es aber außerdem mit denjenigen Bestandtheilen des Psalters, die man wegen ihres vorwiegend gnomisch-didaktischen Gepräges den Erzeugnissen der Weisheitsliteratur zuzuzählen hat und die wir früher (Bd. XII, Einl., §. 8) als Chokmapsalmen bezeichneten, z. B. Ps. 1, 15, 19, 111, 112, 119, 125, 127.

In der That hat denn auch die Synagoge wie die Kirche unsrem Buche konstant seine Stelle nicht nur überhaupt unter den Hagiographen (Ketubim) angewiesen, — denen es vermöge seines weder historisch erzählenden noch prophetisch predigenden, sondern vielmehr lehrgedichtartigen Charakters auf jeden Fall zugehört —, sondern es speziell in die Nähe der eben genannten, ihm zunächst verwandten Bücher, des Psalters, der Proverbien, des Hohenlieds und des Predigers verwiesen. Aber sein Posten in der Nachbarschaft dieser Bücher schwankt sehr, je

nach den verschiednen Ueberlieferungen. Unsre hebräischen Bibelausgaben, soweit sie den Handschriften deutscher Klasse folgen, stellen das Buch zwischen die Sprüche und das Hohelied; sie lassen es das letzte der die Reihe der Hagiographen eröffnenden poetischen Bücher Tehillim, Mischle und Job (Psalmen, Sprüche, J.) sein und lassen hierauf das Hohelied als erste der „fünf Festrollen" (חמש מגלות) folgen, derjenigen Schriftengruppe, zu welcher außerdem noch Ruth, Klagelieder, Koheleth und Esther gehören. Anders die hebräischen Bibelhandschriften spanischer Klasse und die Masora, welche die Abtheilung der Ketubim mit der Reihe Chronik, Psalmen, Job und Sprüche beginnen lassen, und ähnlich die Anordnung im Talmud (Baba bathra 14 b), welche Ruth voranstellt und dann Psalmen, Job, Sprüche folgen läßt. Die Masoreten nennen diese Gruppe (Tehillim, Job, Mischle) nach den Anfangsbuchstaben ihrer Namen ספרי תאם und betrachten diese Team-Gruppe als ein ähnliches festgeschlossenes Ganzes wie die Chamesch Megilloth. Ob die vox memorialis אמת, welche einer anderen alten Ueberlieferung zufolge zur Bezeichnung dieser Gruppe dient, auf die Reihenfolge Job, Sprüche, Psalmen als wirklich hie und da gebräuchlich hindeutet, ist zweifelhaft. Gewiß ist dagegen, daß die LXX der Gruppe der drei bedeutendsten poetischen Bücher die Anordnung Job, Psalmen, Sprüche (also die Form אתם) ertheilen, und daß diese Reihenfolge des alexandrinischen Kanons in der hellenistischen Literatur und in der Kirche die herrschende geblieben ist. Doch gibt es auch hier Abweichungen, wie bei Philo und dem Evangelisten Lukas, welche gleich den hebräischen Bibeln die Psalmen (ὕμνους) an die Spitze stellen (s. Luk. 24, 44), und bei Melito von Sardes im 2. Jahrhdt., dessen Kanon den poetischen Hagiographen die eigenthümliche Anordnung: Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Job ertheilt (Euseb., Hist. Eccl. IV, 26). Luthers Bibelübersetzung ist der durch die alexandrinische Version in der Kirche gebräuchlich gewordnen Anordnung gefolgt.

Anmerkung. — Ueber die Kunst und Geschicklichkeit, womit der Dichter das patriarchalische Gepräge der Lebensverhältnisse und die vormosaische, also außerisraelitische Religiosität der Personen seines Stückes festzuhalten gewußt hat, vgl. Dillmann, S. XXII: ..... „Jede Einmischung israelitischer Dinge, Sitten und Anschauungen hat er sorgsam vermieden; die Art und die Verhältnisse der vier Männer hat er durchaus gemäß der Erzväterzeit, zum Theil mit Anlehnung an die Genesis, gezeichnet. Wo sie sich auf geschichtliche Beispiele berufen, da sind es Beispiele aus der Urzeit (wie Kap. 22, 15 f.). Was sie von Gott und göttlichen Dingen sagen, ist anscheinend nur aus der guten alten Ueberlieferung, aus der Natur und der allgemeinen Menschengeschichte geschöpft. Auch den Gottesnamen Jahve gebrauchen sie nicht (außer an drei Stellen). Ihr Vorstellungskreis ist fast mehr allgemein semitisch, als kanaanäisch-hebräisch. Der Schauplatz des Stückes ist am Rande der Wüste (z. B. Kap. 1, 15. 17. 19), und dem entsprechen ihre Bilder und Beispiele (wie Kap. 6, 18 ff.; 11, 12; 24, 5; 31, 32)." — Aehnlich Delitzsch, S. 6 f., der aber zugleich der modernen Ansicht entgegentritt, als habe der Dichter alle diese Merkmale einer außerisraelitischen Nationalität und Religiosität seines Helden mittelst frei schaffender Phantasie erfunden und gleichsam aus der Luft gegriffen, und im Gegensatze zu dieser im wesentlichen auch von Hengstenberg (Beiträge II, 302 ff., Vortrag über das Buch Hiob, 1856) vertretenen Meinung mit Recht geltend macht: „Das Buch Job behandelt eine gemeinmenschliche Grundfrage, und der Dichter hat seinen Helden geflissentlich nicht der israelitischen Geschichte, sondern der außerisraelitischen Sage entnommen. Eine außerisraelitische Geschichte zu erzählen bleibt er sich von Anfang bis zu Ende bewußt, eine unter den Araberstämmen im Osten Palästina's ihm zu Ohren gekommene überlieferte Geschichte; denn sämmtliche Eigennamen enthalten auch nicht eine Spur symbolischer Absichtlichkeit, und romanhafte Geschichtsdichtungen lagen überhaupt nicht in der Gewohnheit des Alterthums (vgl. oben §. 2). Diese außerisraelitische Geschichte aus der patriarchalischen Vorzeit hat in ihm den Entschluß zu seiner Dichtung gewirkt, weil der darin sich darstellende Gedanke auch in seinem Gemüthe lag. Die Thora vom Sinai und die Prophetie, die Geschichte und das Kultusleben Israels kommen nirgends zum Vorschein, selbst indirekte Beziehungen darauf sind ihm nirgends entschlüpft; er behauptet sich mit bewundernswürdiger Treue, Konsequenz und Lebendigkeit in der außerisraelitischen Situation. Seinen eignen israelitischen Standpunkt verleugnet er freilich nicht, wie man schon daraus sieht, daß er in dem erzählenden prologischen und epilogischen Theil Gott überall יהוה nennt, aber den nichtisraelitischen seines Helden und der Umgebung desselben (— שַׁדַּי, אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים —) hält er mit strenger Planmäßigkeit fest ..... Selbst manche in der Thora stereotype Benennungen göttlicher Eigenschaften wie אֶרֶךְ אַפַּיִם, חַנּוּן, רַחוּם, die man im Buch Job wohl erwarten könnte, finden sich nicht darin, auch nicht das in den Psalmen von Jehova häufig gebrauchte טוֹב, überhaupt nicht die so zu sagen dogmatische Terminologie der israelitischen Religion; woneben auch dies charakteristisch, daß

nur die älteste Art des Heidenthums, der Sterndienst Kap. 31, 26—28 erwähnt wird, ohne daß doch der Gottesname יהוה צבאות oder אלהים צבאות vorkommt, welcher Gott eben als Herrn der von den Helden vergötterten himmlischen Naturgewalten bezeichnet. Auch diesen Namen, welcher der Stern der israelitischen Königszeit ist, hat der Verfasser absichtlich gemieden; denn er wird nie dessen uneingedenk, daß sein Thema ein vor- oder außerisraelitisches ist." — In diesen letzteren Bemerkungen Delitzsch's, denen wir nur zustimmen können, liegt zugleich ein Korrektiv für eine einseitige und nicht ganz unmißverständliche Behauptung Dillmann's. Wenn dieser sonst von gesunden und korrekten Anschauungen geleitete Exeget (S. XVII der Einl. zu s. Kommentar) sagt: „Ein willkürliches Sichhinausversetzen aus dem Kreise der Offenbarungswahrheiten kam dem Dichter so wenig in den Sinn, daß vielmehr sein ganzes Problem wie seine Lösung desselben durchaus auf der mosaischen Lehre ruht," — so scheint er damit alles, den Lehrgehalt des Gedichts wie die ihm als Rahmen oder Staffage dienende Geschichte in den Kreis des Mosaismus hinein verlegen zu wollen, während doch die handelnden Personen sowohl wie die ihnen in den Mund gelegten religiösen Vorstellungen und Ideen geflissentlich als vormosaische geschildert und von einem außertheokratischen Standpunkte aus dargestellt werden. Der Dichter selbst zwar verräth sich da, wo seine historische Bestimmtheit hervortritt, wie im Prolog und Epilog, als jehovaverehrenden Israeliten, als Bekenner des Mosaismus. Aber seine Helden oder handelnden Personen tragen ein vormosaisch-patriarchalisches Gepräge; sie sind Weise von der Art jener „Söhne des Ostens" 1 Kön. 5, 10, nicht gesetzeskundige und dem Gesetze dienende Weise wie Salomo, Ethan, Heman, Chalkol, Darda, oder wie die Propheten aus Samuels und Elia's Schule. Und das von ihnen diskutirte religiös-ethische Problem ist ein nicht auf dem Boden des Mosaismus erwachsenes, sondern eine Frucht altsemitisch-patriarchalischer Frömmigkeit und Lebensweisheit, mag immerhin die tiefsinnige Lösung, die es im Laufe ihrer Gespräche erfährt, mehr voraussetzen als die Erkenntnisse und Erfahrungen der patriarchalischen Offenbarungsstufe, mag vielmehr gerade in dieser Lösung ein über-patriarchalisches und über-mosaisches Moment, eine prophetische Hinweisung auf die einstige Hinüberführung dieser beiden Vorstufen der wahren Religion in das Stadium ihrer absoluten Erfüllung und Vollendung durch Christum enthalten sein. Vgl. Delitzsch, S. 7 f.: „Der Dichter ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß auch außerhalb Israels Gemeinschaft möglich ist mit dem Einen lebendigen Gotte, der sich in Israel geoffenbart hat; daß Er auch da sich fortwährend offenbart, ordentlicherweise im Gewissen und außerordentlicher Weise in Träumen und Geschichten; daß auch da Sehnen und Ringen sich findet nach der Erlösung, von welcher Israel helle Worte der Verheißung hat. Sein wundersames Buch schwebt hoch über der alttestamentlichen Schranke, es ist der Melchisedek unter den alttestamentlichen Büchern. Ja die letzte und höchste Lösung des Problems, mit dem es ringt, hat einen noch über die Patriarchengeschichte hinausreichenden Fundort. Die Weisheit des Buches Job stammt aus dem Paradiese. Denn auch diese Zukehr zu den jenseit der Entstehung der Volksgeschichten gelegenen Urgeschichten der Genesis und die forschende Beschäftigung mit der sonst im Alten Testament fast ignorirten Hieroglyphe im Eingange der Thora gehört zu den Eigenthümlichkeiten der Chokma."

§. 6.

Die Abfassungszeit des Buches.

Als ein äußeres, zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buches Job verwerthbares Indicium könnte seine Stellung im Kanon, nahe dem Psalter und dem Sprüchbuche und immer vor dem so manche Spur eines späteren Zeitalters an sich tragenden Prediger, in Betracht kommen. Doch schwankt diese Stellung zu sehr, und wenn sie eine feste wäre, so würde aus ihr noch nicht gefolgert werden können, daß das in der Nähe jener Schriften aus der davidisch-salomonischen Epoche gesetzte Buch auch wirklich ungefähr in dieser Zeit, also ziemlich lange vor dem erst nacherilischen B. Koheleth, entstanden sei. Wie denn überhaupt das von den Sammlern und Ordnern des Kanons befolgte Prinzip kein streng chronologisches ist und nur sehr allgemeine und unbestimmte Folgerungen in Betreff des successiven Entstehens der einzelnen Bücher gestattet.

Werthvoller würde ein anderes äußeres Kriterium sein, das in dem sprachlichen Gewand des Buches gelegene, — wenn nur die Thatsache, daß dasselbe verhältnißmäßig reich an Aramaismen ist, als wirklich beweiskräftig für die Annahme einer bedeutend späteren Abfassungszeit gelten könnte. Aber eine Entwicklungsgeschichte der hebräischen Sprache von solcher chronologischer Genauigkeit, daß jedes ihrer Stadien scharf fixirt und als Zeitbestimmungsmittel für einzelne Bücher oder Abschnitte von Büchern benutzt werden könnte, existirt nicht, und dürfte wohl für immer unmöglich sein.[1])

[1]) Vgl. Jul. Fürst, Gesch. der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums, I, S. 37: »Im ganzen zeigt sie (die hebräische Sprache) eine so große Ste-

Die aramäische Färbung samt den Anklängen an das Späthebräische, wie sie das Buch vielfach zeigt (z. B. Pluralformen auf יִן־, Gebrauch der Präposition לְ statt des Akkusativs, Wörter wie לָהָן, קְבֵל [einmal auch in dem prosaischen Prologe Kap. 2, 10], תַּכְלִית, עֲשָׁתוּת, סָדַר, תֻּקָּה, גָּזַר, auch aramaisirende Schreibungen wie in Kap. 6, 27; 8, 8; 15, 7; 21, 23 ꝛc.) beweisen nichts Bestimmtes für eine jüngere Entstehungszeit, da derartiges Büchern von hochpoetischem Charakter, wie z. B. dem Hohenliede, dem Debora-Liede in Richt. 5, auch dem Propheten Amos, überhaupt eigen ist, ohne daß diese Bücher darum sehr tief in der Zeit herabgesetzt werden könnten. Auch haben Bernstein (in Keil und Tzschirner's Analekten I, 3) und Andere bezüglich der Zahl der Aramaismen in unsrem Buche entschieden übertreibende Behauptungen aufgestellt, die ebenso nichtig sind, wie die schon frühzeitig hie und da ausgesprochne Meinung, es liege dem Buche in seiner jetzigen Gestalt ein aramäischer Text zu Grunde — eine Meinung, die schon jener apokryphische Zusatz der LXX hinter K. 42, 17 ausdrückt: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλος*, und welche weiterhin Ibn Esra, Jurieu, Carpzov vertreten, die beiden letzteren in Verbindung mit dem Versuche, die Person des Uebersetzers in das Hebräische ausfindig zu machen und entweder Mose (so Carpz.) oder Salomo (so Jur.) für dieselbe zu erklären (vgl. auch den folg. §., zu Anfang). — Will man dem Sprachcharakter des Buches bestimmtere Anhaltspunkte zu Vermuthungen in Betreff der Abfassungszeit entnehmen, so dürften Berührungen mit dem Wörterschatze und Sprachgebrauche der Proverbien wie Kap. 20, 18 (פְּלַס, vgl. Spr. 7, 18); Kap. 5, 2 (פְּתִי, vgl. Spr. 20, 19); Kap. 12, 5; 30, 24; 31, 29 (פֶּרֶד, vgl. Spr. 24, 22); Kap. 33, 7 (אכף, vgl. Spr. 16, 26); Kap. 37, 12 (תַּחְבֻּלוֹת, vgl. Spr. 1, 5; 11, 14; 12, 5 u. ö.); Kap. 5, 4 („zerschlagen werden im Thore", vgl. Spr. 22, 22); Kap. 15, 16; 34, 7 („Bosheit wie Wasser trinken", vgl. Spr. 26, 6) vor allem zu beachten sein; desgleichen Anklänge an die Ausdrucksweise mancher Psalmen (vgl. Ps. 39, 14 mit Hiob 9, 27; 10, 20. 21; Ps. 58, 9 mit Hiob 3, 16; Ps. 69, 33 mit Hiob 22, 19; Ps. 103, 15. 16 mit Hiob 7, 10; 14, 2), auch Berührungen mit den Aramaismen des Hohenlieds (vgl. die Einleitung zu dem letzteren, Bd. XIII d. Bibelw., S. 10).[1]) Aber mehr als eine allgemeine Zugehörigkeit zur poetischen Literatur des davidisch-salomonischen Zeitalters oder als wenigstens ein Angrenzen an dieselbe wird auch hieraus sich schwerlich folgern lassen.

Nicht weiter fördert die Frage nach dem Zeitalter des Dichters ein drittes Indicium äußerer Art, der Umstand nämlich, daß in der bekannten Stelle beim Propheten Ezechiel (Ez. 14, 14. 28; vgl. Kap. 28, 3) die Person Jobs neben Noah und Daniel als zweien anderen Mustern von Weisheit und Frömmigkeit genannt ist. Denn diese Erwähnung würde höchstens in Bezug auf die Person des Helden der Dichtung, aber in keiner Weise in Bezug auf diese und ihren Verfasser eine chronologische Muthmaßung gestatten — selbst eine nachexilische Abfassung der uns vorliegenden poetischen Einkleidung der Jobsage wäre mit ihr vereinbar —; und dabei enthält sie nicht die leiseste Andeutung darüber, ob Job mehr dem Noah oder dem Daniel gleichaltrig zu denken, oder ob er ungefähr in die Mitte zwischen beiden zu setzen sei.

Die Entstehungszeit unsres Buches muß demnach, da sonstige äußere Zeugnisse von Belang nicht vorliegen, nach Maßgabe innerer Merkmale muthmaßlich bestimmt werden. Als ein solches von sehr wesentlichem Gewichte kommt vor allem der Chokma-Charakter der Dichtung in Betracht, wie er im vorigen §. von uns nachgewiesen worden. Daß die Blütezeit der Weisheitsliteratur Israels unter Salomo auch unser Gedicht hervorgebracht habe, ist eine durch die erheblichsten inneren Wahrscheinlichkeits-Gründe nahe gelegte Annahme, die beiden abweichenden Zeitbestimmungen vorgezogen zu werden verdient: dem Versuche einer Zurückverlegung seiner Abfassung bis in die mosaische oder gar in die vormosaische Zeit, sowie nicht minder seiner Herabrückung in die dem Exil benachbarte oder gar in die nachexilische Zeit.

I. Für älter als die davidisch-salomonische Epoche, und zwar für der mosaischen Zeit angehörig, ja für ein Werk Mosis selbst, der es vor der sinaitischen Gesetzgebung verfaßt habe, erklären das Buch einige Stellen im Talmud (Sota Jer. V, 8; B. Bathra 15, a), mehrere Kirchenväter wie Origenes, Ephräm d. Syrer, Hieronymus, Polychronius, Julian v. Halicarnassus, einige Rabbinen

tigkeit und Unwandelbarkeit, ein so gleichmäßiges Gepräge, daß von einer wesentlichen Verschiedenheit nach den Zeitaltern, wie bei den indoeuropäischen Sprachen, gar nicht die Rede sein kann«. Und etwas weiter unten: »Die Unterschiede in den drei Sprachperioden berühren höchstens die Sprachfarbe . . . . . , nicht aber die eigentliche Ausbildung der Sprache. Von einem eigentlichen Sprachprozesse kann also nicht die Rede sein«.

[1]) Vgl., was die Sprachverwandtschaft unsres Buchs mit den Schriften aus der salomonischen Zeit, insbesondere den Proverbien betrifft, schon Michaelis (Einleitung I, 92 ff.); Gesenius (Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 33 f.); Rosenmüller (Schol. p. 38); Hävernick (Einleitung III, 353 ff.), auch Vaihinger und Hahn in ihren Kommentaren.

wie Saadia, Ibn Esra, Kimchi (vgl. Hottinger, Thes. phil. p. 499; Wolf, Bibl. hebr. II, p. 102), von Neueren Huetius (Demonstr. ev. IV, 2, p. 377), J. D. Michaelis, Jahn, Hufnagel, Friedländer, Stier (Die Reden des Herrn Jesu, IV, 1846, S. 51), Ebrard (Das Buch Hiob übers. und erläutert für Gebildete, Landau 1858), Haneberg, J. Gräber (Die Stellung und Bedeutung Hiobs im Alten Testament, „Beweis des Glaubens" Bd. V, 1869, S. 433 ff.), die Engländer Mason, Good, Palfrey u. a. Verwandt ist die schon erwähnte Ansicht Carpzov's (Introd. in libr. canon. V. T., II, p. 45 sq.): Mose habe das seiner Ursprache nach schon ältere Buch aus dem Aramäischen nur übersetzt, sowie überhaupt die Annahme eines vormosaischen Ursprungs der Dichtung, wie sie sich bei Ilgen, Bertholdt, Stuhlmann, Eichhorn, auch jüngst noch bei E. v. Bunsen ausgesprochen findet, bei dem letzteren in der abenteuerlichen Gestalt einer Identifizirung Jobs mit Melchisedek (Die Einheit der Religionen im Zusammenhang mit den Völkerwanderungen der Urzeit und der Geheimlehre, I. Bd., Berlin 1870, S. 420 ff.). Als annähernd mosaisch, nämlich als wenigstens der Richterzeit angehörig, haben das Buch R. Elieser (nach Baba Bathra 15, und Sota Jer. f. 20, 3) und Philippus Presbyter (Verfasser eines pseudo-hieronymianischen Kommentars zu Job, in Opp. Hieron. ed. Vall. T. III, App. p. 895 ff.) darzustellen versucht. — Gegen alle diese Versuche, dem Buche ein übermäßig hohes Alter beizulegen, insbesondere gegen die Moses-Hypothese — für die sich wenigstens einige derartige Gründe wie eine gewisse Aehnlichkeit mancher Schilderungen und Betrachtungen mit Ps. 90 und mit dem Liede Mosis (Deut. 30) vorbringen lassen — spricht entscheidend: 1) der reflexionsmäßige, subjektive und künstlerisch vollendete Charakter der Dichtung, der auf eine bedeutend spätere Zeit, als die der Gesetzgebung hinweist; 2) der, wenn auch auf außertheokratischem Standpunkte vom Dichter behandelte, doch jedenfalls genaue Bekanntschaft mit der Theokratie, ja tiefes Eingelebtsein in dieselbe voraussetzende Charakter des religiösen Problems der Dichtung;[1]) 3) die deutlich genug hervortretende Bekanntschaft des Dichters mit dogmatischen Vorstellungen, die erst einer durch das Gesetz bedingten und auf Grund seiner ermöglichten Entwicklungsstufe der geoffenbarten Religion angehören, wie die Idee der Weisheit als Prinzips des weltregierenden und -erleuchtenden Waltens Gottes (Kap. 28) und die Vorstellung vom Scheol als einem unseligen, kerkerartigen Schattenreiche (Kap. 3, 17 ff.; 7, 7 ff.; 14, 10 ff.; 16, 21; 17, 6; 30, 23); 4) die öftere Bezugnahme auf Zustände und Verhältnisse, welche ein ausgebildeteres und entwickelteres Staatsleben als das noch sehr einfache und gleichsam elementare der mosaischen Zeit voraussetzen (vgl. Kap. 9, 24; 12, 17 ff.; 15, 28; 24, 12; 29, 7; 39, 7); 5) endlich als sachliche Einzelheit, welche bestimmt auf die Zeit der ersten Könige hinweist, die zweimalige Erwähnung des Ophirgoldes (Kap. 22, 24; 28, 16; vgl. 1 Kön. 9, 28; 10, 11). — Angesichts dieser so deutlichen Spuren einer späteren Zeit erscheint die Verlegung des Gedichts in die mosaische, oder auch in die vormosaische oder nächste nachmosaische Zeit äußerst unwahrscheinlich, und Herder behält Recht, wenn er speziell gegenüber der Moses-Hypothese bemerkt: „Dichter des Buches Hiob ist Mose wahrlich nicht - oder Solon hätte die Iliade und die Eumeniden des Aeschylus geschrieben!" (Geist der Ebr. Poesie, I [1805] S. 130).

II. In eine erheblich spätere Zeit als die der davidischen und salomonischen Literatur verlegen das Gedicht nach dem Vorgange einiger alten Rabbinen, wie R. Eleasar und R. Jochanan (B. Bathra und Sota Jer., a. a. O.), eine Anzahl neuerer Exegeten und Kritiker, wie Ph. Codurque (Annotationes in Jobum, 1651), der es im 8. Jahrhundert von Jesaja verfaßt sein läßt; Rosenmüller (Schol. ed. 2.), Stickel, Ewald, Heiligstedt, Böttcher, Magnus, Bleek, Davidson, Herbst und de Wette (in ihren Einleitungen), Renan, Dillmann, Nöldecke (Die alttestamentl. Literatur. 1868, S. 191), Fürst (Gesch. der bibl. Literat. II, 424 f. u. m. a., welche es in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts oder in die nächste nachjesajanische Zeit setzen; Hirzel, der es (S. 10 seines Komment.) erst ganz am Ende des 7. Jahrhunderts, nach der Deportation des Königs Joahas a. 608, und zwar in Egypten verfaßt werden läßt; Garnett, Bernstein, Umbreit, Arnheim, die es in die Zeit des babylonischen Exils setzen; und Grotius, v. d. Hardt, Clericus, Warburton, Heath (Essay towards a new English version of the book of Job, 1755), Gesenius, Vatke, Köster, Br. Bauer, E. Meier (in Baur und Zeller's Theolog. Jahrbb. 1846, S. 129 ff.), Zunz, Bunsen ꝛc., welche erst die nacherilische Epoche, speziell das 5. Jahrhundert vor Chr., als seine Entstehungszeit betrachten. — Die letzteren beiden Modifikationen dieser Ansicht repräsentiren das Extrem

[1]) Vgl. Hahn, S. 25: »Da der Inhalt unsres Buches in die innere Entwicklung der Theokratie tief einschlägt, indem der von Mose in voller Allgemeinheit objektiv hingestellte Gedanke vom Zusammenhange der Sünde und des Uebels nicht etwa in dieser Allgemeinheit selbst, auch nicht in seiner nächsten noch einseitigen Auffassung, sondern in einer über dieselbe bereits hinausgetriebenen neuen und weiteren Fassung uns in demselben entgegentritt, so kann das Buch weder vor Mose noch von Mose, sondern erst in einer weit späteren Zeit entstanden sein«.

des auf Herabsetzung des Alters der Schrift gerichteten kritischen Strebens. Sie hängen mit der in §. 4 sub h. bereits zurückgewiesenen Auffassung zusammen, wonach Job eine Personifikation oder doch ein Abbild oder Spiegelbild des im Exil leidenden Volkes Israel sein soll. Sie stehen und fallen im Grunde mit dieser allegorisirenden Umdeutung — von welcher Delitzsch gewiß mit Recht sagt, sie „stehe ungefähr auf gleicher Linie mit der Ansicht, daß in König Oedipus der schuldbeladene Perikles, oder in dem Odysseus des Philoktet die Sophisten gezeichnet seien." Und was die nicht, oder doch nicht mit besonderer Vorliebe an dieser allegorischen Deutung hängenden Kritiker an sonstigen Gründen zu Gunsten des exilischen oder gar erst nachexilischen Ursprungs des Gedichtes vorbringen, hat gleichfalls kein besonderes Gewicht. Der angeblich aramaisirende Sprachcharakter ist, wie bereits gezeigt, lediglich auf Rechnung des poetischen Gehalts und Gewandes der Schrift zu setzen, beweist also nichts für die exilische Zeit. Ebensowenig thun dies die satanalogischen und angelologischen Vorstellungen des Buchs, deren Zurückführung auf chaldäische oder persische Einflüsse jeden geschichtlichen Grundes ermangelt. Vorzugsweise entscheidend spricht aber gegen die betreffende Ansicht der Umstand, daß der gegen Ende des 7. Jahrhunderts lebende und wirkende Prophet Jeremia unser Buch bereits gekannt und benutzt haben muß (vgl. Kap. 3, 3—10 mit Jer. 20, 14—18; Kap. 19, 24 mit Jer. 17, 1; Kap. 21, 19 mit Jer. 31, 29; auch Kap. 19, 8 mit Klagel. 3, 7. 9; Kap. 12, 4 mit Klagel. 2, 15; Kap. 17, 6; 30, 1 mit derselben Stelle ꝛc.). Auf diese Berührungen mit Jeremia verdient, zumal da Jeremia deutlich als der Nachahmer, unser Buch dagegen als das Original erscheint, jedenfalls weit mehr Gewicht gelegt zu werden, als auf die zweimalige Nennung der Person Jobs bei Ezechiel (vgl. oben), oder als auf die ohnehin weniger sicheren und unzweideutigen Anklänge an Stellen unsres Buchs im 2. Theil des Jesaja (vgl. Kap. 21, 22 mit Jes. 40, 14; Kap. 12, 24 mit Jes. 40, 23; Kap. 12, 17. 20 mit Jes. 44, 25; Kap. 9, 8; 59, 4 mit Jes. 44, 24; Kap. 15, 35 mit Jes. 59, 4). Es spricht diese unleugbare Abhängigkeit Jeremia's von unsrem Schriftsteller zugleich auch gegen die Hirzel'sche Annahme einer Entstehung unsres Buchs in der unmittelbar vorexilischen Zeit, etwa unter Joahas; eine Ansicht, welche außerdem auch den Umstand gegen sich hat, daß die Stelle Kap. 15, 18 ff. nichts weniger als eine Invasion fremder orientalischer Völker in Palästina, sondern vielmehr eine Ueberflutung der Ureinwohner von Edom oder Theman (dem Lande des Eliphas) durch fremde Eindringlinge besagt. Wie denn überhaupt die Hinweisungen auf Zustände der Verwirrung und des beginnenden Ruins des israelitischen Volkes und Reiches, welche außer Hirzel auch de Wette, Stickel, Ewald u. a. in dem Buche finden wollten, des thatsächlichen Grundes entbehren und mit Stellen wie Kap. 9, 24; 12, 6. 14 ff.; 21, 7. 16 ff.; 24, 1 ff. keineswegs belegt werden können (vgl. die exeg. Erläuterungen). — Es erübrigt nur noch die Modifikation der Annahme eines nachsalomonischen Ursprunges der Schrift, welche an die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts oder an das Zeitalter Manasse's (696—643) zu denken räth, und welche mit besonderem Scharfsinne von Ewald, Dillmann, Fürst, Davidson, Schrader ꝛc. vertheidigt wird. Sie ist die plausibelste dieser modern-kritischen Zeitbestimmungen; und doch hat auch sie mehreres gegen sich, was auf eine noch frühere Zeit zurückweist:

a. Auch schon Jesaja weist in einigen Stellen, besonders in Kap. 19, Bekanntschaft mit dem Buche Job auf (vgl. bes. Jes. 19, 5 mit Hiob 14, 11; Jes. 19, 13. 14 mit Hiob 12, 24 f.); ja der noch beträchtlich ältere Amos bietet mehrere Anspielungen auf dasselbe dar, welche sein früheres Vorhandensein muthmaßen lassen (vgl. Amos 4, 13 mit Hiob 9, 8; Amos 5, 8 mit Hiob 9, 9; 38, 31; Amos 9, 6 mit Hiob 12, 9, — und s. überhaupt Vaihinger, in den Studd. und Kritt. 1846, I, S. 146 f., sowie Schlottmann, S. 109). Die Annahme, daß umgekehrt diese prophetischen Stellen älter seien, als die Anklänge an sie in unsrem Gedicht (eine Annahme, welche z. B. auch Volck [De summa carm. Job sententia] bezüglich jener Jesaja-Stellen vertritt) ist in den meisten Fällen unwahrscheinlich, an einigen geradezu unhaltbar. Vgl. unten, zu Kap. 14, 11.

b. Die schon oben hervorgehobnen sprachlichen Berührungen des Buchs mit den Proverbien deuten mit aller Wahrscheinlichkeit auf eine Abfassung im salomonischen Zeitalter oder doch in dessen näherer Umgebung, und zwar dies um so gewisser, da jene Berührungen nur zum geringeren Theile die einleitenden Kapitel 1—9 des Sprüchbuchs (welche wohl der nächsten nach-hiskianischen Zeit angehören — s. Bd. XII des Bibelw., Einl. S. 22 ff.) betreffen, ihrer Mehrzahl nach aber sich auf den altsalomonischen Kern der Sammlung: Kap. 10—22 beziehen.

c. Mehrere bestimmtere Gemeinsamkeiten des Gedankens und Ausdrucks, wie sie zwischen dem Sprüchbuche (und zwar theils den älteren, theils den jüngeren Bestandtheilen desselben) und zwischen unsrem Buche stattfinden, lassen die Priorität des letzteren als das Wahrscheinlichere und Näher-

liegende erscheinen. Vgl. Kap. 15, 7 mit Spr. 8, 25; Kap. 21, 17 mit Spr. 13, 9; 20, 20; 24, 20; Kap. 28, 18 mit Spr. 3, 15. Ganz besonders aber kommt hier das Verhältniß der Weisheit in Kap. 28 unsres Buches zu den Schilderungen desselben göttlichen Weltregierungs- und Offenbarungsprinzips in den Kapiteln 3, 8 u. 9 der Proverbien in Betracht; ein Verhältniß, das deutlich eine zwischen beiden Darstellungen stattgehabte Entwicklung, einen Fortschritt von der bei Job noch unentwickelteren Idee der Chokma zu ihrer reicheren dogmatischen Entfaltung in dem Eingange des Sprüchbuchs zu erkennen gibt, also das salomonische oder mindestens unmittelbar nachsalomonische Alter der ersteren Schrift erweist.

d. Daß die Spuren von ernstlichen Zweifeln an der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, wie sie unser Buch aufweist, nothwendig als Merkmale seiner nachsalomonischen Abfassung, „ja seiner Entstehung in der „späteren Königszeit" gelten müßten, ist eine unerwiesene Voraussetzung Ewald's, Dillmann's und mehrerer andrer, die gleich dem ähnlichen, auf die poetische Kunstform des Buches bezüglichen Satze: die religiös-didaktische Kunstdichtung des Buches müsse nothwendig bedeutend jünger sein als die „dramatisirende Volkspoesie" des Hohenlieds, sie „setze eine längere Uebung der religiösen Lyrik und Spruchdichtung voraus und könne daher nicht an deren Anfang stehen" (Dillm. S. XXVI) eine petitio principii involvirt, ohne auf objektiven beweisenden Thatsachen zu fußen.

e. Die schon oben erwähnten Schilderungen in den Kapiteln 9, 12, 21 und 24 (besonders Kap. 12, 14 ff.; 21, 16 ff. u. 24, 1 ff.) beweisen keineswegs, wie vielfach angenommen wird, daß schwere Katastrophen, wie verheerende Raubeinfälle mächtiger Feindesheere, Deportationen ganzer Volksmassen ꝛc., als bereits über Israel ergangen vorausgesetzt würden, daß also das Gedicht mindestens nach den assyrischen Invasionen im 8. Jahrhundert v. Chr. abgefaßt sein müsse. Denn Katastrophen jener Art sind in der Völkergeschichte Vorderasiens überhaupt „so alt, wie die geschichtliche Erinnerung" (man denke an Kedar-Laomer, an Sesostris, an Sisak 1 Kön. 14, 25 ff.), und daß sie in jenen Stellen nothwendig speziell auf das israelitische Land und Volk zu beziehen wären, ist unerweislich, ja mit dem geographischen Gesichtskreise des Buches, der sich vorwiegend auf edomitisch-arab. Boden hält, geradezu unvereinbar. Ueberhaupt „ist die Voraussetzung, daß ein Buch, welches einen so furchtbaren Leidenskampf in der Hölle der Anfechtung, wie derjenige Jobs, darstellt, in einer nächtlichen nationalen Leidenszeit der Volksgenossen desselben entstanden sein werde, unhaltbar. Es genügt anzunehmen, daß der Dichter selbst Aehnliches an sich erfahren; und erfuhr er es in einer Zeit, wo ringsum ihn genußreiches Wohlleben umgab, so mußte das seine Anfechtung nur noch steigern" (Delitzsch, S. 15).

f. Auch daß der „Prinzipienkampf der beiden Parteien der Gottesfürchtigen und der Ungläubigen", wie er Kap. 17, 8 und Kap. 22, 19 ff. geschildert ist, nothwendig als Merkzeichen späterer Zeiten, insbesondere der mittleren und späteren Königszeit, zu gelten habe, ist eine willkürliche Annahme, für die es ebensogut an sicheren objektiven Beweisgründen mangelt, wie für die ihr zur Stütze dienende Bestimmung der Abfassungszeit jener Psalmen, die auf ähnliche Parteikämpfe anspielen (vgl. z. B. Ps. 39, 14 mit Hiob 9, 27; 10, 20; Ps. 58, 9 mit Hiob 3, 16; Ps. 69, 33 mit Hiob 22 19 ꝛc.) als erst nachdavidisch oder gar als erst in der Nähe des Exils gedichtet. — Aehnlich verhält es sich mit den übrigen (von Dillmann a. a. O. betonten) angeblichen Merkmalen der späteren Königszeit, nämlich „dem Gestirndienst mit seinen verführerischen Reizen", dessen Erwähnung in Kap. 31, 26 f. speziell auf Ahas' und mehr noch auf Menasse's Zeiten hindeuten soll (— als ob nicht schon die vormosaische und mosaische Zeit diese Art der Abgötterei gekannt und davor gewarnt hätte, vgl. oben §. 2, S. 4), sowie der Voraussetzung schriftlichen Prozesses und schriftlichen Urtheils bei den Gerichten Kap. 13, 26; 31, 35 f. (— als ob nicht die סְפָרִים am königlichen Hofe Davids bereits für eine vorsalomonische Epoche ein ausgebildetes schriftliches Verfahren in Regierungs- und gewiß auch in Gerichtssachen als üblich zu erkennen gäben!).

III. Abgesehen von diesen überwiegend negativen und indirekten Gründen, welche das gegnerischerseits gegen die Annahme des Herrührens der Schrift aus salomonischer Zeit Vorgebrachte zu entkräften dienen, spricht positiv für diese Zeit; also für die von R. Nathan (Baba bathra f. 15; Sota Jer. 20, 3), von Gregor v. Nazianz (Or. IX), Luther, Spanheim, Harduin, Döderlein, Stäudlin, Richter (De aetate l. Job defininienda, 1799, §. 11), Augusti, Hävernick, Keil, Oehler, Welte, Vaihinger, Schlottmann, Hahn, Delitzsch ꝛc. vertretene Bestimmung der Abfassungszeit:

g. die zweimalige Erwähnung des Ophirgoldes (s. oben Nr. I, 5), die sich am leichtesten daraus erklärt, daß gerade zur Zeit, wo dieses köstliche Naturprodukt der orientalischen Wunderwelt zuerst in größeren Quantitäten nach dem semitischen Westen Asiens gebracht worden war, die Bildersprache der Dichter sich besonders gerne seiner bediente (vgl. auch Ps. 45, 10);

h. die in der Erwähnung noch so mancher andrer merkwürdiger Naturgegenstände, kostbarer Waaren, seltner und prächtiger Schmucksachen ꝛc. zu Tage tretende reiche Fülle von Naturanschauungen und von Zeichen eines in sich gesättigten geistigen und sinnlichen Lebensgenusses — eine warme behagliche Lebensfülle, wie sie eben nur der Zeit Salomo's eigen war, und wie sie außer in unsrer Dichtung besonders im Hohenliede, dessen kosmopolitisch reicher Weltansicht und dessen glühender Farbenpracht auf dem Gebiete der Naturschilderungen zu Tage tritt. Vgl. die in Kap. 30, 29 u. Kap. 39, 13 bis Kap. 41 beschriebnen seltnen Thiere und sonstigen Naturwunder; auch die Erwähnung von Perlen (Korallen) und anderen Kostbarkeiten in Kap. 28, und damit Stellen wie Hohel. 3, 9; 4, 3. 13; 6, 7; 7, 2 ff.; auch Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10; 1 Kön. 5, 13; 7, 13 ff.; 10, 11 ff. (s. die Einleitung zum Hohenlied, Bd. XIII, S. 10 f. d. Bibelw., sowie oben S. 11 dieses Bds.);

i. die besonders in den eschatologischen Vorstellungen unsres Buches, namentlich seinen auf die Zustände nach dem Tode, also auf das Schattenreich (שְׁאוֹל) bezüglichen Aussagen enthaltenen vielfache Berührungen mit dem, was die Proverbien und viele Psalmen aus der besten Zeit betreffs dieser Punkte lehren (vgl. אֲבַדּוֹן Abgrund, im Sinne von שְׁאוֹל Spr. 15, 11 und Hiob 26, 6; 28, 22, sowie die vielen Berührungen unsres Buches mit den Klagepsalmen der Esrahiten Heman und Ethan, Ps. 88. 89, namentlich Ps. 88, 5 mit Hiob 14, 6; Ps. 88, 9 mit Hiob 30, 10; Ps. 89, 8 mit Hiob 31, 34; Ps. 89, 48 mit Hiob 7, 7; Ps. 89, 49 mit Hiob 14, 14); kurz, seine Uebereinstimmung mit der Eschatologie der davidisch-salomonischen Zeit (vgl. oben, S. 16), die neben dem wiederholt über seine wesentliche Harmonie mit der Gotteslehre und Weisheitslehre dieser Zeit Bemerkten nicht wenig ins Gewicht fällt;

k. endlich die klassische, prächtige, großartige Kunstform des Gedichts (§. 3), die ihm in den Augen eines jeden unbefangenen Betrachters seine Stelle unmittelbar neben dem Hohenliede, dem salomonischen Kerne des Sprüchbuchs und den besten und ältesten Bestandtheilen des Psalters anweist, mag immerhin auf solche Weise die Mannigfaltigkeit klassischer Produkte der davidisch-salomonischen Literatur-Epoche eine staunenswerthe, eine fast unglaublich reichhaltige werden.[1]) Will man einem der gewichtigsten Argumente, womit die nachsalomonische Abfassungszeit sich stützen läßt, der öfteren Hinweisung auf größere öffentliche Kalamitäten und schwere nationale Heimsuchungen nämlich (s. unter e) einige Rechnung tragen, so mag man etwa auf die nächste nachsalomonische Zeit heruntergehen, oder mit dem Herausgeber d. Bibelw. (Bd. I, Einleitung ins Alte Testament, S. XXXII f.) sagen: „der Ursprungs des Buches gehöre der Zeit an, da die salomonische Herrlichkeit auf die Neige ging." In der Hauptsache aber wird es bei der Zugehörigkeit unsres Buches zur Gruppe der salomonischen Weisheitsdichtungen, wie der Art, so auch der Zeit nach, sein Bewenden haben müssen, und Luther's Urtheil in den Tischreden (Erl. Ausg. Bd. 62, S. 134) schließt keineswegs einen Mißgriff in sich, sondern trifft im wesentlichen den Nagel auf den Kopf: „Es ist möglich und vermuthlich, daß Salomon dies Buch gemacht und geschrieben habe, denn es ist fast also seine Art zu reden im selben Buch Hiob, wie in andern seinen Büchern. Phrasis non multum est dissimilis. Dazu ist solche Historie vom Hiob alt und sehr gemein, und jedermann wohl bekannt gewesen bei Salomo's Zeiten, welche er hat fürgenommen zu beschreiben, als wenn ich mir fürnähme, die Historien von Joseph oder Rebeccen zu beschreiben."

§. 7.

Die Nationalität und Heimat des Dichters.

Wie über das Zeitalter, so sind auch in Betreff des Vaterlands und Wohnorts des Verfassers unsrer Dichtung vielfach einseitige und unhaltbare Vermuthungen aufgestellt worden, die einer Zurückweisung oder doch einer Zurückführung auf ihr gebührendes Maß bedürfen.

Die gleiche Verwechslung oder unklare Vermischung, welche das patriarchalische Zeitalter der Person Jobs auf die Person des Dichters zu übertragen suchte, ist auch bezüglich des Wohnorts beider mehrfach begangen worden. Jenachdem man das Land Uß dem aramäisch-syrischen, oder arabischen oder idumäischen Länderkreise zutheilte, hat man unser Buch zu einem seiner Sprache, Konzeption und gesammten Entstehung nach außerpalästinensischen Produkte zu machen versucht, welches entweder in Syrien (LXX, Pseudo-Origenes Comm. in Job, Ibn Esra), oder in Arabien

[1]) Vgl. Delitzsch, S. 15: »Das Buch trägt durch und durch das schöpferische Gepräge jener Anfangszeit der Chokma, jener salomonischen Zeit der Gnosis und der Technik, der denkenden Vertiefung in die Offenbarungsreligion und der sinnigen Fortbildung der überlieferten Kunstformen, jener einzigartigen Zeit, in welcher die Literatur dem Gipfel wonniger Herrlichkeit entsprach, zu welchem damals das Königthum der Verheißung gelangt war, ... einer Zeit, in welcher die Kluft zwischen Israel und den Völkern mehr als je überbrückt war, ... einer Zeit des Vorspiels der Entschränkung des Heils und des Sieges der Religion Israels und der Einigung aller Völker im Glauben an den Gott der Liebe.«

(Spanheim, Vitringa, Witsius, Joh. Gerhard, Calov, auch Kromayer: Filia matri obstetricans, h. e. de usu linguae arab. in addiscenda ebraea, p. 72), oder in Edomitis (Herder, Ilgen), oder gar durch einen Nahoriten, d. h. Mesopotamier (Niemeyer, Charakteristik der Bibel, II, 480 ff.) verfaßt worden sei. — Das Abenteuerliche dieser Hypothesen einsehend, beschränkten sich Bertholdt und Eichhorn darauf, anzunehmen, daß der Verfasser ein in Idumäa oder Arabien nomadisirender Israelit gewesen sei, — eine Meinung, gegen welche mit Recht bemerkt worden ist, daß sie „nur auf Verwechslung der Scene des Buchs mit dem davon ganz unabhängigen Standpunkte des Verfassers beruhe“ (Hahn, S. 22). — Kühner, und doch um einzelner überraschender Umstände willen plausibler ist die Vermuthung Hitzig's (Komment. zu Jesaja, 1813, S. 285) und Hirzel's (Komment., S. 12), daß das Buch in Egypten, nämlich von einem in Egypten lebenden Hebräer, verfaßt sei. Als Gründe hierfür hat namentlich Hirzel mancherlei Spuren einer vertrauten, angeblich auf eigner Anschauung beruhenden Bekanntschaft des Dichters mit egyptischen Dingen geltend gemacht. So die Beschreibung des Bergbaues in Kap. 28, 1—11, welche auf selbständige Kenntniß der Goldbergwerke Egyptens (Diodor III, 12; Joseph. De bello Jud. VI, 912) hinweisen soll; die Bekanntschaft mit dem Nil, wie sie sich aus Kap. 7, 12; 8, 11—13; 9, 26 ergebe; die Erwähnung von Mausoleen in Kap. 3, 14; die Bezugnahme auf die egyptische Gerichtsordnung in Kap. 31, 35; die Anspielung auf den Vogel Phönix Kap. 29, 18, sowie endlich die Schilderung des Kriegsrosses in Kap. 39, 19 ff. und der noch spezifischer Egypten angehörigen Wunderthiere: des Nilpferds und des Krokodils, in Kap. 40 u. 41. — Aber diese Gründe sind theils überhaupt nicht stichhaltig, weil auf fehlerhafter oder zweifelhafter Exegese beruhend, theils beweisen sie nur eine solche Bekanntschaft des Verfassers mit Egypten, welche schon durch bloße Reisen in diesem Lande oder gar durch Hörensagen erlangt werden konnte.

a. Ganz unhaltbar ist die Beziehung der Stelle Kap. 7, 12 auf den Nil, der Stelle Kap. 31, 35 auf das Gerichtsverfahren der Egypter (vgl. schon den vorigen §., unter II, f. S. 20), der Stelle Kap. 39, 19 ff. speziell auf egyptische Streitrosse. Als ob nicht insbesondere seit Salomo auch in Palästina Reiterei und Pferdezucht reichlich vorhanden gewesen wäre (vgl. 1 Kön. 5, 6 ff.; 9, 19; 10, 28 ff.)!

b. Zweifelhaft ist es, ob der Verfasser bei den Todtenhäusern oder „Ruinen“ (חָרְבוֹת) Kap. 3, 14 speziell an egyptische Mausoleen, etwa an die Pyramiden, gedacht hat, da er derartiges sehr wohl auch Palästina hätte kennen lernen können (vgl. Jes. 22, 15 ff.; Joseph. De B. Jud. I, 2, 5), und da der Ausdruck überhaupt sehr zweifelhafter Auslegung ist (s. z. b. Stelle). Nicht minder läßt es sich sehr bezweifeln, ob ihm bei seiner Beschreibung des Bergbaues in Kap. 28 nothwendig gerade die egyptischen Goldgrubenwerke als Anhaltspunkt dienten. Denn einmal faßt seine Schilderung keineswegs blos Goldgruben ins Auge, sondern ebensogut auch Silber-, Eisen- und Kupferbergwerke (s. V. 2 f.) sowie Fundgruben von Edelsteinen, von welchen er den Sapphir ausdrücklich nennt. Sodann liegt es eben wegen dieser Vielseitigkeit seines Wissens um den Bergbau näher, an die Eisen-, Gold-, Blei- und Kupferminen Idumäa's und Arabiens sowie an die alterthümlich bezeugte Gewinnung des Sapphirs in dem letzteren Lande zu denken, vorausgesetzt, daß überhaupt ausländischer Bergbau als Quelle für diese seine Kenntnisse in Betracht zu ziehen ist. Denn warum nicht Palästina selbst, und zwar schon von der ersten Königszeit, ja wohl von der mosaischen Zeit an, bergmännischen Betrieb auf eignem Boden geübt haben sollte, läßt sich nach direkten Zeugnissen wie 5 Mos. 8, 9; 33, 25, sowie nach Bildern und poetischen Vergleichen wie Spr. 17, 3; 26, 23; 27, 21; Jes. 1, 22; Ezech. 22, 18; Mal. 3, 3 ꝛc. nicht wohl absehen. Vgl. Robinson, Physische Geographie des heil. Landes (1865), S. 340. 373; v. Rougemont, Die Bronzezeit ꝛc. (1869), S. 87. — Ebenso zweifelhaft ist es endlich, ob die Erwähnung des Phönix in Kap. 29, 18 (falls חוֹל daselbst wirklich so zu deuten, und nicht vielmehr einfach mit „Sand“ zu übersetzen ist) nothwendig gerade nach Maßgabe der egyptischen Phönixsage aufgefaßt und erklärt werden muß, da die Sage von diesem Vogel wohl eher als ein Gemeingut der Völker des orbis orientalis zu betrachten und insbesondere auch den Arabern als ein uraltes Erbeigenthum beizulegen sein dürfte: vgl. Herodot II, 73; Tacit. Ann. VI, 28; Clemens Rom. I. Cor. c. 25 ꝛc., sowie Henrichsen, De Phoenicis fabula apud Graecos, Romanos et populos orientales, part. I. II, Havniae 1825. 1827; Piper, Mythologie der christl. Kunst, 1847, I, 446 ff.

c. Nicht hinreichend beweiskräftig für Egypten als Wohnort des Verfassers, vielmehr auch durch die Voraussetzung einer blos durch Reisen, oder ganz indirekt durch mündliche Ueberlieferung ihm vermittelten Bekanntschaft mit diesem Lande bequem zu erklären, sind die Stellen Kap. 8, 11 f., wo der Papyrusstaude (dieser vorherrschend allerdings am Nil, aber nach Theophrast Hist. plant. 4, 9 doch auch in Palästina wachsenden Pflanze), und Kap. 9, 26, wo der Papyruskähne gedacht ist. Kennt doch auch Jesaja, Kap. 18, 2, die letzteren, ohne selbst Egypten und den Nil gesehen zu haben!

Auch die in den Reden Jehova's enthaltnen Schilderungen des Flußpferdes und des Krokodils machen die Annahme einer genaueren und autoptischen Bekanntschaft des Dichters mit Egypten keineswegs unbedingt nöthig. Sie scheinen vielmehr „durch ihre ideale Haltung nicht blos, sondern auch durch die mit unterlaufenden Ungenauigkeiten einen Verfasser zu verrathen, der die betr. Thiere vielleicht nur von Hörensagen kannte". Weshalb auch die, ohnehin der ausreichenden kritischen Begründung entbehrende Annahme Eichhorn's, Ewald's, Dillmann's und Simson's, daß diese Schilderungen, also der ganze Abschnitt Kap. 40, 15—41, 26, von einem um den Anfang des 6. Jahrhunderts nach Egypten ausgewanderten und daselbst lebenden Judäer geschrieben seien, überflüssig erscheint, — vgl. §. 9, II, sowie die spezielle Erklärung des betr. Abschnitts.

Positiv für Palästina als Vaterland und Wohnort des Verfassers spricht einmal der äußere Umstand, daß in dem ebenerwähnten, den Behemoth und Leviathan betreffenden Abschnitte, Kap. 40, 23, der Jordan als Beispiel eines großen Flusses genannt wird; andrerseits die nicht zu verkennende Thatsache, daß der Verfasser seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise nach in innigem Zusammenhange mit dem Bewußtsein und Leben der Theokratie stand, was bei einem Wohnen außerhalb des nationalen Bodens des theokratischen Staatslebens und ferne von dessen Heiligthum schwerlich hätte der Fall sein können. Durch Reisen in fremden Ländern, z. B. vielleicht auch in Egypten, in Arabien, Syrien und besonders in Idumäa und den zunächst angrenzenden Strichen, die den Hauptschauplatz seiner Erzählung bilden, mögen ihm immerhin die Kenntnisse von der Natur dieser außerpalästinensischen Länder, welche er an den Tag legt, theilweise geworden sein. Aber in der Hauptsache dürfte das ausgebreitete Wissen und die reiche Fülle lebensvoller Naturanschauungen, wie seine Dichtung sie dokumentirt, aus seiner universalistisch-kosmopolitischen Geistesrichtung und aus der, bei einem Weisen der salomonischen Zeit nicht eben verwunderlichen Reichhaltigkeit und Gediegenheit seiner gesammten Bildung zu erklären sein. Die Fülle des in seinem Buche niedergelegten „weltthümlichen Wissens" erscheint wesentlich als der „Ertrag des weiten Gesichtskreises, welchen Israel im salomonischen Zeitalter gewonnen hatte" (Delitzsch). Und warum dieser gleich Salomo selbst (vgl. 1 Kön. 4, 30 f.; 5, 10 ff.) hochgebildete und reichbegabte Weise nothwendig gerade fern vom salomonischen Hofe und überhaupt von den damaligen Mittelpunkten des theokratisch-nationalen Lebens Israels gelebt haben, warum man den tieferen Süden oder Südosten des gelobten Landes, also die an Idumäa grenzende Gegend desselben für seinen Wohnort ansehen soll, dafür läßt sich kein wirklich durchschlagender Grund absehen. Wenn Stickel, Vaihinger (Studd. u. Kritt. 1846, I, 178 ff.), Böttcher (Lehrbuch der hebräischen Sprache §. 29 und 36) und Dillmann für dieses sein angebliches Wohnen in Südpalästina theils sprachliche, theils andre Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, so ist doch keiner derselben so gewichtig, daß er mehr als die bloße Möglichkeit dieser Hypothese darthäte. Denn

1) daß das Buch „so viel an aramäischem und arabischem Sprachgute aufweise", daß es damit ein Angrenzen des Wohnortes des Verfassers an die aramäisch-arabische Sprachgrenze aufweise; diese Behauptung erscheint nach dem, was wir im vor. §. über den Werth der sprachlichen Idiotismen für genauere Ermittlung des Ursprungs unsrer Schrift überhaupt bemerken mußten, jedenfalls sehr prekär; sie erscheint genau ebenso prekär, wie die bekannte Hitzig-Ewald'sche Annahme eines nordpalästinensischen Ursprungs des Hohenlieds um seiner mancherlei Aramaismen willen (vgl. die Einleitung zu unsrer Erkl. des Hohenlieds, Bd. XIII des Bibelwerks, §. 3, Anmerk. 2, S. 10 f.).

2) Das Fehlen bestimmter Beziehungen auf Jerusalem und den dortigen Kultusmittelpunkt erklärt sich zur Genüge aus der Absicht des Verfassers, die Handlung auf einen außerpalästinensischen Schauplatz und in eine patriarchalisch-vormosaische Sphäre zu verlegen, und diese eigenthümliche Situation mit aller Konsequenz festzuhalten (vgl. §. 5).

3) Die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit den Zuständen und Erscheinungen des Lebens in der Wüste nöthigt keineswegs, auf ein Angrenzen seines Aufenthaltsorts an dieselbe zu schließen, da ja auch schon in der nächsten Umgebung Jerusalems und in dem ganzen israelitischen Ostjordanlande sich das Wüstenleben in allen seinen Eigenthümlichkeiten beobachten ließ, und da unser Verfasser sich überhaupt in jeder Beziehung als ein mit reicher poetischer Phantasie und Schilderungsgabe ausgestatteter Dichter zu erkennen gibt, als ein Mann, dem (nach Stickel's eignem Zugeständnisse) „ein so offenbarer plastischer Sinn, daß er auch ohne Autopsie wahr zu schildern im Stande war", beiwohnte.

4) Ebensowenig nöthigt des Verfassers Kenntniß von den Wunderthieren Egyptens und Arabiens, von den kostbaren Waaren dieser Länder, sowie von ihrem und andrer orientalischer Länder Gestirndienst, zu der Annahme, „daß er in dem Mittelpunkte des lebendigsten Völkerverkehrs zwischen Arabien, Egypten und Babylonien gelebt habe, da

wo die großen Handelsstraßen vom Euphrat und dem östlichen Arabien nach Egypten und nach den philistäischen Hafenstädten, und wieder dem südlichen Arabien nach Damaskus und Palmyra sich kreuzten." Denn unter der wohl organisirten und stramm centralisirten Friedensherrschaft Salomo's konnte auch ein Bewohner Jerusalems eine lebendige Anschauung und genaue Kunde von allen jenen Dingen erlangen; er konnte, zumal kraft der regen Handelsverbindungen mit Egypten, Arabien und Phönizien, wie sie Salomo laut 1 Kön. 5, 1 ff.; 10, 1 ff. eröffnet hatte, seinen Gesichtskreis über jenes alles hin erweitern, selbst wenn er niemals nach den Karawanenstraßen des Südostens zu gehen oder dort zu verweilen Gelegenheit hatte.

Es braucht nach dem allem weder eine außerisraelitische Abkunft oder Wohnstätte, noch auch nur ein Wohnen des Dichters an den Grenzen des israelitischen Landes nach Edom oder nach der syrisch-arabischen Wüste zu, angenommen zu werden. Vielmehr erklärt sich alles in seinem Gedichte auf das befriedigendste von der Voraussetzung aus, daß er zu den frommen und schriftstellerisch begabten Weisen gehörte, deren Sammelplatz nach 1 Kön. 4, 30 ff. der Hof Salomo's war, und daß die Charakterisirung der handelnden Personen in seiner Dichtung als zu der Klasse der weisen „Söhne des Ostens" und „Egypter" gehörig (vgl. §. 5) einfach darauf beruht, daß sein ungemein weiter Gesichtskreis und seine umfassende Natur- und Menschenkenntniß ihm nähere Bekanntschaft mit dem Thun und Treiben und dem eigenthümlichen Ideenkreise dieser außertheokratischen Weisen verschafft hatte. — Zur Bewahrheitung der von Delitzsch (S. 17) ausgesprochnen Vermuthung, daß speziell Heman der Esrahite, der Sänger des „in hiobischem Leidenszustande geschriebenen 88. Psalms", Verfasser unsres Buchs gewesen sein dürfte, fehlt es uns freilich an näheren Anhaltspunkten sowohl innerhalb des Gedichts selbst, wie in den spärlichen Andeutungen der BB. der Könige (a. a. O.) über die Person dieses Heman. Weshalb auch Delitzsch selbst diese Vermuthung nicht weiter verfolgt, sondern sich mit dem, schwerlich durch gewichtigere Gegengründe zu erschütternden Ergebnisse bezüglich der wahrscheinlichen Nationalität des Verfassers, das wir im Vorstehenden formulirt haben, begnügt.

§. 8.

Die Einheit und Integrität des Gedichtes,

vertheidigt

a. gegenüber den modernen Angriffen auf die Echtheit des Prologs und Epilogs.

Je weniger, bei der Namenlosigkeit des Gedichts und dem Fehlen auch selbst aller traditioneller Muthmaßungen bezüglich der Person des Verfassers, von Verhandlungen über die Frage nach seiner Authentie die Rede sein konnte, um so eifriger hat sich die moderne Kritik an der Integrität unsres Buches versucht und bald größere, bald geringere Bestandtheile desselben als Einschiebsel späteren Ursprungs zu verdächtigen gesucht. Daß diese Angriffe zwar verschieden an kritischem Werthe, d. h. theilweise besser, theilweise weniger gut motivirt sind, daß sie aber doch sämmtlich an einer richtigen Auffassung der Idee und Ausführung des Gedichts scheitern und zu Schanden werden müssen, dies vermag allerdings erst die Exegese anschaulich und im Detail zu zeigen. Doch muß eine zusammenfassende Uebersicht über die hauptsächlichsten Argumente der Gegner nebst vorläufiger Widerlegung derselben nothwendig auch schon in der Einleitung ihre Stelle finden.

Die Echtheit des Prologs und des Epilogs (Kap. 1. 2, und Kap. 42, 7—17) haben nach dem Vorgange R. Simons (Hist. crit.) und A. Schultens (Commentar. in Job., Lugd. Bat. 1737) bestritten: Hasse in seinem „Magazin für die biblische orientalische Literatur (I, 162 ff.), Stuhlmann, Bernstein, D. v. Cölln (Bibl. Theologie des Alten Testaments, S. 295), Magnus und Knobel (De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione 1835; auch Studd. und Kritt. 1842, II). Ihrem Zweifeln an der Echtheit der beiden Abschnitte liegt im allgemeinen die Voraussetzung zu Grunde, daß der poetische Kern des Buches von einem Eingang und Schlusse in Prosa nicht umrahmt sein könne, — welcher Anschauung aber Delitzsch mit Recht die Bemerkung entgegenhält: daß der mittlere Theil des Buches, ohne solchen historischen Eingang und Abschluß, „ein Torso ohne Kopf und Fuß" sein würde. Wie denn obendrein das in beiden Stücken Erzählte auch ohne rhythmische Form doch einen wesentlich poetischen Charakter trägt (man beachte die ideale Gleichmäßigkeit der Zahlenangaben in Kap. 1, 2. 3 und in Kap. 42, 12. 13; die schwungvolle Frische und Fülle der Rede bei Schilderung der himmlischen Rathsversammlung, Kap. 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; die echt epische Gleichartigkeit des Ausdrucks bei Einführung der vier Unglücksboten, Kap. 1, 14. 16. 17. 18; den Uebergang der Rede Jobs in eigentlichen und offenbaren poetischen Parallelismus Kap. 1, 21 u. s. w.), während umgekehrt der poetische Kern des Buches auch wieder von zahlreichen prosaischen Elementen durchsetzt ist, von den Ueberschriften der einzelnen poetischen Reden nämlich, deren keine dem sonst hier durchgängig herrschenden paralleliſtischen Rhythmus eingegliedert ist.

Außer diesem Hauptgrunde bestimmt die ge-

nannten Kritiker zu ihren Zweifeln an der Echtheit und Ursprünglichkeit von Prolog und Epilog Folgendes:

1) ein angeblicher Widerspruch beider Stücke mit der Idee des Gedichts. Während dieses die Leiden Jobs von weit tieferem und ethisch reinerem Gesichtspunkte aus auffasse, huldige der Urheber des Prologs und Epilogs, wie insbesondere der letztere Abschnitt zeige, der ordinären mosaischen Vergeltungslehre und lasse so des geplagten und angefochtenen Job harte Anklagen wider Gott gewissermaßen als gerechtfertigt, seine Reue und Buße (Kap. 42, 1—6) aber als überflüssig erscheinen. — Aber daß der Prolog Jobs Leiden als absolut dunkel und räthselhaft darstellt, zeigt zur Genüge, wie auch dieser Abschnitt bereits im Hinblick auf eine weiterhin allmählich zu entwickelnde tiefere Bedeutung dieser Leiden geschrieben ist. Ja diese spätere Enträthselung des zunächst als unbegreiflich Dargestellten würde ohne jenen Eingang haltlos in der Luft schweben; das ganze Gedicht würde ohne die feste historische Basis des Prologs unverständlich bleiben und den vagsten Vermuthungen darüber, ob wirklich ein unschuldig Leidender geschildert werden solle, oder ob nicht, Raum geben. Und zur endgültigen, allseitig evidenten Erweisung dessen, daß das göttlich verhängte Leiden diesmal in der That einen (relativ) Unschuldigen betroffen hatte, den seine Freunde ungerechter und voreiliger Weise schwerer Vergehungen bezichtigten, war die thatsächliche Ehrenrettung und Restitution des Dulders, wie sie der Epilog berichtet, nicht minder unentbehrlich. Die bloße mündliche Rechtfertigung durch Jehova's Urtheilsspruch ohne nachherige Wiedereinsetzung in den früheren Glückszustand würde entschieden unbefriedigt gelassen haben; sie würde nur auf neutestamentlichem Standpunkte und für christliche Leser, die nach schweren Leidenskämpfen im Diesseits die Krone der Gerechtigkeit im Jenseits um des Verdienstes Christi willen hoffen gelernt, verständlich gewesen sein, aber nicht für alttestamentliche Fromme, denen die „Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung" durch Jesu Tod und Auferstehung noch nicht zu Theil geworden war und die daher eine vollständige Vergeltung im Diesseits postuliren durften und mußten. Vgl. die dogmatisch-ethischen Grundgedanken zu Kap. 42, 7—17.

2) Der angebliche Widerspruch zwischen Jobs ruhiger, sanftmüthiger Ergebung in Gottes Willen, wie sie der Prolog (Kap. 1, 21; 2, 10 ff.) schildere, und zwischen seinen leidenschaftlich erregten Aeußerungen in Kap. 3, 1 ff., sowie seinen späteren bitteren Anklagen Gottes und seiner Freunde. — Ein mit dem vorigen eng zusammenhängender Einwurf, der durch das auf ihn Erwiderte prinzipiell bereits widerlegt ist. Man hat den Zeitunterschied zwischen dem Verhalten des noch still duldenden und darum scheinbar völlig schuld- und sündlosen Job, und zwischen dem nachmals, infolge des Konflikts mit seinen Freunden, stattfindenden Hervorbrechen seiner wirklichen sittlichen Natur, die sich als eine keineswegs wahrhaft geläuterte und über die Nothwendigkeit von Reue und Sühne erhabene erweist, zu beachten!

3) Ein Widerspruch soll auch zwischen Kap. 1, 18. 19, wo Jobs Kinder umkommen, und zwischen Stellen wie Kap. 19, 17; 14, 21; 31, 8, wo er angeblich als mitten in seinem Elende mit Kindern begabt erscheint, stattfinden. — Aber nur die Stelle Kap. 19, 17 setzt wirklich das Vorhandensein von Nachkommen Jobs während des Gesprächs mit seinen Freunden voraus; und in ihr sind mit dem בְּנֵי בִטְנִי entweder leibliche Brüder Jobs („Söhne desselben Mutterleibes") gemeint, oder was wahrscheinlicher und dem Sprachgebrauche entsprechender: Enkelkinder oder sonstige leibliche Nachkommen Jobs (etwa mit Nebenfrauen erzeugte Kinder), die von jenem im Prolog berichteten Untergange seiner Söhne und Töchter nicht mit betroffen worden waren. Denn in Kap. 8, 4; 29, 5 wird dieser Untergang seiner Kinder im engern und eigentlichen Sinne klar genug als thatsächlich erfolgt vorausgesetzt, womit zugleich die Annahme der Möglichkeit hinfällig oder doch überflüssig wird, daß der Dichter an jener Stelle des Kap. 19 sich etwa vorübergehend einmal vergessen haben könnte. Vgl. die Auslegung der betreffenden Stellen im Einzelnen.

4) Ein fernerer Widerspruch soll in dem hohen Werthe liegen, welchen der Prolog und Epilog den Opfern beilegen (Kap. 1, 5; 42, 8), während der Kern des Gedichts weder von diesem noch von irgendsonstwelchem theokratischem Kultusgebrauche etwas wisse. — Als ob die Sühnung der Gottheit mit Opfern etwas spezifisch Theokratisches wäre! Als ob nicht schon in der Patriarchenzeit Opfersitten der verschiedensten Art vorkämen, und speziell auch solche, in denen die Siebenzahl eine bedeutsame Rolle spielt (vgl. oben, S. 6, Nr. 5 u. 6). Und als ob die Nichterwähnung der Opfer im poetischen Theile des Buchs nicht auch etwas rein Zufälliges sein könnte!

5) Der Gebrauch des Gottesnamens Jehova im Prolog und Epilog soll dem fast völligen Fehlen dieses Namens im poetischen Theile, wo Gott nur Eloah, Schaddai ꝛc. genannt werde, widersprechen. — Aber der Jehovaname fehlt keineswegs ganz in den dichterischen Stücken; er findet

sich im Munde Jobs an zweien Stellen derselben: Kap. 12, 9 und Kap. 28, 28 gebraucht (vgl. §. 5, S. 16), sowie außerdem vom Dichter in den Gott selbst als redend einführenden Schlußkapiteln nicht weniger als fünfmal (Kap. 38, 1; 40[1], 1. 3. 6; 42, 1). Das Vorherrschen jener anderen Gottesnamen in dem poetischen Theile, namentlich in den Reden der Freunde und Elihu's, beruht sonach gewiß auf dichterischer Absicht des Verfassers, der das patriarchalisch-vormosaische Kolorit der ganzen Handlung so viel als möglich wahren wollte und deshalb den spezifischen Gottesnamen der Theokratie besonders während der Diskussion zurücktreten ließ. Daß blos die vorwiegend poetische Bedeutung der Namen Eloah und Schaddai (Bertholdt, Gesenius, Gleiß, de Wette ꝛc.), oder auch die rein äußerliche Absicht des Dichters, sich selbst den redend eingeführten Personen gegenüber zu kennzeichnen (Eichhorn, Einleitung S. 198) als Ursache dieser eigenthümlichen Vertheilung der Gottesnamen in Betracht komme, ist weit weniger wahrscheinlich, als die angegebne Motivirung, welche im wesentlichen auch von Michaelis, Steudel, Stickel, Ewald, Delitzsch ꝛc. angenommen wird.[1])

6) Endlich soll auch die dem Satan im Prolog zugewiesene eigenthümliche Rolle gegen die Ursprünglichkeit dieses Abschnittes und für seine Hinzufügung von ziemlich später Hand zeugen; — ein besonders von Knobel a. a. O. betontes Argument, dessen bereits in §. 6, gegenüber den Versuchen zur Erweisung einer exilischen oder nachexilischen Abfassungszeit des Buches Erwähnung geschehen mußte. Die dort bereits behauptete Ungeschichtlichkeit der Annahme eines erst chaldäischen oder persischen Ursprung der Satansidee wird unten, bei der Exegese der Stelle, eingehender zu begründen sein. Hier möge vorerst nur darauf hingewiesen werden, daß sachlich genommen die Kunde von einem Satan oder persönlichen bösen Prinzip unzweifelhaft bereits vormosaischen Ursprungs ist, wie die Schlange im Paradiese und der Asasel der levitischen Kultusgesetzgebung klar genug darthun, daß aber auch gegen die Gebräuchlichkeit des Namens שָׂטָן zur Bezeichnung dieses bösen Engelfürsten in einer so frühen Zeit wie die muthmaßliche Entstehungszeit unsres Gedichtes schwerlich etwas eingewendet werden kann. Dies zumal bei dem appellativischen Gebrauch des Ausdrucks in Stellen wie 4 Mos. 22, 22 u. Ps. 109, 6, und bei der notorischen Seltenheit derartiger poetischer Bücher wie das unsere, die allein während der langen Zwischenzeit zwischen der salomonischen Epoche und der Entstehung nachexilischer Bücher wie Sacharja und die Chronik wirklichen Anlaß zum Gebrauche des Satansnamens hatten (vgl. 1 Kön. 22, 19 ff., wo der böse Geist als הָרוּחַ schlechtweg bezeichnet ist, mit Sach. 3, 1 u. 1 Chron. 21, 1 ff.).

Es erhellt aus dem allem, daß triftige Gründe für die Leugnung der Ursprünglichkeit des Prologs und Epilogs in keiner Weise vorhanden sind und daß auch Bernsteins und Heiligstedts Versuche, zwischen einem echten Kerne des Prologs und späteren Interpolationen (dergleichen z. B. Heiligstedt insbesondere in den Abschnitten Kap. 1, 6—12 und 2, 1—7 vermuthet) zu unterscheiden, überflüssig sind. Prolog und Epilog, wie sie dermalen vorliegen, sind nun einmal unentbehrlich für die vollständige Entfaltung der Idee des Gedichts. Ohne sie würde das Ganze ein unverständliches Räthsel bleiben.[1])

§. 9. Fortsetzung.

Vertheidigung der Integrität des Gedichts

b. gegenüber den modernen Angriffen auf die Abschnitte Kap. 27, 7—28, 28, und Kap. 40, 15 bis 41, 26.

Innerhalb des poetischen Kernes der Dichtung sind der Abschnitt von der Weisheit Kap. 28 sowie die Schilderungen des Behemoth und Leviathan Kap. 40 und 41 Hauptangriffspunkte für die destruktive Kritik geworden.

I. Die Stelle von der Weisheit Kap. 28 samt der größeren Hälfte des vorhergehenden Kapitels (nämlich Kap. 27, 13—23) wollten einige Frühere wie Kennicott (Remarks on select passages in the Old Testament p. 169), Eichhorn

[1]) Irreleitend und mißverständlich ist es, wenn Hengstenberg (Beiträge II, 302 ff.) als Motiv für den Gebrauch des Namens Jehova im Prolog und der übrigen Gottesnamen im Gedichte selbst den Zweck des Dichters angibt, »die Lösung seines Problems nicht vom Standpunkte der Offenbarung, sondern von dem der natürlichen Theologie aus zu geben«. Wogegen Hahn (S. 12) mit Recht bemerkt: das Buch weise im Gegentheil durch die Rede Gottes gerade darauf hin, daß natürliche menschliche Weisheit den Streit nicht schlichten könne. Doch ist auch das, was er zur Motivirung des Gegensatzes zwischen den verschiednen Gottesnamen sagt, schwerlich ganz zutreffend, nämlich: im Prolog und Epilog führe Gott den Jehovanamen als der offenbare Gott, der selbst in scheinbar dunklen Leiden seiner Frommen doch gnädig und liebevoll walte; dagegen im Gedichte selbst erscheine er als der verborgene Gott, der in seinen dunklen Wegen dem Menschen wesentlich als fremder und in seiner Allmacht als hoch über der Welt erhabener dastehe und deshalb Elohim, Eloah oder Schaddai genannt sei. — In so künstlicher Weise distinguirte der Dichter selbst wohl schwerlich!

[1]) Vgl. Keil, Einleitung, S. 416 f., sowie die hier angeführte Bemerkung Rosenmüllers (Schol. p. 46): »Opus ex omni parte imperfectum habes, meros sermones, quorum causam, rationem et finem ignoras, exordium et clausulam si demas.«

(Allg. Bibl. der bibl. Literatur II, 613), Bertholdt und Stuhlmann (der letztere unter Hinzunahme auch der Verse 11 und 12 des 27. Kap.) zwar nicht für unecht, aber doch für unrichtigerweise dem Job zugetheilt erklären. Sie wiesen Kap. 27, 13 ff. (oder bezw. Kap. 27, 11 ff.) dem Zophar, und Kap. 28 dem Bildad zu, während Bernstein auf der von ihnen betretnen Bahn weiter fortschreitend den ganzen Abschnitt von Kap. 27, 7 an bis zum Schlusse des 28. Kap. für unecht erklärte, und Knobel wenigstens Kap. 28 als ein späteres Einschiebsel zu erweisen suchte. Bestimmungsgründe für diese kritischen Urtheilssprüche waren die (auch von de Wette, Einl. §. 288 gerügten) angeblichen Widersprüche und Inkonsequenzen, welche insofern in den betreffenden Abschnitten vorliegen sollten, als Kap. 27, 7 ff. (oder 11 ff.) die gewöhnliche Vergeltungslehre ausdrücke, gegen welche sich doch Job vorher auf das feierlichste und entschiedenste erklärt habe, und als ferner die zur Demuth auffordernde Hinweisung auf die verborgne Weisheit Gottes in Kap. 28 zu den Kundgebungen trotziger Zuversicht und stolzen Selbstgefühls nicht passe, wie sie in den vorhergehenden Reden Jobs enthalten seien. — Aber was Job in Kap. 27 zu Gunsten der gewöhnlichen äußerlichen Vergeltungslehre zu sagen scheint, ist in Wahrheit nur Ergänzung und Berichtigung dessen, was er früher in etwas einseitiger und nicht ganz unmißverständlicher Weise von dem irdischen Glücke der Frevler behauptet hatte. Der bis dahin ausschließlich betonten Wahrheit, daß häufig keine gerechte Vertheilung des Looses der Menschen hienieden stattzufinden scheine, fügt er jetzt das, freilich auch einseitig ausgedrückte und die Ausnahmsfälle nicht gehörig mit berücksichtigende Korrektiv bei, daß zuletzt die Bösen doch immer ihr wohlverdienter Lohn treffe. Und um bemerklich zu machen, daß er neben dieser letzteren Thatsache doch auch die früher behauptete von dem Glücke der Bösen und dem Unglück der Frommen festhalte, weist er sodann in Kap. 28 auf die geheimnißvoll waltende und verborgene Weisheit Gottes hin, deren Rath stets wunderbar sei und deren Walten bei Vertheilung des Glückes und Unglücks im Leben der Menschen daher nothwendig vieles Räthselhafte in sich schließe.[1]) So gefaßt enthalten diese beiden Kapitel nichts Inkonsequentes, sich selbst Widersprechendes oder Unklares, was den Verdacht einer Interpolation irgendwie rechtfertigen könnte, — einen Verdacht, der außerdem die entschiedne Gleichartigkeit des Ausdrucks dieser Abschnitte mit dem des ganzen übrigen Buches gegen sich hat.

II. Die Behemoth- und Leviathan-Stelle Kap. 40. 41 haben, nachdem Eichhorn (Allg. Bibl. a. a. O.) und Bertholdt zunächst nur Umstellungen innerhalb ihrer vorgenommen, insbesondere die Stelle Kap. 40, 32—41, 3 hinter den Rest der Beschreibung des Leviathan Kap. 41, 4—26 gerückt hatten, Stuhlmann und Bernstein theilweise, — nämlich nur den Abschnitt Kap. 41, 4—26 — dagegen Ewald, E. Meier, Simson (Zur Kritik des B. Hiob, 1861), Dillmann und Fürst vollständig, nämlich von Kap. 40, 15 an, für unecht erklärt (so auch Eichhorn später in seiner Einleitung ins Alte Test., V, 207 ff.). Der Verfasser der Interpolation soll ein im 6. Jahrhundert in Egypten lebender Judäer, etwa ein Nachkomme der mit Jeremia in jenes Land Geflüchteten, gewesen sein, der durch seine anschauliche Beschreibung der egyptischen Wunderthiere sich als einen Anwohner des Nils, durch seine Erwähnung des Jordan aber (Kap. 40, 23) sich als auch mit Palästina wohlbekannt kennzeichne. Als Hauptgründe für die Nichtursprünglichkeit des Stückes werden angeführt:

a. Der Sinn und Zweck der Gottesrede erlaube eine solche Thierschilderung hier nicht. Eine solche Exemplifizirung der Macht Gottes in der Schöpfung außer dem Menschen gehöre in die erste Gottesrede Kap. 38. 39, aber nicht in diese zweite, welche vielmehr von dem Verhältnisse der göttlichen Gerechtigkeit zum Menschen handle. — Aber eine derartige Trennung der Macht von der Gerechtigkeit ist der Schilderung des Dichters überhaupt fremd. Dieser will vielmehr beide Eigenschaften des weltregierenden Waltens Gottes, die Bethätigung seiner Macht und die seiner Weisheit und Gerechtigkeit, in ihrem innigen Zusammenhange darlegen. Daß Gott alles unter seinen starken Arm beugt, auch die stolzen Frevler, auch den Uebermuth des Bösen, dies wird mittelst der Schil-

[1]) Richtig Hävernick, S. 366: »Wenn aber hieraus (nämlich aus dem in Kap. 27, 11 ff von Job hervorgehobnen) wieder die Gegner scheinbar Recht erhalten zu haben meinen sollten, so beugt diesem Mißverständnisse Kap. 28 vor. Aus dem Zugeständnisse in Kap. 27 folgt noch gar nicht, daß man sich nunmehr überall in jener vorschnell richtenden, äußerlich aburtheilenden Weise der Freunde verhalten dürfe. Dabei wird ganz die Schranke menschlicher Erkenntniß im Verhältnisse zur göttlichen Weisheit übersehen. Darum ergeht sich Kap. 28 in einer Lobpreisung dieser Weisheit in ihren verborgnen Tiefen, die kein menschlicher Forschungsgeist erreichen könne. Für den Menschen bestehe der rechte Besitz dieser Weisheit in wahrer Frömmigkeit (Kap. 28, 28, wieder anschließend an Kap. 27), nicht aber in jenem anmaßenden Benehmen der Freunde, womit man sich im Grunde an die Stelle Gottes setze«. — Vgl. auch die von Hävernick angezogenen Bemerkungen Bouillier's (Observationes miscell., p. 255 sq.) und Hirzel's (S. 161. 169).

derung seines bändigenden und lenkenden Einflusses auf die riesigen Naturgewalten, als deren Repräsentanten beispielsweise zwei furchtbare Thierkolosse vorgeführt werden, veranschaulicht. Behemoth und Leviathan figuriren sonach allerdings gewissermaßen als Symbole böser, widergöttlicher Mächte, jedoch dies nicht in der direkten Weise, daß sich etwa der Satan oder der Antichrist hinter ihnen versteckte, wie die allegorische Exegese der früheren Zeit vielfach annahm. Vielmehr sollen beide Schilderungen die Thatsache der Unwiderstehlichkeit und Unüberwindlichkeit der göttlichen Allmacht, mag dieselbe nun als schaffende oder als zerstörende, als weltregierende oder als richtende auftreten, auf concrete Weise versinnbildlichen.

b. Die hierzu gewählten Beweismittel sollen „wenig passend gewählt" sein, und zwar dies einmal, „weil überhaupt kein Thier, auch Behemoth und Leviathan nicht, den Menschen unüberwindlich ist (Gen. 1, 29; 9, 2; Ps. 8), und sodann weil die zwei hier geschilderten spezifisch egyptische, dem palästinensischen Leser fremde Thiere waren und darum erst weitläufig beschrieben werden mußten, wenn sie zum Beweise brauchbar werden sollten" (Dillmann). — Als ob die nothwendig beschränkte Naturkenntniß des orientalischen Alterthums gestattet hätte, mit derselben Freiheit unter hunderten von Beispielen kolossaler Naturerscheinungen, die sich zur Veranschaulichung der göttlichen Allgewalt eigneten, zu wählen, wie unser modernes Wissen auf diesem Gebiete.[1]) Und als ob nicht, wenn unter Salomo's Herrschaft ein regerer Verkehr und eine genauere Bekanntschaft Israels mit Egypten hergestellt worden war, die großen Naturwunder gerade dieses Landes sich vorzugsweise zum Behufe jener Veranschaulichung nahe legen und empfehlen mußten, zumal einem Dichter, der es überhaupt liebte, Neues, Außerordentliches, Staunenswerthes und Fremdländisches beizubringen!

c. In ästhetischer Hinsicht soll der Abschnitt der sonstigen idealen Schönheit und Vollendung des Gedichts nicht entsprechen; die „fliegende zarte Leichtigkeit der älteren Thierschilderungen" soll bei der ausführlichen Beschreibung der beiden egyptischen Thiere ganz zu vermissen sein (Ewald). Und abgesehen von der fast ermüdenden Weitschweifigkeit und Breite dieser Schilderungen soll die Rede da, wo sie in Form von Fragen oder Aufforderungen Jehova's gegeben ist (Kap. 40, 25 ff.; 41, 5 ff.), „der niederschmetternden Kraft und der göttlichen Ironie entbehren, welche der ersten Rede Gottes eigenthümlich ist," ja manches soll „kaum mehr als rhetorische Form" sein und die Redewendung Kap. 41, 4 soll eine „im Munde des im Sturmeswetter erschienenen Gottes geradezu unerträgliche Mattigkeit" zeigen (Dillmann). — Es sind dies subjektive Geschmacksurtheile, gegenüber denen schon Umbreit richtig bemerkt hat: „Ist denn Ausführlichkeit der Beschreibung Gedehntheit, ist Kunst soviel als Gesuchtheit und ruhig gehaltene Objektivität am Ende gar Mattheit? — Unser Dichter ist ganz in die bewundernde Anschauung der beiden Thierkolosse versunken, und eine gewisse Wahrheit in ihrer Erscheinung ist in die Beschreibung selbst übergegangen. Derselbe poetische Maler, der mit bewundernswerther Wahrheit das muthige Kriegsroß in rascher Belebtheit vor uns vorbeiführt und in eilendem Fluge den schnellen Habicht durch die Lüfte dahinsendet, hat nun am Ende mit gleicher Kunst der Beschreibung den sorgfältig gegliederten Bau jener gewaltigen Thiermassen vor unsren Augen aufgeführt." Was gleichfalls gegenüber dem Vorwurfe der Weitschweifigkeit geltend gemacht werden muß, ist der Umstand, daß detaillirtere und umständlichere Beschreibungen auch sonst in natur- und sittenschildernden Abschnitten alttestamentlicher Dichter mit flüchtiger und kürzer gehaltenen abzuwechseln pflegen (vgl. außer den Kap. 15. 18. 20. 28 und 36—39 unsres Buches selbst z. B. Spr. 6, 6—8 [die Ameise]; Spr. 7, 5 ff. [die Hure]; Spr. 31, 10 ff. [das brave Weib]; Pred. 12, 2 ff. [das alternde Haus des Leibes]), daß also eine gewisse desultorische Ungleichmäßigkeit der Darstellung den Dichtern des Alten Testaments überhaupt eigen ist.

d. Daß auch der Sprachcharakter des Stückes manches Eigenthümliche habe, ist eine lediglich auf ästhetischer Voreingenommenheit beruhende Behauptung, die schon dadurch in sich zerfällt, daß ihre Vertreter selbst eine lange Reihe von Gemein-

[1]) Vgl. in meiner Theologia naturalis (Frankfurt a. M. 1860) den Abschnitt S. 239 ff.: »Die von der exakten Naturwissenschaft bei Erweiterung der schriftmäßigen symbolischen Naturbetrachtung dargebotene Hülfleistung«, wo, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den vorliegenden Abschnitt des Buchs Hiob, der Gedanke einer Amplifikation und Vermannigfaltigung der durch die Bilder und Gleichnisse der Heiligen Schrift an die Hand gegebenen ästhetischen Urtheile über die theolog. Bedeutung der Naturphänomene ausgeführt wird. Siehe namentlich S. 240: »Läßt sich nicht das Hiob 40, 20—41, 25 über den Leviathan, d. h. das Nilkrokodil gefällte ästhetische Urtheil der Heiligen Schrift auch auf die ungeheuren Alligatoren Amerika's und die Gaviale des Ganges ausdehnen? Sind wir nicht sogar genöthigt, das was das Alte Testament und Neue Testament an so vielen Stellen über die Stärke und Raubsucht des Löwen sagen, auch auf den in der Bibel fehlenden Tiger, den ostindischen wie den südamerikanischen, anzuwenden, und würde dieser nicht in vieler Hinsicht ein noch treffenderes Bild der Tücke und Wuth des seelenmörderischen Erzfeindes abgeben können, als der Löwe nach 1 Petr. 5, 8?«, u. s. w. — Weiteres Hiehergehörige s. unten, »Dogmatisch-ethische Grundgedanken« zu Kap. 40 u. 41.

samkeiten des Sprachgebrauchs mit dem übrigen Gedichte anführen müssen (z. B. Kap. 40, 17. 18. 28. 30. 32; 41, 3. 4. 6. 9. 10. 14. 15. 21. 22), die sie denn zum Theil mit der Annahme der Entlehnung aus den echten Stücken zu erklären suchen (s. bes. Dillmann, S. 355). Die angeblichen oder wirklichen Idiotismen des Abschnitts (z. B. das sonst im Ged. als Negation vor dem einfachen Verbum sich nicht findende בל Kap. 41, 15 oder בלי Kap. 41, 18) kommen jenen Gemeinsamkeiten an Zahl und Bedeutung nicht gleich, und beruhen schwerlich auf etwas anderem, als darauf, daß jeder längere Abschnitt, zumal im Gebiete naturschildernder Dichtung, nothwendigerweise sein Eigenthümliches auch in sprachlicher Hinsicht aufweisen muß.

e. Für den Zweck der zweiten Rede Gottes, die durch Kap. 40, 6—14 ihren vollkommen befriedigenden Abschluß erhalte, soll angeblich die lange Schilderung der beiden Thiere ganz entbehrlich sein, während andrerseits Kap. 41, 26 keinen rechten Abschluß bilde und kein Zeichen, daß Job jetzt sprechen solle (wie früher Kap. 40, 2) enthalte. — Aber die negative Frage Kap. 40, 9 verlangt eine positive Begründung, ohne welche die zweite Jehovarede unvollendet bleiben würde. Auch würde diese zweite Rede, wenn sie wirklich nur V. 6—14 des 40. Kap. umfaßte, im Verhältniß zur ersten viel zu kurz sein und zur Motivirung des demüthigen Bekenntnisses Jobs in Kap. 42, 2: er wisse jetzt, daß Jehova alles könne, nicht ausreichen. Dieses Bekenntniß erscheint vielmehr sehr wohl vorbereitet durch den zusammenfassenden Schlußsatz der Leviathan-Schilderung: Kap. 41, 26, welcher das Krokodil für den König aller Thiere, und damit die in der sichtbaren Schöpfung geoffenbarte göttliche Macht für herrlich und unüberwindlich erklärt. Vom Mangel eines inneren Zusammenhanges zwischen der betreffenden Schilderung und zwischen dem, was ihr folgt und voraufgeht, kann sonach überhaupt nicht die Rede sein; vielmehr würde die Gottesrede ungehörig verkürzt und verstümmelt erscheinen, wollte man diese, ihre eigentliche Pointe bildenden Thierschilderungen herausbrechen: s. dogmatisch-ethische Grundged. zu diesem Abschnitt.

Erscheint also auch das wider diesen Abschnitt Vorgebrachte als wesentlich auf individuelle Ansichten und Geschmacksachen hinauslaufend, so würde der ganze poetische Kern des Buches als ein wohlgerundetes, festgeschlossenes und unantastbares Werk aus einem Gusse dastehen, — wenn nicht gegen einen noch viel umfangreicheren Bestandtheil dieses Ganzen Verdachtgründe von ganz besonders scheinbarer und triftiger Art vorgebracht würden. Es sind dies die auch in sprachlicher Beziehung besonders viel des Eigenthümlichen darbietenden und deshalb auch von vielen sonst sehr vorsichtigen und besonnenen Kritikern als der ursprünglichen Gestalt des Buches fremd ausgeschiedenen Reden des Elihu.

§. 10. Schluß.

Vertheidigung der Integrität des Gedichts

c. gegenüber den Angriffen auf die Elihu-Reden: Kap. 32—37.

Daß diese ganze Episode kein ursprünglicher Bestandtheil des Gedichts sei, haben Eichhorn (Einleitung, V, §. 644 b), Stuhlmann, Bernstein, Knobel, D. v. Cölln (Bibl. Theol. I, 294), de Wette (Einl. §. 287; in Schrader's Neubearbeit. §. 350), E. Meier (in Zeller's Theol. Jahrbb. 1844, S. 366 ff.), Ewald, Heiligstedt, Hirzel, Dillmann, Bleek, Hupfeld, Seinecke (Der Grundgedanke des Buches Hiob, 1863), Davidson (Introd. II, p. 204 ff.), Renan, Fürst und mehrere andere behauptet, während immer noch die Mehrzahl der Exegeten und Kritiker ihre Echtheit vertritt, namentlich Jahn (Einl. ꝛc. II, 776), Stäudlin (in seinen Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, II, 133 ff.), Bertholdt, Gesenius (Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, 1815, S. 34 ff.), Rosenmüller, Schärer, Umbreit, Arnheim, Gleiß, Friedländer, Steudel (Vorlesungen über die Theol. des Alten Testam., 1840, Beil. III), Stickel, Vaihinger, Herbst, Welte, Hävernick, Keil, Hahn, Schlottmann, Hengstenberg (Ev. Kchztg. 1856, Nr. 16 ff.). Weder für noch gegen die Echtheit entscheidet sich mit Bestimmtheit Delitzsch, der indessen überwiegend zur Annahme eines von dem Verfasser des Hauptgedichts verschiednen, jedoch nicht viel jüngeren Urhebers dieser Kapitel hinneigt und es nachdrücklich betont, daß dieser um weniges jüngere Verfasser („der zweite, oder möglicherweise der erste Herausgeber des Buches") dem Hauptdichter an theologischer Bedeutung und poetischem Werth und Gehalt nicht wesentlich nachstehe.[1]) Die übrigen Gegner der Echtheit setzen den Interpolator in eine ziemlich viel spätere Zeit herunter. Einige, besonders Bernstein, suchen seine Identität

[1]) Komment. S. 458: »Die Herabsetzung desselben in viel jüngere Zeit hat weder sprachliche, noch irgendwie sonst triftige Gründe für sich. Er ist der zweite Herausgeber des Buches, möglicherweise der erste, der den bis dahin verborgenen Schatz, durch seine eigne heilserkenntnißgeschichtlich unschätzbare Einlage bereichert, ans Licht zog.« Vgl. auch schon §. 9 S. 19 der Einleitung, sowie das Schriftchen: »Für und wider Kahnis« (1863), S. 14.

mit dem unbekannten Verfasser des gleichfalls verworfenen Abschnitts Kap. 27, 7—28, 28 darzuthun.

Als Gründe für die Unechtheit werden hauptsächlich folgende geltend gemacht:

1) Der Zusammenhang zwischen Jobs letzter Rede (Kap. 29—31) und der Rede Jehova's Kap. 38 ff. werde aufgehoben; der Schluß jener Rede Jobs, Kap. 31, 38—40 zeige ein deutliches Abbrechen, ein plötzliches Unterbrochenwerden durch den nun auftretenden Jehova an; ebenso setze Kap. 38, 1 ff. klar voraus, daß Job unmittelbar vor Jehova gesprochen haben müsse, nicht ein anderer.

2) Durch Vorwegnahme der in Kap. 38—41 ausgesprochnen Hinweisung auf Gottes unendliche Macht und Weisheit schwächen die Elihu-Reden den Eindruck der Jehova-Rede ab; ja sie machen diese geradezu überflüssig, sofern sie auf dem Wege der Erkenntniß das vorliegende Räthsel zu lösen suchen, während Jehova vielmehr unbedingte Unterwerfung unter seine Allmacht und verborgne Weisheit fordere.

3) Das Auftreten des Elihu nach dem Verstummen der Freunde Jobs werde weder durch den Prolog (der seiner mit keiner Silbe gedenke) vorbereitet, noch beziehe sich der Epilog auf Elihu's Rede zurück. Das letztere sei um so auffallender, da Elihu geradeso gut, wie die drei Freunde, Jobs Schuld als Ursache seiner Leiden angegeben habe, man also billigerweise erwarten sollte, daß ihm die nämliche Rüge wie jenen (s. Kap. 42, 7) widerfahren würde, während doch der göttliche Urtheilsspruch ihn vollständig ignorire.

4) Auch sofern Job selbst dem Elihu nichts antworte, komme den Beschuldigungen des letzteren eine eigenthümlich isolirte Stellung zu; man müsse nach der eingehenden Widerlegung, die Job der Anklage jedes einzelnen seiner drei Freunde entgegenstelle, nothwendig erwarten, daß er auch dem Elihu auf seine Vorwürfe diene.

5) Auffallend sei es auch, daß Elihu den Job mehrere Male (Kap. 33, 1. 31; 37, 14) mit Namen anrede, während weder die drei Freunde noch Jehova sich solcher ausdrücklichen Namensnennung bedienten.

6) Zwischen der weitschweifigen und umständlichen Einführung der Person Elihu's Kap. 32, 2—6 und zwischen der schlichten, kurzen Ankündigung des Auftretens der drei Freunde Kap. 2, 11 bestehe ein auffallender Kontrast.

7) Die Art, wie Elihu selber sich einführe (Kap. 32, 6—33, 7) sei von Anstoß nicht ganz frei, sofern ein ungehöriges Selbstlob und eine geschwätzige Anpreisung der eignen Verdienste darin hervortrete.

8) Während der ältere Dichter „im Gegensatze zur falschen Vergeltungslehre Sünde und Strafe oder Züchtigung im Leiden Jobs gänzlich auseinander kette" und durch die Lehre, daß es ein lediglich auf Prüfung und Bewährung der Unschuld abzielendes Leiden des Gerechten gebe, im Grunde dasjenige Thema behandle, welches man mit einem neutestamentlichen Ausdruck als das „Geheimniß des Kreuzes" bezeichnen könne, — lasse Elihu Sünde und Strafe unzertrennlich beisammen und setze der vulgären Vergeltungslehre den Unterschied zwischen erzieherischer Züchtigung und strafrichterlicher Vergeltung entgegen. Es bestehe also ein tiefgreifender Unterschied der Auffassung des Grundproblems des Buches zwischen beiden, dem Dichter und seinem späteren Ergänzer, welcher letztere die Kühnheit, womit jener die richterliche Entscheidung Jehova's direkt auf die Diskussion Jobs mit den drei Freunden folgen lasse, mildern und das strenge Urtheil Gottes über beide streitende Parteien in angemessener Weise vorbereiten wolle (so wenigstens Delitzsch, Komm. S. 457, und in Herzog's Real-Encykl. Art. Hiob, S. 119).

9) Mehrere Anklänge aus dem übrigen Buche „tragen den Charakter der Nachbildung an sich; so unverkennbar der ganze Abschnitt Kap. 36, 26 bis 37, 18, welcher erst durch die Rede Gottes Kap. 38 ff. angeregt ist, desgleichen manche Einzelheiten in Gedanke und Ausdruck, wie Kap. 33, 7. 15; 34, 3. 7. 21—24; 35, 5—8; 36, 25; 37, 4. 10. 11. 22" (so Hirzel und Dillmann).

10) Sprache und Darstellungsweise sollen den Verfasser der Elihu-Reden auf das stärkste von dem Urheber des übrigen Gedichts unterscheiden. „Nicht nur hat die Sprache eine stärkere aramäische Färbung, sondern Elihu braucht gleichmäßig gewisse Ausdrücke, Formen und Redensarten, für welche sich ebenso gleichmäßig und ohne Unterscheidung der verschiednen Redner in dem übrigen Buche andere Ausdrücke finden, was nicht auf bloße Verschiedenheit der Rollen, sondern auf Verschiedenheit der Schriftsteller führt" (Hirzel). „Auch die Darstellungsweise ist einerseits breiter, wortreicher, andrerseits künstlicher und gesuchter, oft genug dunkel, schwülstig und vieldeutig. Ueber die Art, wie sonst der Dichter die einzelnen Redner durch besondere Schlagwörter und Lieblingsausdrücke, durch Ton und Farbe ihrer Rede unterscheidet, geht diese Abweichung der Elihureden weit hinaus. Hier redet ein minder großer Dichter, dem Klarheit des Gedankens, dichterische Anschauung und Herrschaft über die Sprache nicht in gleicher Weise zu Gebot standen. Auffallend genug zeigt sich dies auch wie im Bau des Verses, der öfters fast zur Prosa herabsinkt, so in der Anlage der Reden: die logische

und dichterische Gliederung entsprechen sich nicht; der Strophenbau fehlt" (Dillmann).

Es ist eine gewaltige Phalanx von Anklagen und Zweifelsgründen äußerer wie innerer Art, die man hier aufgestellt sieht. Doch sind sie ihrem kritischen Werthe nach sehr ungleich, und insbesondere die neun ersten, welche sich auf das Verhältniß der inneren Eigenthümlichkeiten des Abschnitts zum übrigen Gedichte stützen, lassen sich unschwer widerlegen.

ad 1) Daß Elihu's Rede den Zusammenhang zwischen Jobs letzter Rede und derjenigen Jehova's Kap. 38 ff. aufhebe, ist nicht richtig; denn weder lautet der Schluß jener letzten Rede Jobs (Kap. 31, 38—40) wie abgebrochen, noch setzt der Anfang von Jehova's Rede (Kap. 38, 2) voraus, daß Job unmittelbar vorher gesprochen habe und unterbrochen worden sei. Beides wird die Exegese der betreffenden Stellen spezieller darlegen, welche zugleich zeigen wird, daß der Schluß der Elihureden durch seine feierliche Lobpreisung der Erhabenheit Gottes dessen Erscheinen in angemessener Weise *vorbereitet*, daß wahrscheinlich auch jenes Sturmwetter, in welchem Gott Job erscheint (Kap. 38, 1; 40, 6), nach des Dichters Absicht die Voraussetzung und Veranlassung zum naturschildernden Inhalte dieser Schlußrede (die sich hauptsächlich mit den majestätischen Erscheinungen beim Gewitter beschäftigt, ja mehrfach auf den unter der symbolischen Hülle von Gewölk, Donner und Blitz unmittelbar nahen oder gleichsam erscheinenden Eloah hinweist) bilden sollte; daß endlich die Nichtberücksichtigung des von Elihu Geredeten seitens Jehova's einfach darin ihren Grund hat, daß Elihu's Ausführungen das göttliche Endurtheil direkt anzubahnen und vorzubereiten dienten, daß also Jehova *nicht nöthig hatte*, sich mit diesem auf Seiner Seite stehenden und Seine Sache führenden Redner auseinanderzusetzen, und daher unmittelbar auf Jobs letzte Aeußerungen zurückgreifen konnte.[1])

ad 2) Eine Abschwächung des Eindrucks der Jehova-Rede durch die sie vorbereitende (darum aber nicht ihr vorgreifende) Rede Elihu's findet keineswegs statt. Denn Elihu will Jobs Pflicht, sich demüthig Jehova unterzuordnen, auf *subjektivem* Wege darthun, durch Bestreitung seiner falschen Selbstgerechtigkeit (vgl. Kap. 32, 1: כִּי הוּא צָדַק בְּעֵינָיו, denn er hielt sich selbst für gerecht) und durch den Nachweis der Nothwendigkeit gründlicher Selbsterkenntniß, aus welcher stets die wahre Demuth entspringe. Jehova dagegen zeigt nachher das Nämliche auf *objektivem* Wege, durch Hinweisung auf die Unergründlichkeit seines ewigen Wesens und Waltens, sowie auf die wunderbare Fülle seiner Macht und Weisheit, — welche Eigenschaften Elihu (von Kap. 36, 22 an) zwar auch schon, jedoch mehr in nebensächlicher Weise, hervorgehoben hatte. Die überwiegend theoretische, erkenntnißmäßige Lösung des ganzen, die Bedeutung der menschlichen Leiden betreffenden Problems, wie Elihu sie bietet, schließt die tiefere praktische und faktische Lösung, wie sie die Jehovarede bringt, weder aus, noch macht sie dieselbe überflüssig. Vielmehr beruht der Umstand, daß zuerst in Elihu ein Repräsentant *menschlicher*, und zwar überaus tiefer und gediegener menschlicher Weisheit, mit dem Versuche einer korrekten Lösung des fraglichen Problems auftritt, daß aber nach ihm *Gott selbst* erst die absolute und endgültige Lösung bringt, auf einem wohldurchdachten Plane des Schriftstellers, durch den auch die größere Wucht und Pracht des Ausdrucks in Jehova's Rede, namentlich die ungleich größere Erhabenheit der in ihr enthaltenen Schilderung der göttlichen Macht und Weisheit, unmittelbar bedingt ist. Dieses deutlich vom Verfasser beabsichtigte Verhältniß der Gradation zwischen Elihu's Rede und zwischen derjenigen Jehova's, diese absolute Ueberlegenheit der letzteren über die erstere hinsichtlich sowohl ihres Standpunkts wie des materiellen und formellen Werthes ihrer Aussagen, zeigt das Schiefe und Verfehlte beider Urtheile der Gegner: jenes einen, wonach „Elihu *mehr* als Gott sage", ihm also vorgreife und seine Aussage überflüssig mache, und des anderen, wonach „in seinen Reden kein ganz neuer Gedanke vorkomme, der nicht schon im älteren Buche sich aufweisen ließe" (Ewald, S. 320 — vgl. dagegen Hävernick, III, 373, sowie das unten [Dogm.-eth. Grundged. zu Kap. 36. 37] von uns gegen Dillmann zu Bemerkende).

ad 3) Das Schweigen des Prologs und Epilogs über Elihu beweist nichts für die Interpolirtheit der Reden des letzteren. Denn a. es ist eine ungehörige Forderung, daß der Schriftsteller sämmtliche im Stück einzuführende Personen bereits im Prolog zum voraus ankündige; er hätte dann auch Jehova, als später sichtbar im Kreise der Streiten-

[1]) Gegen *Hahns* Behauptung: Elihu habe keineswegs im Sinne Gottes gesprochen, sondern vielmehr die Beschuldigungen der drei Freunde wider Job im wesentlichen nur wiederholt; er werde deshalb von Jehova absichtlich ignorirt und »damit dargestellt als Einer, der so geredet hat, als hätte er nicht geredet« (S. 20), wird unten bei der Exegese noch Näheres zu bemerken sein. Hier möge nur vorläufig darauf hingewiesen werden, wie sehr die Apologie der Elihureden durch eine so übertriebene Betonung der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der von Elihu versuchten Problemslösung, überhaupt durch eine so ungünstige Beurtheilung des Standpunkts und Charakters Elihu's, erschwert wird (ähnlich wie Hahn auch früher schon *Herder* und *Umbreit*).

den sich offenbaren Werdenden mit ankündigen müssen; er hätte neben den streitenden Parteien (nämlich Job einerseits und den drei Freunden andrerseits) auch die beiden Schiedsrichter, den menschlichen und den göttlichen, welche er schließlich auftreten zu lassen gedachte, schon von vornherein nennen, also gewissermaßen sämmtliche handelnde Personen des Stücks im Eingang aufführen müssen, was bei der Eigenthümlichkeit der dramatischen Dichtung des Alten Testaments (vgl. das Hohelied), nicht von ihm verlangt noch erwartet werden konnte; — b. die Nichtverurtheilung Elihu's im Epiloge erklärt sich einfach daraus, daß er kein strafendes Urtheil verdiente, weil er Jobs Schuld in ganz anderem, der absoluten Wahrheit schon viel näher kommendem Sinne behauptet hätte, als Eliphas, Bildad und Zophar, und weil er überhaupt nicht als einseitiger Parteigänger, sondern bereits als Schiedsrichter und vorläufiger Vermittler zwischen den Parteien aufgetreten war. „Eine Rüge Elihu's im Epilog würde so viel heißen, wie Hiob für absolut unschuldig zu erklären; dies geschieht aber so wenig, daß Hiob vielmehr ernstlich bereut, was er gegen Gott gesündigt hat, Kap. 42, 6" (Hävernick, S. 374).[1])

ad 4) Auch das Schweigen Jobs gegenüber Elihu hat durchaus nichts Auffallendes, sobald man nur den eben hervorgehobenen Unterschied oder vielmehr Gegensatz zwischen den drei Freunden als einer gegen Job streitenden Partei und zwischen dem bereits über diesen Parteikonflikt erhabnen, die göttliche Entscheidung antizipirenden Elihu gehörig im Auge behält.

ad 5) Daß Elihu den Job einige Male mit Namen anredet, erklärt sich ebenfalls aus seiner vermittelnden Stellung über und gegenüber den Parteien. Er hat es ja nicht blos mit Job, sondern wie Kap. 32, 3. 6 ff. zeigt, ebensogut auch mit den Freunden zu thun; es ist also ebensowenig auffallend, daß er, im Gegensatze zu jenen, den Job einige Male ausdrücklich anredet, wie es auffallen oder gar als Merkmal der Unechtheit gelten kann, daß Jehova im Epilog (Kap. 42, 7. 8) nicht weniger als viermal „seines Knechtes Job" gedenkt.

ad 6) Die angebliche Weitschweifigkeit und Breite der Einführung der Person Elihu's Kap. 32, 2—6 existirt nur in dem Vorurtheile oder in der subjektiven Geschmacksanschauung der Kritiker. „Ohne diese Einführungsworte, welche Unnöthiges durchaus nicht enthalten, würde man gar nicht wissen, als wen man den Elihu zu betrachten habe, ob als Disputator oder als Richter" (Hahn). Ein genaueres Bild von der Persönlichkeit des neuen Redners und seiner Stellung zu den streitenden Parteien war schlechterdings nothwendig, wenn der Inhalt seiner Worte richtig aufgefaßt werden sollte. Namentlich bedurfte es dazu einer vorläufigen Andeutung der sittlichen Vorzüge, die ihn vor allem zum Schiedsrichter der Streitenden und zum Sachwalter Gottes qualifizirten: seiner Frömmigkeit, die ihn an Jobs Selbstgerechtigkeit Anstoß nehmen ließ (V. 2); seiner Weisheit, die ihn den drei Freunden und deren engherzig-kurzsichtiger Gesinnung überlegen erscheinen ließ (V. 3), und seiner Bescheidenheit, die ihn verhindert hatte, vor den übrigen Sprechern als älteren das Wort zu nehmen (V. 4). Kürzer, als dies geschehen, ließ sich daher diese Einführung schlechterdings nicht fassen; ein besonders starker Verdachtgrund gegen die Echtheit läßt sich in ihr nicht entdecken.

ad 7) Auch die Meinung, daß Elihu's Einführung seiner selbst Kap. 32, 6—33, 7 von mancherlei Anstößigem nicht frei sei, namentlich eitles Selbstlob und Geschwätzigkeit kundgebe, läuft im Grunde auf subjektive Geschmackssache und auf kritische Voreingenommenheit hinaus. Daß die Versicherung seiner demüthigen und bescheidnen Gesinnung, womit er anhebt, nicht leere Prahlerei ist, zeigt die Thatsache seines vorherigen beharrlichen Schweigens gegenüber so mancher Aeußerung sowohl Jobs wie der Freunde, die ihn schon viel früher zum Aussprechen seiner Ansicht hätte provoziren können. Die dann (V. 15—20 des 32. Kap.) folgende Motivirung seines nunmehrigen Redens, als welches er schlechterdings nicht länger unterlassen und unterdrücken könne (vgl. Matth. 12, 34), hat in diesem Zusammenhange schlechterdings nichts Anstößiges oder Befremdendes, erscheint vielmehr als eine wohl angebrachte und nothwendige captatio benevolentiae. Auch was er weiterhin bezüglich der strengen Unparteilichkeit, die er sich zum Gesetze machen werde, sagt (Kap. 32, 21. 22), sowie endlich das speziell gegenüber Job Bemerkte (Kap. 33, 1—7), enthält nichts, was einer unbefangenen Betrachtung Anstoß bieten,

[1]) Vgl. auch die von Hävernick mit Recht hier angeführten Worte Pareau's in s. Komment.: »Quum enim Elihu ex ipsius auctoris consilio censeri debeat ad Jobum ideo pervenisse, non ut ipse loqueretur, sed ut, quum junior esset, alios loquentes audiret (Kap. 32, 4—7), noluit auctor, prudenter et decore, prius eum memorare, quam necessitas id postulabat. Neque enim opus erat, ut aliqua ejus mentio fieret in epilogo, siquidem in universo ejus sermonum consilio et argumento nihil erat, quod reprehensionem mereretur. Immo vero per totum, Dei sermonum tenorem hi summatim confirmantur honorifice: quem honorem quum scriptor re potius ipsa quam verbis in Elihum conferre voluerit, in eo non possum quin exquisitum decori studium agnoscam.«

oder auch nur zu einem weniger günstigen Urtheil über Elihu in ästhetischer oder moralischer Hinsicht veranlassen könnte. Wie denn gerade hier dessen unbedingte Hingabe an Gottes Wort und Willen schön und in einer Weise, die ihn als wirklich demüthigen Vertreter der göttlichen Wahrheit charakterisirt, hervortritt (s. Kap. 32, 22; 33, 6).

ad 8) Die Art, wie Delitzsch die Elihu'sche Lösung des Problems als eine von der des Hauptdichters grundverschiedne darzustellen sucht, leidet an einer leicht zu erkennenden Einseitigkeit. Die Auffassung der Leiden als läuternder Züchtigungen, von denen auch scheinbar Unschuldige mit Recht betroffen würden, wie sie Elihu vertritt, schließt jene von Jehova und damit vom Dichter des Ganzen dargelegte tiefste Würdigung des Zweckes der Leiden Unschuldiger, wonach sie zur Prüfung und Bewährung von deren Unschuld dienen sollen, so wenig aus, daß sie ihr auch logisch als nothwendige Prämisse vorauszugehen hat, gleichwie die individuelle Herzenserfahrung aller durch derartige Prüfungen hindurchgeführter Frommer faktisch, und der Gang unsres Stückes plastisch-dramatisch diesen Fortschritt von einem immer noch halb gesetzlichen zum spezifisch neutestamentlichen, durch das Geheimniß des Kreuzes erleuchteten Verständnisse des schuldlosen Leidens veranschaulichen (vgl. schon §. 4, S. 12). Vereinigte doch das Leiden des Schuldlosesten aller unschuldig Leidenden gleichfalls beide Bedeutungen in sich: die, wonach es läuternd und entsündigend wirken sollte (nicht auf die Person des Leidenden selbst zwar, wohl aber auf die Personen derer, für die und statt deren er litt), und die, wonach es seine Heiligkeit und Reinheit in siegreicher Bewährung vor Gott und den Menschen darstellen sollte! Und gibt doch auch schon der vollkommenste und klarste alttestamentliche Typus dieses neutestamentlichen Erlöserleidens, der Knecht Gottes bei Jesaja (Kap. 53), beide Seiten der Bedeutung seines Leidens, die läuternd-verklärende und die prüfend-bewährende, in innigem Zusammenhange miteinander kund! Einen Grund gegen die Einheit unsres Gedichts kann sonach der Umstand, daß in Jobs Falle Elihu fast ausschließlich jene castigatorisch-purgatorische, Jehova aber hauptsächlich diese probative Tendenz der Leiden hervorhebt, in keiner Weise abgeben. Vgl. auch unten, Dogm.-eth. Grundged. zu Kap. 36. 37, Nr. 2.

ad 9) Die mehrfachen Anklänge des Abschnitts in Gedanken und Ausdruck an Stellen des übrigen Gedichts begreifen sich ebenso befriedigend als Gemeinsamkeiten, welche bei der Identität des Verfassers ganz natürlich sind, wie als Nachbildungen eines späteren Interpolators. Ja, um sie als letzteres zu erweisen, müßte „eine Schwäche der Darstellung, ein Ueberschuß der entlehnten Worte oder Gedanken über das Bedürfniß der Stelle, irgend eine Unpaßlichkeit des Eingewebten dargethan werden" (Stickel). Aber bei keiner der Berührungen der Elihureden mit dem übrigen Stücke ist dies möglich, am allerwenigsten bei der von Hirzel, Dillmann u. a. hauptsächlich betonten Stelle Kap. 36, 26—37, 18, welche allerdings eine nahe Verwandtschaft mit der folgenden Rede Jehova's kundgibt, aber keine andere als eine solche, welche sich aus dem Verhältnisse der Elihustelle als Vorbereitung zu den erhabnen Schilderungen der Gottesrede hinreichend leicht erklären läßt.

ad 10) Das gewichtigste aller gegnerischen Argumente ist das von der eigenthümlichen Sprache und Diktion des Abschnitts hergenommene. Und doch ist auch es nicht unwiderlegbar, wie insbesondere das von Stickel (S. 248 ff.) dawider Bemerkte zeigt. Der Vorrath wirklicher oder scheinbarer Idiotismen des Abschnitts reduzirt sich danach auf Folgendes:

a. eine ziemliche Anzahl Berührungen mit dem Sprachgebrauche der Proverbien, mit welchem indessen auch das übrige Gedicht eine nicht geringe Verwandtschaft kundgibt (vgl. §. 6, zu Anf.);

b. einige ziemlich regelmäßig wiederkehrende Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks, namentlich יַעַ statt יַרְעַ (Kap. 32, 6. 10. 17; 36, 3), עָוֶל statt עַוְלָה (Kap. 34, 10. 32; vgl. Kap. 36, 23, wo die gewöhnlichere Form sich findet), נִצּוּרִים statt נְצוּרִים (Kap. 33, 25; 36, 14) und כָּוָה (Kap. 32, 21. 22);

c. drei eigentliche Hapaxlegomena: אֲבִי Kap. 34, 36; חַח Kap. 33, 9 und אֲכֻם Kap. 33, 7 — für ein poetisches Stück von der Länge unsres Abschnitts keine auffallend große Zahl, der sich z. B. aus den folgenden Jehovareden ungefähr die gleiche zur Seite stellen läßt;

d. eine verhältnißmäßig etwas bedeutendere Zahl von Aramaismen, als sie das übrige Gedicht enthält — welche stärkere aramäische Färbung des Abschnitts sich indessen ohne Schwierigkeit durch die Annahme erklären läßt, daß der Verfasser die aramäische Abkunft Elihu's, eines Angehörigen des Stammes Bus (Kap. 32, 2) bemerklich machen, und denselben als zu einem ganz anderen Stamme als die drei Freunde gehörig darstellen wollte. Denn wenn es nur leise Unterschiede der Diktion waren, wodurch die Reden dieser sich sowohl gegenüber denen Jobs wie im Gegensatze zueinander charakterisirten (s. §. 3, Anm. 1), so tritt mit Elihu deutlich der Repräsentant eines ganz andern Dialekts auf; und die Absichtlichkeit, womit der Dichter ihm diese charakteristische Färbung ertheilt hat,

verräth sich insbesondere auch durch den Umstand, daß das Aramaisirende sich vorzugsweise zu Anfang der Reden (Kap. 32, 6 ff.), und dann noch einmal zu Anfang des vierten Hauptabschnittes derselben (Kap. 36, 2 ff.) häuft, sonst aber mehr zurücktritt. Vielleicht lassen sich auch jene anderen, unter b aufgeführten Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks einfach aus diesem Wunsche des Dichters ableiten, diesen neuen Sprecher in einem eigenthümlichen Dialekte reden zu lassen. Vgl. zu Kap. 32, 2. — Nicht minder dürften die von de Wette, Dillmann u. a. gerügten Spuren größerer Mattigkeit des Ausdrucks, geringerer Klarheit der Darstellung und mangelhafterer Herrschaft über die Sprache großentheils nur Wirkung des auf charakteristische Färbung der Rede dieses Sprechers gerichteten Strebens des Verfassers sein. Der Vorwurf aber, daß die rhythmische Konstruktion des Abschnittes eine verhältnißmäßig unvollkommne sei, daß der Bau seiner Verse „fast zur Prosa herabsinke", ja daß „der Strophenbau fehle", schließt entschieden Uebertreibungen in sich. Denn auch im übrigen Gedichte wechselt laxere, der Prosa sich nähernde rhythmische Gliederung mit fester geschlossenem, reicher gegliedertem Strophenbau ab. Und daß der letztere hier ganz fehle, erscheint angesichts so deutlich markirter und konsequent durchgeführter strophischer Konstruktionen, wie sie namentlich die vierte Elihurede darbietet (z. B. Kap. 36, 22 ff.; 37, 1. 6. 11 ff.), geradezu unrichtig; vgl. schon oben §. 3, S. 9.

Es liegt nach dem allem kein entscheidender Grund gegen die Ursprünglichkeit dieses Abschnittes vor, auch nicht auf sprachlichem und stilistischem Gebiete; denn daß unser Dichter eine hinreichende Volubilität des Geistes und Vielseitigkeit der Erfindungsgabe besaß, um die Personen seines Stückes durch ein Reden in dialektisch verschiednen Ausdrucksweisen auf charakteristische Weise unterscheiden zu können, zeigt zur Genüge die Kunst, womit er schon die drei Freunde unter sich und gegenüber Job durch eigenthümliches Gepräge ihres Ausdrucks zu distinguiren verstanden hatte und womit er nicht minder der Jehovarede am Schlusse ihr konsequent festgehaltenes charakteristisches Kolorit ertheilt. Die Absicht aber, gerade Elihu, den unmittelbaren Vorgänger Jehova's und Anbahner der von diesem gegebnen Entscheidung, mit einer besonders stark charakteristisch-gefärbten Redeweise auszustatten, entsprang mit innerer Nothwendigkeit dem Zweck und Plan des Ganzen, dessen hinreichend tiefes und richtiges Verständniß überhaupt die möglichen Zweifel an der Mitzugehörigkeit dieser Reden zu dem poetischen Ganzen zu verbannen geeignet ist und selbst jene mildeste Fassung dieser Zweifel, welche Delitzsch mit seiner Annahme einer doppelten „Herausgabe" des Buches (zuerst ohne, dann mit den Elihureden) vertritt, als überflüssig erscheinen läßt.

§. 11.

Spezielle Inhalts-Analyse des Buches.

Erst nach Sicherstellung des einheitlichen Charakters unsrer Schrift gegenüber den verschiedenen dawider gerichteten Angriffen, ist es möglich, eine detaillirtere Gesammtübersicht ihres Inhalts zu geben und damit den Plan des Dichters und die ihm gewidmete Ausführung in ihrer Vollständigkeit zu veranschaulichen (vgl. die summarischere vorläufige Inhaltsangabe in §. 1, sowie das in §. 3 über die künstlerische Anlage des Gedichts Bemerkte). Wir folgen bei Aufstellung der nachstehenden Uebersicht im wesentlichen Vaihinger (Das Buch Hiob, 2. Ausg., S. 27 ff.), ohne uns indessen alle Einzelheiten seiner zuweilen etwas willkürlichen Eintheilungsweise anzueignen. Das Willkürliche derselben besteht hauptsächlich in einem zu weit getriebenen Streben, überall und bis in das Einzelnste hinein Dreiklänge in der Eintheilung des Gedichts nachzuweisen, wozu die unleugbare Vorliebe des Dichters für dreiheitliche Gliederung seiner Rede (s. §. 3, S. 8) allerdings ein gewisses Recht gewährt, ohne indessen spielendes Uebermaß solcher Tripartitionen zu rechtfertigen. — Eingehende Detailübersichten über den Inhalt des Gedichts bieten übrigens noch mehrere andere der neueren Ausleger, z. B. Ewald (S. 34 ff.), Schlottmann (S. 20 ff.), Davidson (Introd., p. 174 ff.), — aber in der Art, daß jene Dreigliedrigkeit zu wenig anschaulich hervortritt.

Geschichtlicher Eingang (in Prosa): Kap. 1. 1.

1) Jobs Charakter und Wandel: Kap. 1, 1—5.
2) Der göttliche Beschluß, Job durch Leiden zu bewähren.
   a. Die leichtere Prüfung durch Entziehung des Eigenthums: Kap. 1, 6—22;
      α. die himmlische Vorbereitung: V. 6—12;
      β. der Vollzug des Prüfungsrathschlusses an der Habe und Familie Jobs: V. 13 bis 19;
      γ. Jobs Standhaftigkeit und Geduld: V. 20 bis 22.
   b. Die schwerere Prüfung durch Entziehung der Gesundheit: Kap. 2, 1—10;
      α. die himmlische Vorbereitung: V. 1—6;
      β. der Vollzug des Rathschlusses durch Jobs schwere Erkrankung: V. 7. 8.
      γ. Jobs Ausharren in seiner Frömmigkeit: V. 9. 10.

3) Der Besuch der Freunde und ihre stumme Theilnahme, als unmittelbare Vorbereitung der Handlung: Kap. 2, 11—13.

Erster Haupttheil des Gedichts:

Die Verwicklung, oder Jobs und seiner drei Freunde Streitreden: Kap. 3—28.

Jobs Verzweiflungs-Ausbruch, als Thema und nächste Veranlassung des Gesprächs: Kap. 3, 1—26.

a. Job verwünscht sein Dasein: V. 1—10;
b. er wünscht lieber dem Todtenreiche als diesem Leben anzugehören: V. 11—19;
c. er fragt, warum er, der Lebensüberdrüssige, doch leben müsse: V. 20—26.

Erster Gang der Streitreden:

Die anhebende Verwicklung: Kap. 4—14.

1) Eliphas und Job, Kap. 4—7.
   A. Eliphas' Anklage: Der Mensch darf nicht wider Gott reden, wie Job: Kap. 4. 5.
      1. Einleitende Zurechtweisung Jobs wegen seiner unmuthsvollen Klage, wodurch er sich nur Gottes Zorn zuziehe: Kap. 4, 2 bis 11.
      2. Bericht über eine himmlische Offenbarung, welche ihm das Unrechtmäßige und Thörichte des Eifers schwacher sündiger Menschen wider Gott kundgethan habe: Kap. 4, 12—6, 7.
      3. Mahnung zur Buße, als dem einzigen Mittel für Job, die göttliche Gnade und sein früheres Heil wieder zu erlangen: Kap. 5, 8—26.
   B. Jobs Antwort: Statt Tröstung bringen ihm die Freunde nur vermehrten Schmerz: Kap. 6. 7.
      1. Rechtfertigung zur Klage durch Hinweisung auf die Größe und das Unbegreifliche seines Leidens: Kap. 6, 1—10.
      2. Klage über die bittre Täuschung, die er seitens der Freunde erfahren: V. 11 bis 30.
      3. Rückkehr zu der früheren Klage über sein Schicksal und Anklage Gottes: Kap. 7.
2) Bildad und Job, Kap. 8—10.
   A. Bildads Zurechtweisung: Der Mensch darf Gott nicht der Ungerechtigkeit zeihen, wie Job gethan hat; denn Gott thut nie Unrecht: Kap. 8.
      1. Tadel Jobs wegen seiner ungerechten Anklage Gottes: V. 2—7.
      2. Hinweisung auf die weisen Lehren der Alten über das verdiente Ende der Gottesvergeßnen: V. 8—19.
      3. Mildernde Anwendung dieser Lehren auf den Fall Jobs: V. 20—22.
   B. Jobs Antwort: Betheuerung seiner Unschuld und klagende Schilderung der Unbegreiflichkeit seines Leidens als eines dunklen schrecklichen Verhängnisses: Kap. 9. 10.
      1. Allerdings ist Gott der Allgewaltige und allezeit Gerechte, den man scheuen muß; aber seine Macht ist zu furchtbar für die Sterblichen: Kap. 9, 2—12.
      2. Das Erdrückende dieser Uebergewalt und Willkür Gottes fordert ihn, den schuldlos Leidenden, zu trotzigem Reden wider Gott auf: Kap. 9, 13—35.
      3. Klagende Schilderung der erbarmungslosen Härte, womit Gott, obwohl er als Allwissender seine Unschuld kenne, gegen ihn wüthe: Kap. 10, 1—22.
3) Zophar und Job: Kap. 11—14.
   A. Zophars heftige Beschuldigung Jobs, als eines der bußfertigen Unterwerfung unter den allsehenden und gerechten Gott Bedürftigen: Kap. 11.
      1. Ausdruck des Wunsches, daß Gott doch erscheinen und Job zur Erkenntniß seiner schweren Schuld bringen möchte: V. 2 bis 6.
      2. Warnende Darlegung der Unmöglichkeit, gegen Gottes Allwissenheit, welche jeden Menschen der Sünde zeiht, anzukämpfen: V. 7—12;
      3. Dem wahrhaft Bußfertigen steht Wiederkehr seines Glückes in Aussicht, für die Frevler aber bleibt keine Hoffnung: V. 13—20.
   B. Jobs Antwort: Angriff auf seine Freunde, deren Weisheit und Gerechtigkeit er ernstlich in Zweifel zieht: Kap. 12—14.
      1. Verspottung der vermeintlichen Weisheit der Freunde, welche die erhabene Macht und Weisheit des göttlichen Waltens nur sehr ungenügend zu schildern wissen: Kap. 12.
      2. Entschluß, sich an Gott, den gerechten Richter, zu wenden, welcher der Härte und Ungerechtigkeit der Freunde gegenüber ihm sicherlich Recht geben werde: Kap. 13, 1—22.
      3. An Gott gerichtete Schutzrede, mit stolzer Versicherung der eignen Unschuld anhebend, aber in eine verzagte trostlose Schilderung der Kurzlebigkeit, Hülflosigkeit und Hoffnungslosigkeit der Menschen auslaufend: Kap. 13, 23—14, 22.

Zweiter Gang der Streitreden:

Die steigende Verwicklung: Kap. 15—21.

1) Eliphas und Job: Kap. 15—17.
   A. Eliphas: Gottes strafende Gerechtigkeit offenbare sich nur gegen Frevler: Kap. 15.
      1. Rügender Nachweis all des Verkehrten und wider seine Unschuld Zeugenden in Jobs Reden und Verhalten: V. 2—19.
      2. Warnende Lehrrede über die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Schicksal der Gottlosen: V. 20—35.
   B. Job: Obgleich niedergedrückt durch das Trostlose seiner Lage, wünsche und hoffe er doch, daß Gott, den unverständigen Anklagen seiner Freunde gegenüber, seine Unschuld erweisen werde: Kap. 16. 17.
      (Vorläufige kurze Zurückweisung der Reden der Freunde als zwecklos und ihm nichts nützend: Kap. 16, 2—5.)
      1. Klage über die Trostlosigkeit seiner, von Gott und den Menschen verlassenen und angefeindeten Lage: Kap. 16, 6—17.
      2. Lebhafter Ausdruck der Hoffnung auf eine zukünftige Anerkennung seiner Unschuld: Kap. 16, 18—17, 9.
      3. Scharfe Zurechtweisung der Mahnreden der Freunde, als unverständig und aller tröstenden Kraft entbehrend: Kap. 17, 10—16.
2) Bildad und Job: Kap. 18. 19.
   A. Bildad: Die leidenschaftlichen Ausbrüche Jobs seien unnütz, da es doch bei der alten Gottesordnung verbleibe, wonach den verstockten Frevler plötzlich und sicher sein verdientes Geschick ereile: Kap. 18.
      1. Scharfe Rüge Jobs, des thörichten und rasenden Schwätzers: V. 2—4.
      2. Schilderung des grausigen Schicksals verstockter Frevler: V. 5—21.
   B. Job: Sein Elend sei bemitleidenswerth genug, werde aber auch um so gewisser mit einer glänzenden Rechtfertigung seitens Gottes, wenn auch vielleicht erst in einem jenseitigen Dasein, endigen: Kap. 19.
      (Einleitung: Unmuthiger Tadel der Freunde, als hämischer Verdächtiger seiner Unschuld: V. 2—5.)
      1. Schmerzliche Klage über das seitens Gottes und der Menschen ihm zugefügte Leid: V. 6—20.
      2. Erhebung zu seliger Hoffnung auf Gott, seinen einstigen Erlöser und Rächer: V. 21—27.
      3. Ernstliche Abmahnung der Freunde von weiterer Fortsetzung ihrer lieblosen Angriffe: V. 28. 29.
3) Zophar und Job: Kap. 20. 21.
   A. Zophar: Eine Zeitlang zwar könne ein Frevler glücklich sein; aber um so schrecklicher und rettungsloser sei sein Untergang: Kap. 20.
      1. Heftig tadelnder Eingang und Thema der Rede: V. 2—5.
      2. Ausführung des Themas, durch Darlegung der Erfahrung, daß der Gottlosen Glück und Reichthum im tiefsten Elende endige: V. 6—29.
   B. Job: Die Erfahrung von dem Glücke der Gottlosen während ihres Erdenlebens spreche nicht gegen, sondern für seine Unschuld: Kap. 21.
      1. Einleitende, ruhige aber bittere Ansprache an die Freunde: V. 2—6.
      2. Der Erfahrungsthatsache von dem Glücke der Frevler (V. 7—16) steht die andere von dem irdischen Unglück Frommer und Gerechter zur Seite: V. 7—26.
      3. Zurechtweisung der Freunde, weil sie nur die eine Seite jener Erfahrung hervorkehren und zu seinen Ungunsten geltend machen: V. 27—34.

Dritter Gang der Streitreden:

Die aufs höchste gesteigerte Verwicklung: Kap. 22—28.

1) Eliphas und Job: Kap. 22—24.
   A. Eliphas: Wiederholte Anschuldigung Jobs, aus dessen schwerem Leiden man nothwendig folgern müsse, daß er schwer gesündigt habe und der Buße bedürftig sei: Kap. 22.
      1. Offene Beschuldigung, daß Job ein großer Sünder sei: V. 2—10.
      2. Ernste Warnung vor noch schwereren Strafen: V. 11—20.
      3. Mahnung zur Buße, nebst Hinweisung auf die für ihn, den Reuigen, gewisse Wiederkehr seines früheren Glückes: V. 21—30.
   B. Job: Da Gott sich ihm entziehe und auch sonst die irdischen Geschicke vielfach höchst ungleich austheile, so folge eben hieraus die Unbegreiflichkeit seines Waltens, sowie die Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit der äußerlichen Vergeltungslehre der Freunde: Kap. 23. 24.
      1. Der abermalige Wunsch nach einer richterlichen Entscheidung Gottes zu seinen Gunsten wird durch den quälenden Ge-

danken, daß Gott sich absichtlich ihm entziehe, um ihn im Diesseits nicht rechtfertigen zu müssen, zurückgedrängt: Kap. 23.

2. Wie in Jobs Fall, so gibt sich noch in vielen anderweitigen Beispielen von ungleicher Vertheilung des Erdenglücks unter die Menschen die Dunkelheit und Unerforschlichkeit des göttlichen Waltens zu erkennen: Kap. 24.

2) Bildad und Job: Kap. 25. 26.

A. Bildad: Nochmalige Hervorhebung des Kontrastes zwischen Gottes Hoheit und der menschlichen Ohnmacht: Kap. 25.

1. Der Mensch kann nicht mit Gott rechten: V. 2—4.
2. Der Mensch ist nicht rein vor Gott: V. 5. 6.

B. Job: Zurückweisung des Gegners, verbunden mit einer die seinige weit überbietenden Schilderung der Hoheit und Größe Gottes: Kap. 26.

1. Scharfe Abfertigung Bildads: V. 2—4.
2. Schilderung der unvergleichlichen Herrschermacht und Erhabenheit Gottes, zur Verdunklung des viel matteren Versuchs, den Bildad hierzu gemacht hatte: V. 5—14.

3) Job allein. Seine Schlußrede an die besiegten Freunde: Kap. 27. 28.

a. Abermalige feierliche Versicherung seiner Unschuld, unter Hinweisung auf seine auch im tiefsten Elende ihn nicht verlassende Freudigkeit in Gott: Kap. 27, 2—10.

b. Darlegung seines Glaubens an die Unmöglichkeit eines bleibenden Glückes der Gottlosen, welche unfehlbar ein Ende mit Schrecken nehmen müssen: Kap. 27, 11 bis 23.

c. Hinweisung darauf, daß die wahre Weisheit, die alleinige Spenderin richtigen Aufschlusses über die Dunkelheiten der irdischen Schicksalswege, nirgends auf Erden, sondern lediglich bei Gott und mittelst frommer Hingabe an Gott, gefunden werde: Kap. 28.

Zweiter Haupttheil des Gedichts.

Die Lösung des Räthsels, durch Jobs, Elihu's und Jehova's Reden: Kap. 29—42, 6.

Die erste Stufe der Lösung: Kap. 29—31.

Jobs Selbstgespräch,

zur Hervorhebung der Wahrheit, daß sein sittliches Verhalten nicht Schuld an seinem Leiden sein könne, daß also dieses einen tieferen Grund haben müsse (die negative Seite der Problemslösung).

1) Sehnsüchtiger Rückblick auf das schöne Glück seines früheren Lebens: Kap. 29.

a. Schilderung der äußeren Erscheinung dieses früheren Glückes: V. 2—10.

b. Hinweisung auf den inneren Grund dieses Glückes, nämlich seine Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit: V. 11—17.

c. Ausmalung der am schmerzlichsten vermißten Seite seines früheren Glückes, nämlich seines allgemeinen Ansehens und weitreichenden Einflusses: V. 18—25.

2) Wehmüthige Schilderung der traurigen Gegenwart: Kap. 30.

a. Die Schmach und Verachtung seitens der Menschen: V. 1—15.

b. Das namenlose Elend, das ihn allenthalben bedrängt: V. 16—23.

c. Die Täuschung aller seiner Hoffnungen: V. 24—31.

3) Feierliche Betheurung seiner Unschuld in Bezug auf alle offenkundigen wie heimlichen Sünden: Kap. 31.

a. Er habe sich keiner bösen Lust hingegeben: V. 1—8.

b. Er habe in allen Beziehungen seines häuslichen Lebens rechtlich gehandelt: V. 9—15.

c. Er habe im bürgerlichen Leben stets Nächstenliebe und Gerechtigkeit bewiesen: V. 16—23.

d. Er habe auch die feineren Pflichten gegen Gott und die Nächsten nicht verletzt: V. 24—32.

e. Er habe sich auch keiner Heuchelei noch Scheinheiligkeit, keiner heimlichen Gewaltthat oder geizigen Bedrückung seiner Nächsten schuldig gemacht: V. 33—40.

Die zweite Stufe der Lösung: Kap. 32—37.

Elihu's Reden,

dem Nachweise gewidmet, daß es ein wirklich unverschuldetes Leiden nicht geben könne, daß vielmehr die über scheinbar Gerechte verhängten Leiden Schickungen der göttlichen Liebe zu deren züchtigender Läuterung und Entsündigung seien (die erste Hälfte der positiven Lösung des Problems).

Eingang: Elihu's Auftreten und motivirende Einleitung zu seinem Vortrage: Kap. 32, 1 bis 33, 7.

1. Elihu's Auftreten (in Prosa erzählt): Kap. 32, 1—6, a.
2. Erklärung an die früheren Redner wegen

seines Eingreifens in ihren Streit: V. 6 bis 10.

3. Darlegung seiner Berechtigung zu solchem Eingreifen, weil die Freunde ihre Unfähigkeit zur Widerlegung Jobs gezeigt hätten und noch zeigten: V. 11—22.

4. Spezielle Aufforderung an Job, ihm, als einem milden Beurtheiler seiner Schuld und Schwachheit, ruhig zuzuhören: Kap. 33, 1—7.

Erste Rede: Von der Schuld des Menschen vor Gott: Kap. 33, 8—33.

a. Anknüpfung: Tadel über Jobs Vertrauen auf seine völlige Unschuld: V. 8—11.

b. Lehrhafte Ausführung über das wahre Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott, der sie durch mancherlei Schickungen und höhere Kundgebungen zu warnen und zu retten suche:

α. durch die Stimme des Gewissens in Träumen (V. 15–18);

β. durch Krankheit und anderes Leiden (V. 19—22);

γ. durch Sendung eines vermittelnden Engels als Retters in der Noth (V. 23 ff.): V. 12—30.

c. Schluß: Aufforderung an Job zum aufmerksamen Hören auf weitere Lehrreden: V. 31—33.

Zweite Rede: Erweis, daß der Mensch kein Recht habe, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln: Kap. 34.

a. Anknüpfung: Tadelndes Urtheil über die von Job geäußerten Zweifel an Gottes Gerechtigkeit: V. 1—9.

b. Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit als nothwendig und als wirklich vorhanden,

α. aus Gottes selbstsuchtloser Liebe gegen seine Geschöpfe: V. 10—15;

β. aus dem Begriffe Gottes als Weltregierers: V. 16—30.

c. Darlegung wie widersprechend und thöricht Job handle, Gott Unrecht vorzuwerfen und dabei doch seine Entscheidung anzurufen: V. 31—37.

Dritte Rede: Widerlegung der falschen Vorstellung, als ob die Frömmigkeit für den Menschen nicht segenbringend sei: Kap. 35.

a. Die Thorheit des Wahnes, als ob Frömmigkeit und Gottlosigkeit gleich wenig Gewinn bringe: V. 1—8.

b. Der wahre Grund, weshalb für den Leidenden die Rettung oft lange ausbleibe; nämlich

α. Mangel an wahrer Gottesfurcht: V. 9 bis 14;

β. rechthaberisches und vermessenes Reden wider Gott, wie speziell in Jobs Falle: V. 15. 16.

Vierte Rede: Anschauliche Darlegung des ebenso liebreichen, als gerechten und machtvollen Wirkens Gottes in Bezug auf die Geschicke der Menschen wie in der außermenschlichen Natur: Kap. 36. 37.

[Eingang: Ankündigung weiterer gewichtiger Beiträge zur Rechtfertigung Gottes: Kap. 36, 1—4.]

a. Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie sich in den Geschicken der Menschen als liebreich züchtigende und läuternde Macht offenbart: Kap. 36, 5—21:

α. im allgemeinen: V. 5—15;

β. in Jobs Glückswechsel insbesondere: V. 16—21.

b. Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie sich als höchste Macht und Weisheit in der Natur offenbart: Kap. 36, 22—37, 25.

α. Betrachtung der Wunder der Natur als Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Macht: Kap. 36, 22 bis 37, 13.

[1. Regen, Wolken und Gewitter, Blitz und Donner: Kap. 36, 22 bis 37, 5;

2. Wirkungen des Winters, als Nordwinde, Frost, Schnee ꝛc.: Kap. 37, 6—13.]

β. Mahnende Schlußfolgerungen hieraus für Job: Kap. 37, 14—24.

Die dritte Stufe der Lösung: Kap. 38, 1—42, 6.

Jehova's Reden,

dem Nachweise gewidmet, daß Gott der Allmächtige und allein Weise, mit dem kein Sterblicher rechten dürfe, auch blos zur Prüfung und Bewährung der Gerechten Leiden verhängen könne (die zweite Hälfte der positiven Lösung des Problems).

Erste Rede Jehova's, nebst Jobs Antwort: Mit Gott, dem Allmächtigen und allein Weisen, darf kein Mensch rechten: Kap. 38, 1—40, 5.

1. Eingang: Gottes Erscheinen; Aufforderung an Job, ihm zu antworten: Kap. 38, 1—3.

2. Ausführung: Fragen Gottes, seine in den Wundern der Schöpfung geoffenbarte Macht betreffend: Kap. 38, 4—39, 30.

a. Fragen über den Hergang der Schöpfung: V. 4—15;

b. über die unzugänglichen Tiefen und Höhen unter und über der Erde, und

über die von ihnen ausgehenden Naturkräfte: V. 16—27;

c. über die Erscheinungen des Luftkreises und die Wunder des gestirnten Himmels: V. 28—38;

d. über die Erhaltung und Fortpflanzung der wilden Thiere, insbesondere des Löwen, Raben, Steinbocks, Hirsches, Wildesels, Oryx, Straußen, des Kriegsrosses, des Habichts und Adlers: Kap. 38, 39—39, 30.

3. Schluß der Rede, nebst Jobs Antwort, welche seine demüthige Unterwerfung ankündigt: Kap. 40, 1—5.

Zweite Rede Jehova's, nebst Jobs Antwort: Gottes Gerechtigkeit, die mit seiner wunderbaren Allmacht aufs engste zusammenhängt, in Zweifel zu ziehen, ist schweres Unrecht, das durch ernstliche Reue gesühnt werden muß: Kap. 40, 6 bis 42, 6.

1. Scharfer Tadel der bis zu Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit fortschreitenden Vermessenheit Jobs: Kap. 40, 7—14.
2. Demüthigender Nachweis der Schwäche Jobs schon gegenüber einzelnen Geschöpfen der Erde, geschweige gegenüber Gotte, —
   a. mittelst Schilderung des Behemoth (Nilpferdes): Kap. 40, 15—24;
   b. mittelst Schilderung des Leviathan (Krokodils) als des Königs aller Thiere: Kap. 40, 25—41, 26.
3. Jobs Antwort: Demüthiges Zugeständniß der Unendlichkeit der göttlichen Macht, und bußfertiges Bekenntniß seiner Schuld und Thorheit: Kap. 42, 1—6.

Geschichtlicher Schluß (in Prosa): Kap. 42, 7—17.

1. Jobs glänzende Rechtfertigung vor seinen Freunden: V. 7—10.
2. Die Wiederherstellung seiner früheren Ehre und Würde: V. 11. 12, a.
3. Die Verdoppelung seines früheren Glückstandes in Hinsicht auf irdische Güter und Nachkommenschaft: V. 12 b—17.

§. 12.

Geschichte und Literatur der Auslegung.

Die Auslegungsgeschichte des Buches Job schließt gleich derjenigen der meisten übrigen alttestamentlichen Schriften drei Hauptepochen oder Entwicklungsstadien in sich: I. die altkirchlich-mittelalterliche Zeit, welche sich als die der einseitig messianisch-allegorischen Auffassung des Buches und des Gebundenseins der (fast durchweg des Hebräischen unkundigen) Exegeten an die Autorität der Septuaginta und Vulgata bezeichnen läßt;[1]) II. die reformatorische und nächste nachreformatorische Zeit (bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts), welche zwar durch selbständige hebräische Sprachkenntniß und eine freiere organisch-lebendigere Schriftauffassung der Ausleger, namentlich der evangelischen, den Standpunkt jener früheren Zeit überwindet, aber ohne sich der Fesseln eines ungeschichtlichen Dogmatismus und eines geistlosen, abstrakt schematisirenden, zu selbständiger Erkenntniß des heilsgeschichtlichen Stufenganges des Alten Testaments unfähigen Scholastizismus wahrhaft entledigen zu können; III. die neueste kritisch-wissenschaftliche Zeit seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, in welcher sich an der Hand einer an Umfang und Exaktheit immer zunehmenden Kenntniß der Sprachen und des gesammten Kulturlebens des Orients einerseits ein strengeres und reineres geschichtliches Verständniß, andrerseits eine möglichst vollständige und richtige Würdigung des tieferen theologischen Lehrgehalts unsrer Schrift, also ein Erfassen ihres gesammten gottmenschlichen Gehalts und Charakters anbahnt. — In die erste dieser Perioden, deren hauptsächlichste Leistungen durch die Namen der Kirchenväter Origenes und Gregor d. Gr. bezeichnet sind, reicht auch noch jene Gruppe jüdisch-rabbinischer Ausleger zurück, die wie Raschi, Ibn Esra, Nachmanides, Levi ben Gerson und der Convertit Nikolaus Lyranus, der sprachkundigeren Exegese der Reformationszeit als Vorläufer vorausgehen. Während der zweiten Epoche, die an Joh. Brenz, Seb. Schmidt, Mercier und Coccejus ihre verdienstvollsten Vertreter

---

[1]) Ueber den geringen Werth der alexandrinischen Version des Buches Job s. Delitzsch, Komment. S. 24: »Gerade die griechische Uebersetzung des Buches Job leidet doppelt und dreifach an allen den Gebrechen, womit die Septuaginta behaftet ist; sie läßt ganze Verse aus, verrückt andere von ihrer ursprünglichen Stelle und ersetzt die Lücken durch apokryphische Zusätze.« Näheres siehe bei G. Bickell: De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Jobi, Marburgi 1863; — auch in den unten bei der »Monograph. Literatur« (a) anzuführenden Dissertationen von Krause u. Krehl. — Ueber die lateinischen Jobversionen der alten Kirche, nämlich die vorhieronymianische Itala, die von Hieronymus nach dem hexaplarischen Texte des Origenes verbesserte Itala, und die selbständig aus dem Grundtexte geschöpfte Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata — s. Delitzsch a. a. O., und meine Schrift über Hieronymus, S. 181 f. — Ueber die syrische Uebersetzung des Job aus dem Grundtexte in der Peschito, sowie über deren später, um 620, von Paulus v. Tella veranstaltete Verbesserung nach dem hexaplarischen Texte, vgl. Delitzsch, S. 25; Middeldorpf, Curae hexaplares in Jobum 1817; auch des letzteren Ausg. der syrisch-hexaplar. Version, 1834. 35.

hat, kündigen Clericus und Alb. Schultens, jener durch seine freiere kritische Methode, dieser durch seine Anwendung umfassenderer semitischer Sprachgelehrsamkeit auf das Auslegungsgeschäft, den Standpunkt der neuesten Zeit an. Innerhalb dieser letzteren, also der dritten Epoche, hat man wieder eine Periode rationalistischer Verflachung der Exegese (in Verbindung mit fehlerhafter Beurtheilung des Buches nach überspannt orientalistischem oder auch sentimental-humanistischem Maßstabe), und eine Periode zunehmender biblisch-theologischer Vertiefung und kritischer Läuterung derselben zu unterscheiden. Jene, die von 1750 bis 1820 reicht, ist durch Ausleger wie Moldenhauer, den jüngeren Schultens, Stuhlmann, Schärer, Rosenmüller charakterisirt; diese, zu der Umbreit, Köster und Ewald den Uebergang bilden, hat an Hirzel, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Delitzsch und Dillmann, sowie an den Engländern Lee, Carey und A. B. Davidson, vorzugsweise tüchtige, durch gediegne Leistungen ausgezeichnete Repräsentanten aufzuweisen.

Spezielle Literaturangaben.

I. **Periode:** Die alte Zeit und das Mittelalter.

A. **Christliche Ausleger.** — Griechische Väter, darunter namentlich Origenes, Gregor v. Nyssa, Olympiodor (alexandrin. Diakon um d. J. 600) ꝛc., im ganzen 22, gesammelt in „Catena Graec. Patrum in l. Job, collectore Niceta, graece ed. et lat. vers., op. et stud. Patricii Junii. Lond. 1637, fol. — Syrische Väter, insbes. Ephräm — vgl. Froriep, Ephraemiana in libr. Jobi, 1769, 4. — Lateinische Väter: Augustinus, Annotationes in l. Job (Opp. ed. Bened. Par. 1679 sq., T. III). — Gregor d. Gr., Expositio in beat. Job, s. Moralium ll. XXXV. — Pseudo-Hieronymus (Philippus?), Expositio interlinearis libri Job, und: Commentariolum in Job (jene, in vier verschiednen Rezensionen erhaltene Expositio, die in einer ihrer jüngeren Gestalten wahrscheinlich Beda den Ehrwürdigen zum Ueberarbeiter gehabt hat, bei Vallarsi, Opp. B. Hieron. Ed. 2., T. III, Append. p. 895 sq.; dieses Commentariolum, ebendaselbst T. V, App. p. 1013 sq.; vgl. Bedae Opp. ed. Basil. 3, col. 602 ss. — Albertus Magnus, Postillae super Job (bis jetzt noch ungedruckt). — Thomas Aquinas, Expositio aurea in l. Job, T. XV, Opp. (ed. Paris. 1660). — Nikolaus de Lyra (Lyranus), in den „Postillae in universa Biblia“ (geschrieben 1292—1330) zuerst gedruckt Romae 1471, 5 voll. fol. — Gregor Barhebräus, Scholia in libr. Jobi (ed G. H. Bernstein, Vratislav. 1858, fol.). —

B. **Jüdische Ausleger.** — R. Saadja Gaon (um 920), arab. Uebersetzung mit Erläuterungen, enthalten in Isr. Schwarz: Tikwath Enosch i. e. Liber Jobi, Tom. II (Berol. 1868). — Raschi (R. Salomo Isaaki aus Troyes, † 1105) hinterläßt einen unvollendeten Komment. zu Job, welchen sein Enkel R. Samuel ben Meïr (Raschbam, † 1160) vollendete. — Ibn Esra aus Toledo († um 1170) schrieb gegen sein Lebensende in Rom einen Komment. zu Job, der sich in den größeren rabbin. Bibelwerken findet. — Ebendas. finden sich Kommentare von Mose b. Nachman oder Nachmanides (Ramban, geb. zu Gerona 1194), von Levi b. Gerson oder Gersonides (Ralbag, geb. zu Bagnols 1288) und von Abrah. Farisol aus Avignon (um 1460), — welche, besonders die beiden ersteren, eine stark ausgeprägte philosophische Tendenz verfolgen. — Catenenartige Sammelwerke lieferten R. Schimeon ha Darschan (das Jalkut Schimeoni, — sämmtliche Bücher des Alten Testam. umfassend), R. Machir b. Todros (Jalkut Mechiri) — die drei poetischen Bücher Tehillim, Mischle und Job umfassend), R. Menahem b. Chelbo, R. Joseph Kara und R. Parchon. Die Catenen der drei letztgenannten zu Job sind bis jetzt noch nicht veröffentlicht. — Mehreres Hiehergehörige enthält das schon citirte Werk von Israël Schwarz, Tikwath Enosch, dessen erster Theil außer einem krit. revidirten masoreth. Texte mit neuer metrischer deutscher Uebersetzung in zwei weiteren Abtheilungen bietet: 1) Mekor Israel, i. e. omnes de Ijobi explicationes et deductiones quae in utroque Talmude Midraschiisque libris et Soharo inveniuntur; 2) commentarios a R. Jesaja de Trani, R. Moses et R. Joseph Kimchi, et R. Serachja ben Isaac Barceloniensis. Der zweite Theil enthält die arab. Uebersetzungen des Buches Job von R. Saadia Gaon Alfajumi und R. Moses Gekatilia in hebr. Version, nebst hebr. Kommentar. Vgl. auch das soeben erschienene Werk: Translationis antiquae arabicae Libri Jobi quae supersunt, ex apographo codicis musei Britannici nunc primum edidit atque illustravit Wolf Guil. Frid. Comes de Baudissin, Lips. 1870.

II. **Periode:** Die Reformations- und nächste nachreformatorische Zeit (1517—1750).

A. **Protestantische Ausleger.** — 1) Lutherische: Joh. Brenz, Annotationes in Job, Halae Suevor. 1546, und Opp. omn. Tubing. 1578, T. III, p. 1 sq. (der beste und reichhaltigste

dieser älteren luther. Kommentare — vgl. Hartmann, Brenz, S. 129. 284). — Hieronymus Weller, Auslegung des Büchlein Hiob, T. II, Opp. Lips. 1703 (nur die 12 ersten Kap. umfassend, aber gründlich gelehrt und erbaulich — vgl. Nobbe, D. Hieron. Weller von Molsdorf, der Freund und Schüler Luthers, Leipzig 1870). — Victorin Strigel, Liber Jobi ad Ebraicam veritatem recognitus et argumentis atque scholiis illustratus. Lips. 1566. 1571. — Abrah. Calov, Biblia V. et N. Testamenti illustrata, Francof. 1672 sqq., Tom. II. — Sebast. Schmid, Commentar in Job, Argentor. 1670. 1705, 2 voll. — Joh. Heinr. Michaelis, Uberiores annotationes in Hagiographos V. T. libros, Hal. 1720, T. I. — Kortüm, Das B. Hiob übers. mit Anmerk., Leipzig 1708.

2) Reformirte: Joh. Oekolampadius, Exegemata in Job et Danielem, Basil. 1532 u. öfter. — Mart. Bucer, Commentar. in libr. Job, Argentor. 1528, fol. — Huldr. Zwingli, Randglossen zu Job (in der durchweg von ihm glossirten griech. Aldina von 1518, herausg. von Andr. v. Asola). — Jo. Calvin, Conciones super l. Job, Genev. 1569, fol., auch in Opp. Calvini, Amst. 1671 sqq. — Jo. le Mercier (Mercerus), Comment. in Job, Proverb., Eccles., Cantic., 1573, fol. — Jo. Drusius, Scholia in l. Job, Amst. 1636. — Jo. Piscator, Commentar. in univ. Biblia, 4 voll. f., Herborn 1643 sqq. — Hugo Grotius, Annotationes in V. T., Par. 1644, fol. — Jo. Cocejus, Comment. in l. Job, in Opp., vol. I. Amst. 1675. — Jo. Clericus, Comm. in Hagiographos V. T. libros, Amst. 1731, fol. — Alb. Schultens, Animadversiones philologicae in Job etc., Traj. ad Rhen. 1708 (auch in Opp. min., Lugd. Bat. 1769). — Derselbe: Liber Jobi c. nova vers. et comm. perpetuo, Lugd. Bat. 1737, 2 voll. 4. (vgl. den Auszug daraus: A. Schultens comm. in Job in compend. redeg. etc. G. J. L. Vogel, T. I. II, Hal. 1773. 74). — [Dav. Renat. Bouillier] Observationes miscellaneae in libr. Job, quibus versionibus et interpretibus passim epicrisis instituitur etc. Amst. 1758.

B. **Katholische Ausleger.** — Joh. Maldonatus (S. J., † 1583), Commentarii in praecipuos S. Scripturae libros Vet. Testamenti. Paris. 1643, fol. — Casp. Sanctius, S. J. († 1626), In l. Job commentarii c. paraphr. Lugd. Bat. 1625, fol. — Joach. de Pineda, S. J. († 1637), Commentariorum in l. Job libri XIII. 2 voll., Madr. 1597. 1601 f. — Balthas. Corderius, S. J. († 1650), Jobus elucidatus. Antverp. 1646. 56, f. — Antonio de Escobar, S. J. († 1669), Commentarius in Biblia, Tom. IV. — Bolducius (Bolduc, Kapuziner) Commentar in Job., 2 voll., Paris. 1631. 1638. — Fr. Vavassor, S. J. († 1681), Jobus commentario et metaphrasi illustratus. Paris. 1679. — Augustin Calmet, Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et nouveau Testament, Par. 1707 sqq., 23 voll. 4 (lat. Ausg. von Dom. Mansi, Lucca 1730 ff.).

III. **Periode: Die neueste Zeit, seit 1750.**

1. Die Zeit der Vorherrschaft des Rationalismus (1750—1820).

[Die mit † bezeichneten Auslegungsschriften rühren von kathol. Exegeten her, die mit * bezeichneten von jüdischen, alle übrigen von evangelischen].

Goële, Observationes miscellaneae in l. Job, Amstel. 1758. — Joh. Fr. Bahrdt, Paraphrast. Erklärung des B. Hiob. 2 Thle. Leipzig 1764. — J. J. Baur, Animadversiones ad quaedam loca Jobi, Tubing. 1781. — Eckermann, Versuch einer neuen poetischen Uebersetzung des B. Hiob ꝛc., Lübeck 1778. — Sander, Das Buch Hiob erklärt, Leipzig 1780. — Moldenhauer, D. B. Hiob übersetzt und erklärt, 2 Thle. Leipzig 1780. 81. — J. D. Dathe, Job, Proverb. Salom., Eccl., Cantic. Cant. lat. versi notisque philol. et criticis illustr., Hal. Sax. 1789. — J. Chr. F. Schulz, Scholia in V. Test. (Tom. VI, ed. G. Lor. Bauer), Norimb. 1796. — H. A. Schultens und H. Muntinghe, Das Buch Hiob übersetzt und erklärt. Aus dem Holländischen mit Zusätzen und Anmerkungen J. P. Berg's von K. F. Weidenbach, Leipzig 1797. — C. Rosenmüller, Scholia in Vet. Test., Tom. V, Jobus, lat. vert. et perpet. annotat instr. Lips. 1806; ed. 2. 1824. — †Theod. Dereser in Dom. v. Brentano's Bibelwerk: †„Die Heilige Schrift des Alten Testaments", Frankfurt a. M. 1797 ff. — Stuhlmann, Hiob, Hamb. 1804. — J. R. Schärer, Das B. Hiob, metrisch übersetzt und erklärt, 2 Thle. Bern 1818. — W. Mößler, Das Buch Hiob erklärt, Neustadt 1823. — E. G. A. Böckel, D. B. Hiob, für gebildete Leser bearbeitet, Berl. 1821; 2. umgearb. Auflage 1830. — L. F. Melsheimer, Das B. Hiob aus dem Hebr. metrisch übersetzt und durch kurze philologische Anmerk. erläutert, Mannheim 1823.

2. Die Zeit eines tieferen heilsgeschichtlichen und theologischen Verständnisses (1820—1870).

K. Umbreit, Das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung, nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buchs. Heidelb. 1824. 2. Aufl. 1832. — F. B. Köster, Das Buch Hiob und der

Prediger Salomonis nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt; Schleswig 1831. — H. Ewald, Die poetischen Bücher des Alten Bundes, 3. Theil. 1836; 2. Ausg. („Die Dichter des Alten Bundes") 1854. — L. Hirzel, Hiob, im „Kurzgefaßten exeget. Handb. zum Alten Test.", 1839; 2. Auflage von Just. Olshausen 1852. — J. G. Stickel, Das Buch Hiob rhythmisch gegliedert und übersetzt, mit exeget. und krit. Bemerkungen, Leipzig 1842. J. G. Vaihinger, Das Buch Hiob, der Urschrift gemäß metrisch übersetzt und erläutert, Stuttgart 1842; 2. Ausg. 1856. — A. Heiligstedt, Commentarius gramm. hist. crit. in Job (als Bd. IV, Abth. 1 des Maurer'schen Komm.) Leipzig 1847. — †B. Welte, Das Buch Hiob übersetzt u. erklärt, Freib. i. Breisg. 1849. — H. A. Hahn, Kommentar über das Buch Hiob, Berlin 1850. — Ed. Isid. Magnus, Philolog.-historischer Kommentar zum Buch Hiob, 2 Theile, Halle 1850. — Konst. Schlottmann, D. B. Hiob, verdeutscht und erläutert, Berlin 1851. — A. Ebrard, Das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk (in fünffüßigen Jamben) übersetzt und erläutert, Landau 1858. — Franz Delitzsch, Bibl. Kommentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments, 2. Bd: D. B. Job; mit Beiträgen von Prof. Fleischer und Konsul Wetzstein, Leipzig 1864. — Ad. Kamphausen, in Bunsens Bibelwerk, I. Abth., 3. Bd. 3. Lief. 1865. — Fr. Böttcher, Neue exeget.-kritische Aehrenlese zum Alten Testament, herausgegeben von Mühlau, III. Bd. 1865 (vgl. die „Exeget.-krit. Aehrenlese", 1849). — G. H. G. Jahr, Die poet. Werke der alten Hebräer in neuberichtigter metrischer Uebersetzung. Ein literarisches Lesebuch für Gebildete. 2. Bd. 1. Abtheilg.: Das Buch Hiob ꝛc., Neuwied 1865. — A. Dillmann, Hiob; für die 3. Aufl. des Kurzgef. exeg. Handb. zum Alten Testament nach Hirzel und Olshausen neu bearbeitet, Leipzig 1869. — E. W. Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert (Opus posthumum). Berlin 1870. 71. —

Englische Kommentare: Sam. Lee, The book of the Patriarch Job, 1837. — Carey: The book of Job, translated, explained and illustrated, 1858. — A. Barnes, Notes, critical, illustrative and practical, on the B. of Job. 2 vols., 1858. — A. B. Davidson, The book of Job, vol. I, 1862. — Außerdem Good, Palfrey etc.

Französische Kommentare: Ernest Renan, Le livre de Job, traduit de l'Hébreu, avec une Étude etc. Paris 1859.[1])

Jüdische Kommentare: *Arnheim, Das Buch Job, 1836. — *J. Wolfsohn, Das Buch Job, 1843. — *Mor. Löwenthal, Hiob, Praktische Philosophie oder Darstellung der im Buch Hiob obwaltenden Ideen, nebst Uebersetzung und Kommentar. Frankfurt a. M. 1846. — *Isr. Schwarz, Tikwath Enosch — s. oben I, B.

Praktisch-erbauliche Auslegungsschriften: Die Bibelw. Starcke's, Joach. Lange's, der Berleburger, Fischer's und Wohlfarth's, O. v. Gerlach's, Dächsel's; das Calwer Handbuch der Bibelerklärung; die Uebersetzungen (mit kürzeren erläut. Anmerkungen) von Böckel (s. oben), Gerh. Lange (1831), Justi (1840), Haupt (1847), Hosse (1849), Spieß (1852), Hayd (1859), Berkholz (1859), Jahr (s. oben) u. a. Auch J. Diedrich, Das Buch Job kurz erklärt für heilsbegierige aufmerksame Bibelleser, 1858. — F. W. S. Schwarz, Das B. Hiob, ein Kreuz- und Trostbuch, Bremen 1868. — Herm. Victor Andreä, Hiob. Klassisches Gedicht der Hebräer. Aus dem Grundtexte neu übersetzt und mit Anmerkungen zum tieferen Verständniß versehen, Barmen 1870. — Vgl. auch den Aufsatz von A. F. C. Vilmar (in s. Pastoral.-theolog. Blättern 1866, Bd. XI, S. 57 ff.). „Wie soll das Buch Hiob praktisch-erbaulich behandelt werden?"

Monographische Literatur.

a. Isagogisch-kritische. — Fr. Spanheim, Historia Jobi, sive de obscur. hist. commentat., Lugd. Bat. 1672. — C. Zeyß, Exegetische Einleitung in Hiob, herausgegeben von J. Rambach, Züllich. 1731. — Garnett, A Dissertation on the Book of Job etc., ed. 2. 1751. — Stuß, De Epopoeia Jobaea commentt. III, Goth. 1753. — Lichtenstein, Num lib. Job cum Odyssea Homeri comparari possit?, Helmst. 1773. — D. Ilgen, Jobi antiquissimi carminis Hebr. natura et virtus, Lips. 1789. — J. Bellermann, Ueber den kunstvollen Plan im Buch Hiob, 1813. — Bernstein, Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Beschaffenheit des B. Hiob, in Keil und Tzschirner's Analekten ꝛc. I, 3. 1813. — J. F. Krause, Lectionum versionis Alexandrinae Jobi nondum satis examinatarum specimen, Regiomont. 1811. — Krehl, Observationes ad interpretes Graecos et Latinos vet. libr. Job. I. Lips. 1834. — M. Sachs, Zur Charakteristik und Erläuterung des Buches Job, Theol. Studd. und Kritt. 1834, IV. — A. Knobel, De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione, 1835. — *Dav. Friedländer, Ueber

[1]) Vgl. die hiewider gerichtete scharfe Kritik des Abbé Crelier: Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan. Par. 1860.

die Idee des B. Hiob und die Zeit der Abfassung desselben, 1834. — W. Gleiß, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, 1845. — H. Hupfeld, Commentatio in quosdam Jobeidos locos, 1853 (auch in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. 2c., 1850, Nr. 35 ff.). — Hengstenberg, Das Buch Hiob, ein Vortrag, 1856. — G. Baur, Das Buch Hiob und Dante's göttl. Komödie, eine Parallele, Studd. und Kritt. 1856, III. — Schneider, Neueste Studien über das B. Hiob, in d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 2c. 1859, Nr. 27 ff. — Fries, Ueber den grundlegenden Theil des Buches Hiob, Jahrbücher für deutsche Theol. 1859, IV. — Räbiger, De libri Jobi sententia primaria, Vratisl. 1860. — Simson, Zur Kritik des B. Hiob, 1861. — Seinecke, Der Grundgedanke des Buches Hiob, 1863. — Herm. Schultz, Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart, Nr. 3: „Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsre Zeit." Frankfurt 1869. — E. Reuß, Das Buch Hiob, ein Vortrag, Straßburg 1869. — W. Volck, De summa carminis Job sententia. Dorpat 1870. — B. Schmitz, Der Ideengang des B. Hiob (Greifswalder Gymnasialprogramm) 1870.

b. Exegetische. — Abr. Hinckelmann, Jobi theologia evangelica, Hamb. 1687. — J. W. Baier, Systema mundi Jobaeum (ex cap. 26), 1707. — J. W. Baier, Behemoth et Leviathan ex Job XL. XLI. etc., Altdorf 1708. — Erläuterung einiger Stellen des Hiob. Herborn 1713. — T. Hasäus, De Leviathan Jobi et Jonae. Bremen 1723. — C. Scheuchzer, Jobi Physica Sacra, oder Hiobs Naturwissenschaft verglichen mit der heutigen; Zürich 1721. — Winter, De Behemoth, Havn. 1722. — J. J. Reiske, Conjecturae in Jobum et Proverbia, Lips. 1779. — K. C. R. Eckermann, Animadversiones in librum Job, Lubec. 1779. — Exegetische und kritische Versuche über die schwersten Stellen des B. Hiob, I, 1. Leipzig 1801. — J. H. F. v. Autenrieth, Ueber das Buch Hiob. Tübingen 1823. — T. Fockens, Pulchra Jobeïdos loca commentata. Amstel. 1844. — C. W. G. Köstlin, De immortalitatis spe, quae in l. Jobi apparere dicitur, 1846. — F. Böttcher, Aehrenlese und Neue Aehrenlese (siehe oben). — R. Rüetschi, Exegetische Bemerkungen zum Buch Hiob, mit bes. Rücksicht auf Delitzsch' Kommentar, Studd. und Kritt. 1867, I.

Spezielle Literatur zu Kap. 19, 25—57 (der s. g. Goel-Stelle) s. unten, in der Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes (Dogm.-ethische Grundgedanken zu Kap. 19, Nr. 1).

Das Buch Job.

Geschichtlicher Eingang (Prolog):

Kap. 1. 2.

1. Jobs Charakter und Wandel: Kap. 1, 1—5.

Es war ein Mann im Lande Uß, Job genannt; und dieser Mann war fromm und 1
redlich, gottesfürchtig und fern vom Bösen. *Und es wurden ihm sieben Söhne und drei 2
Töchter geboren; *und sein Besitz war sieben tausend Stück Schafe, und drei tausend Kameele, 3
und fünf hundert Joch Rinder, und fünf hundert Eselinnen und sehr vieles Gesinde: so daß
dieser Mann größer war als alle Söhne des Morgenlandes. — *Seine Söhne aber pflegten 4
Gastmahl zu halten in eines jeden Haus an seinem (Geburts-) Tage; auch schickten sie und
luden ihre drei Schwestern mit ihnen zu essen und zu trinken. *Und wenn die Tage des 5
Mahls abgelaufen waren, schickte Job, daß er sie entsündigte; früh morgens stand er auf und
brachte Brandopfer dar, nach ihrer aller Zahl. Denn Job sprach: vielleicht versündigten sich
meine Söhne und gaben Gotte den Abschied in ihrem Herzen! — So that Job alle die Zeit.

2. Der göttliche Beschluß, Job durch Leiden zu bewähren.

a. Die leichtere Prüfung, durch Entziehung des Eigenthums: Kap. 1, 6—22.

Es geschah aber eines Tages, da kamen die Gottessöhne, sich zu stellen vor Jehova, und 6
auch der Satan kam in ihrer Mitte. *Da sprach Jehova zu dem Satan: Woher kommst du? 7

Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: Vom Streifen durch die Erde und vom
8 Wandern durch sie hin! *Da sprach Jehova zu dem Satan: Hast du wohl Acht gehabt auf
meinen Knecht Job? Denn es gibt nicht gleich ihm einen Mann auf Erden, fromm und
9 redlich, gottesfürchtig und fern vom Bösen. — *Da antwortete der Satan Jehova und sprach:
10 Fürchtet denn Job Gott umsonst? *Hast du nicht einen Zaun gezogen um ihn und um sein
Haus, und um alles, was er hat ringsum? Seiner Hände Werk hast du gesegnet, und seine
11 Heerden breiten sich aus im Lande! *Aber recke nur deine Hand aus und rühre alle seine Habe
12 an: wahrlich, ins Angesicht wird er dir den Abschied geben! — *Da sprach Jehova zum
Satan: Siehe, alles, was er hat, sei in deine Hand (gegeben); nur an ihn (selbst) lege nicht
deine Hand! — Da ging der Satan weg von Jehova's Angesicht.

13 Und es geschah eines Tages, während seine Söhne und Töchter bei ihrem erstgeborenen
14 Bruder aßen und Wein tranken, *da kam ein Bote zu Job und sprach: Die Rinder pflügten
15 eben und die Eselinnen weideten ihnen zur Seite: *da fielen die Sabäer ein, und nahmen
sie hinweg und schlugen die Knechte mit der Schärfe des Schwertes; und ich nur bin entron-
16 nen, dir diese Nachricht zu bringen! — *Noch redete dieser, da kam ein anderer und sprach:
Feuer Gottes fiel vom Himmel und verbrannte die Schafe samt den Knechten und fraß sie
17 auf; und ich nur bin entronnen, dir diese Nachricht zu bringen. — *Noch redete dieser, da
kam ein anderer und sprach: Die Chaldäer stellten drei Heeresspitzen auf, überfielen die Ka-
mele und nahmen sie (hinweg), die Knechte aber schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes;
18 und nur ich bin entronnen, dir diese Nachricht zu bringen. — *Noch redete dieser, da kam
ein anderer und sprach: Deine Söhne und deine Töchter aßen und tranken Wein im Hause
19 ihres erstgeborenen Bruders: *siehe, da kam ein großer Wind von jenseit der Wüste, und
rührete an die vier Ecken des Hauses, und es fiel auf die jungen Leute und sie starben; und
nur ich bin entronnen, dir diese Nachricht zu bringen.

20 Da erhob sich Job, und zerriß sein Kleid und beschor sein Haupt, fiel zur Erde und
21 betete an *und sprach:

Nackt ging ich aus meiner Mutter Leibe,
und nackt kehre ich dahin zurück.
Jehova gab's, Jehova nahm's;
gelobt sei Jehova's Name!

22 In allem dem versündigte sich Job nicht und zeigte keine Thorheit gegen Gott.

b. Die schwerere Prüfung durch Entziehung der Gesundheit: Kap. 2, 1—10.

1 Es geschah aber eines Tages, da kamen die Gottessöhne, sich zu stellen vor Jehova, und
2 auch der Satan kam in ihrer Mitte, sich zu stellen vor Jehova. *Da sprach Jehova zu dem
Satan: Woher kommst du? Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: Vom Wan-
3 dern durch die Erde und vom Streifen durch sie hin! *Da sprach Jehova zu dem Satan:
Hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Job? Denn es gibt nicht gleich ihm einen Mann
auf Erden, fromm und redlich, gottesfürchtig und fern vom Bösen; und noch hält er fest an
seiner Frömmigkeit, wiewohl du mich wider ihn gereizt hast, ihn unverschuldet zu verderben.
4 — *Da antwortete der Satan Jehova und sprach: Haut um Haut; und alles, was der
5 Mensch hat, gibt er um sein Leben! *Aber recke deine Hand nur aus und rühre sein Gebein
6 an und sein Fleisch: wahrlich, ins Angesicht wird er dir den Abschied geben! — *Da sprach
Jehova zum Satan: Siehe, in deiner Hand ist er; nur schone seines Lebens!

7 Da ging der Satan weg vom Angesichte Jehova's und schlug Job mit bösem Geschwür
8 von der Sohle seines Fußes bis zu seinem Scheitel. *Und er nahm sich eine Scherbe, sich
9 damit zu schaben, und setzte sich mitten in die Asche hinein. — *Da sprach zu ihm sein
Weib: Hältst du noch immer fest an deiner Frömmigkeit? Gib Gotte den Abschied und
10 stirb! — *Doch er sprach zu ihr: Wie eine der Thörinnen redet, redest du! Auch das Gute
nehmen wir ja von Gott an und das Böse sollten wir nicht annehmen? In dem allem ver-
sündigte sich Job nicht mit seinen Lippen.

3. Der Besuch der Freunde und ihre stumme Theilnahme, als unmittelbare Vorbereitung der Handlung: V. 11—13.

11 Da hörten drei Freunde Jobs all dies Uebel, welches über ihn gekommen. Und sie
kamen, ein jeglicher von seinem Ort: Eliphas, der von Theman, und Bildad, der von

Schuach, und Zophar, der von Naema. Und sie verabredeten sich, zusammen hinzugehen und (mit ihm) zu klagen und ihn zu trösten. *Da sie nun ihre Augen aufhoben von ferne 12
und ihn doch nicht erkannten: da erhoben sie ihre Stimme und weinten, und zerrissen ein jeder sein Kleid und streueten Staub auf ihre Häupter himmelwärts. *Und saßen bei ihm auf 13
der Erde sieben Tage und sieben Nächte; und keiner sprach zu ihm ein Wort; denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war.

Exegetische Erläuterungen.

1. Jobs Charakter und Wandel: Kap. 1, 1–5. — **Es war ein Mann im Lande Uß, Job genannt.** Eigentlich: „Ein Mann war im Lande Uß" ꝛc. — Die Wortstellung wie in 2 Sam 12, 1; Esth. 2, 5. — Ueber den Namen אִיּוֹב s. Einleitung §. 1 mit Anmerkung. — בְּאֶרֶץ עוּץ, Vulg.: in terra Hus (die Schreibung „Uß" ist der von Luther angewandten „Uz" vorzuziehen); LXX: *ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι*. Vgl. die nähere Bestimmung: *ἐν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας* (in dem Zusatze hinter Kap. 42, 17), wodurch die Lage dieser Landschaft im allgemeinen gewiß richtig angegeben ist. Denn an einen nordöstlich von Edomitis nach der arab. Wüste hin gelegnen Landstrich hat man sicherlich zu denken, nicht an irgendwelche Oertlichkeit innerhalb des Edomiterlandes oder an dieses selbst, mit welchem Aeltere u. Neuere (z. B. noch C. H. Graf zu Jerem. 25, 20) das „Land Uß" zu identifiziren versucht haben. Denn 1) Job erscheint nach V. 3 im allgemeinen als zu den בְּנֵי קֶדֶם, den „Söhnen des Morgenlandes" gehörig, d. h. als Nordaraber, als Bewohner der syrisch-arab. Wüste, die sich östlich vom ostjordanischen Palästina bis zum Euphrat hinzieht (vgl. 1 Kön. 5, 10; Jes. 11, 14; Jerem. 49, 23; Ezech. 25, 4); 2) die Sabäer und die Chaldäer sind nach V. 15 u. 17 Grenznachbarn seines Wohnsitzes; 3) die bei Ptolemäus V, 19, 2 als westliche Anwohner Babyloniens unterhalb der Caucabener erwähnten *Αἰσῖται* (*Αἰσεῖται*) sind wohl keine andere als die Bewohner unsres Landes; 4) Jerem. 25, 20 f. unterscheidet Uß deutlich und bestimmt von Edom, und auch in Klagel. 4, 21 liegt keine Identifikation beider Landschaften vor, denn das hier erwähnte „Wohnen der Tochter Edoms im Lande Uß" bezieht sich gewiß auf eine irgendwann stattgehabte Gebietserweiterung der Edomiter bis über die Grenzen von Uß hinaus (vgl. Nägelsbach zu beiden cit. Stellen); 5) nach 1 Mos. 10, 23 erscheint Uß, der patriarchalische Begründer und Namengeber der Landschaft, als unmittelbarer Nachkomme Arams, nach 1 Mos. 22, 21 als Sohn Nahors, des Bruders Abrahams, und nach 1 Mos. 36, 28 als Enkel Seïrs, des Stammvaters der choritischen Urbewohner Idumäas. Keine dieser Stellen der Genesis bringt Uß in ein genealogisches Abstammungsverhältniß zu Edom, so deutlich sie ihn als geographischen Nachbar desselben erscheinen lassen; 6) auch Kap. 2, 11 unsres Buchs (Eliphas der Themanite), sowie Kap. 32, 2 (Elihu der Nachkomme des Buß, vgl. 1 Mos. 22, 21, wo dieser Buß als Sohn Nahors und Bruder des Uß erscheint) sprechen für ein Verhältniß der Coordination zwischen den Landschaften Uß und Edom; 7) wenn Josephus (Ant. I, 6, 4) den *Οὖσος*, Sohn des Aram (1 Mos. 10, 23) als Gründer von Trachonitis und Damaskus nennt, so liegt auch in dieser auf uralter Tradition fußenden Notiz eine indirekte Widerlegung der Annahme, daß Uß ein idumäischer Landstrich gewesen sei; vielmehr wird daraus wahrscheinlich, daß das betreffende Land sich einst weiter nordwärts bis ins südöstliche Syrien hinein erstreckte; 8) ziemlich weit nordwärts oder nordostwärts von Seïr-Edom verlegt auch die syrisch-arabische Tradition des Mittelalters und der Neuzeit den Wohnsitz Jobs, nämlich in den osthauranischen fruchtbaren Landstrich el-Bethenije (Nukra), welchen z. B. Abulfeda „einen Theil des Gebietes von Damask" nennt, und innerhalb dessen noch heute ein „Jobs-Ort" (Makam-Ejûb) und Jobs-Kloster (Dair-Ejûb), beide an der nordwärts nach Damaskus führenden Straße südlich von Nawa gelegen, gezeigt werden (vgl. Fries, in den Studd. und Kritt. 1854, II, und besonders J. G. Wetzstein: Das Jobs-Kloster in Hauran und die Jobs-Sage, im Anhange zu Delitzsch's Kommentar, S. 507 ff., sowie die demselben beigegebne Karte von der Umgegend dieses Klosters). So weit nach Norden zu, wie diese heiligen Oerter der frommen christlich-muhamedanischen Jobssage, oder auch wie die Hypothese Bochart's, Ilgen's, J. H. Michaelis' ꝛc. (welche das unweit Damaskus gelegene Thal al-Gutha für das biblische Land Uß erklärt), hat man den Wohnsitz unsres Helden allerdings wohl schwerlich zu suchen. Doch spricht allem hier Mitgetheilten zufolge weit mehr für seine Zugehörigkeit zu den Gegenden des östlichen Hauran (nur nicht nothwendig gerade des palästinensischen Hauran oder des St. Ost-Manasse), als für seine Identität mit irgendwelcher edomitischen Oertlichkeit südlich oder südwestlich vor Palästina. — **Und dieser Mann war fromm und redlich, gottesfürchtig und fern vom Bösen.** Diese vier Attribute — von welchen תָּם [eigentlich integer, ganz, vollständig] hier die sittliche Integrität, also die Untadeligkeit, Unsträflichkeit, יָשָׁר dagegen die Redlichkeit, Rechtschaffenheit bezeichnet — sind einander nicht schlechthin coordinirt, sondern „die je erste begründet die zweite, die zwei letzten zusammen aber die beiden ersten" (Hahn). Denn Gottesfurcht und Fernbleiben vom Bösen werden offenbar als Grund oder Quelle der Untadeligkeit und Geradheit genannt (vgl. Spr. 1, 7); den sittlichen

Eigenschaften dienen die religiösen zur Erklärung. Das ו vor יְרֵא ist also explikativ, hätte übrigens, wie in V. 8 und Kap. 2, 3, auch wegbleiben können. — V. 2. 3. **Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter geboren.** An die Schilderung der Frömmigkeit reiht sich unmittelbar die des Glücksstandes an, und zwar zunächst die seines Familienglückes, seines Kinderreichthums. Vgl. für die hohe Bedeutung gerade dieser Art von Segen und Reichthum nach alttestamentlicher Anschauung: Kap. 21, 8. 11; 29, 5 unsres Buches, sowie Psalm 127. 128. Der Söhne sind es weit mehr als der Töchter, entsprechend der alten wie neueren Anschauung, wonach den Stammhaltern der Familie ein größerer Werth zukommt, das Glück dessen also für besonders groß gilt, der mit einer überwiegenden Zahl männlicher Nachkommen gesegnet ist (vgl. Spr. 17, 6). Die Zahlen beider übrigens, der Söhne wie der Töchter, sind heilige Zahlen von besondrer symbolischer Bedeutsamkeit, auch in ihrer Summe eine heilige Zahl bildend, und bei der folgenden Angabe des reichen Besitzstandes des Patriarchen nochmals, in amplifizirter (vertausendfachter) Weise auftretend. Daß sich in diesen unverkennbar idealen Zahlenangaben der, trotz der prosaischen Form wesentlich poetische Charakter des Prologs (sowie auch des Epilogs, Kap. 42, 12. 13) ankündige, wurde schon Einl. §. 8 zu Anfang von uns hervorgehoben. — **Und sein Besitz war sieben tausend Stück Schafe** u. s. f. „Obgleich Job nicht als wandernder Beduine, sondern als ansässiger Fürst (Emir) zu denken ist (Kap. 1, 4. 18; 29, 7; 31, 32), der auch Ackerbau trieb (Kap. 1, 14; 5, 23; 31, 8. 38 ff.), so wird doch, nach der Sitte jener Gegenden, sein Reichthum nach der Größe und Menge seines Heerdenbesitzes oder Viehstandes (מִקְנֶה) mit der dazu gehörigen Dienerschaft geschätzt" (Dillmann). — ..... **fünf hundert Joch Rinder und fünf hundert Eselinnen.** צֶמֶד „Joch", d. i. Paar; paarweise verwandte man ja die Rinder zum Ackerbau (V. 14). Die Eselinnen allein wurden genannt (nicht auch die Esel, wie 1 Mos. 12, 16; 32, 16), weil sie den werthvolleren Theil dieser Art von Viehbesitz bilden. Sie werden nämlich auch jetzt noch in Syrien weit zahlreicher gehalten und durchschnittlich zu dreimal höherem Preise als die männlichen Esel verkauft, und zwar weniger der Milch, als der Züchtung wegen (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, sowie Rosenmüller, Altes und Neues Morgenland, III, 319). — **Und sehr vieles Gesinde.** עֲבֻדָּה רַבָּה, ebenso wie 1 Mos. 26, 14 mit dem Heerdenreichthum in Verbindung gebracht; der erstere steht als das Wesentlichere voran. Das Targ. nimmt עֲבֻדָּה = עֲבֹדָה 1 Chron. 27, 26, also im Sinne von „Ackerbau". Gegen diese Fassung, welche die LXX auf eigenthümliche Weise mit der gewöhnlichen zu verbinden suchen (*καὶ ὑπηρεσία πολλὴ σφόδρα, καὶ ἔργα μεγάλα ἦν αὐτῷ ἐπὶ τῆς γῆς*), spricht schon die Analogie jener Parallele 1 Mos. 26, 14, sowie außerdem die sonstige Einstimmigkeit der exeget. Tradition zu Gunsten unsrer Deutung. — **So daß dieser Mann größer war, als alle Söhne des Morgenlandes.** Wegen בְּנֵי־קֶדֶם vgl. oben zu V. 1, Nr. 1, auch Einleit. §. 5. — Zu גָּדוֹל „groß", im Sinne von „reich und angesehen", vgl. 1 Mos. 24, 35; 26, 13; Pred. 2, 9. — V. 4. 5 beschreiben noch beispielsweise Jobs ausgezeichnete Frömmigkeit, durch Mittheilung eines einzelnen charakteristischen Zuges derselben, welcher zugleich das Verständniß der folgenden Erzählung seines Unglücks anzubahnen dient. — **Seine Söhne aber pflegten Gastmahl zu halten.** Wörtlich: „Und es gingen hin und machten Gastmahl seine Söhne" ꝛc. Das „Hingehen" ist, wie das Perf. consec. וְהָלְכוּ andeutet (vgl. Ewald, Lehrb. §. 342, b) nicht ein einmaliges, sondern ein gewohnheitsmäßig zu bestimmten Fristen wiederkehrendes. Da מִשְׁתֶּה nicht die gewöhnliche tägliche Mahlzeit, sondern, wie die Abstammung von שתה zeigt, ein festliches Gastmahl, einen mit Weintrinken (V. 13) verbundnen Schmaus (*συμπόσιον*, convivium) bedeutet, so ist es unmöglich, die Zeitbestimmung יוֹמוֹ (Accus. tempor., vgl. Gesen. Lehrgeb., §. 118, 2) im Sinne einer täglichen Wiederkehr dieser Mahlzeiten zu fassen, also an einen mit jeder Woche neu anhebenden Turnus des Mittagsessens im Kreise der Geschwister zu denken (Hirzel, Oehler, Kamph., Delitzsch). Es wäre dies ein Leben in Saus und Braus gewesen, um so weniger passend, da die Eltern bei einer solchen Einrichtung ganz vom Kreise ihrer Kinder ausgeschlossen, die Schwestern aber, der Sitte des Orients zuwider, beständige Tischgenossinnen ihrer Brüder gewesen wären. יוֹם bedeutet offenbar einen ausgezeichneten, einen besonders festlichen Tag (vgl. Hos. 1, 11; 2, 15; 7, 5), womit entweder ein jährliches Freudenfest von allgemeinerer Bedeutung wie das im Alterthum vielbegangene Herbstfest oder auch das Frühlingsfest gemeint sein kann (so Ewald, Vaihinger, Heiligstedt, Hahn, Dillmann), oder der Geburtstag je eines der sieben Brüder (Rosenmüller, Umbreit, Welte, Schlottmann). Die letztere Deutung ist die durch Kap. 3, 1 (wo יוֹם, wie auch Hos. 7, 5, offenbar im Sinn von Geburtstag [1 Mos. 40, 20] steht) zumeist nahe gelegte; mit ihr stimmt es auch vorzugsweise gut zusammen, daß V. 13 und 18 der Umstand, daß Jobs Unglücksfälle sich an dem Tage, wo sein Erstgeborener der Gastgeber war, zutrugen, zweimal als bedeutsam hervorgehoben wird; denn in dem Zusammentreffen dieser furchtbaren Heimsuchungen mit dem Geburtsfeste gerade des Erstgebornen (des רֵאשִׁית אוֹנוֹ, vgl. 1 Mos. 49, 3) lag für den unglücklichen Vater eine tragische Steigerung seines Mißgeschicks, welche nicht statthatte, sobald es eine sonstige festliche Veranlassung war, die die Kinder zu ihrem gemeinsamen Untergange zusammengeführt hatte. Man macht freilich die Anfangsworte des folg. V. gegen diese unsre Erklärung geltend;

die hier erwähnte Runde der „Tage des Mahles", nach deren Ablaufe Job jedesmal erst sein Sühnungswerk vorgenommen habe, soll, falls es sich um die Geburtstage der sieben Söhne handelt, als eine über das ganze Jahr vertheilte zu denken sein, was die ungehörige Vorstellung eines nur einmal im Jahre, nach Ablauf der letzten Geburtstagsfeier, vollzognen Sühnaktes ergeben soll (vgl. Dillmann). Aber warum diese Vorstellung so ganz ungehörig sein soll, ist schlechterdings nicht abzusehen; auch steht durchaus nichts im Wege, die Geburtstage der sieben Söhne, ja sämmtlicher zehn Kinder, als ziemlich nahe voneinander entfernt, z. B. als sich auf den Zeitraum von ¼—½ Jahr zusammendrängend, zu denken. Und obendrein thut eine allzu angestrengte Reflexion darüber, wie sich der Schriftsteller das „Herumkreisen" oder „Ablaufen" (חקיף) der Gastmahlstage wohl gedacht habe, dem nicht streng geschichtlichen, sondern poetisch-idealen Charakter der Erzählung, leicht Gewalt an — aus welchem Grunde wir auch Schlottmann's Versuch, jede der in Rede stehenden Geburtstagsfeiern als eine mehrtägige zu denken und Jobs Sühnungsgeschäft am Schlusse einer jeden solchen mehrtägigen Feier stattfinden zu lassen, ablehnen müssen; denn behufs dieser Annahme müßte man allzu viel zwischen den Zeilen lesen, in V. 4 bei יוֹמוֹ, daß damit der erste in einer Reihe von Festtagen gemeint sei, in V. 5 bei יְמֵי חַמְשְׁתָּם, daß damit die einzelnen Tage einer mehrtägigen Feier gemeint seien (wozu aber das Verb. חקיף rings herumgehen, devolvi schlecht genug passen würde). — **Auch schickten sie und luden ihre drei Schwestern** ꝛc. Dieses jedesmalige Miteinladen der Schwestern (die als bei der Mutter wohnend zu denken sind) wird als Beweis für „das innige Verhältniß, das der Vater unter seinen Kindern gegründet hatte" (Hirzel), besonders hervorgehoben. — **Und wenn die Tage des Mahls abgelaufen waren,** d. h. wenn die Periode der gegenseitigen Einladungen, der öfteren Geburtsfestfeiern der Kinder herum war (wegen חקיף vgl. das soeben gegenüber Schlottmann Bemerkte). יְמֵי חַמְשְׁתָּם steht also gleichsam kollektivisch „die Tage der Gastmähler, des Gastmahlhaltens", nicht streng singularisch, von Einem in mehrere Tage zerfallenden Gastmahle. — **Schickte Job, daß er sie entsündigte.** Er ließ sie also zu diesem Zweck holen; denn die Wirksamkeit der Reinigungsopfer war durch die Gegenwart derer bedingt, auf welche sie sich bezogen. — וַיְקַדְּשֵׁם eigentlich: „und heiligte (weihte) sie", Zweckangabe zu dem וישלח. Wie das Heiligen geschah, wird im Folg. berichtet; nicht etwa bildet das „Heiligen" nur die Vorbereitung zu dem Prozesse der Entsündigung, die dem Opfer vorausgehende Lustration oder Waschung, wie Rosenmüller, Arnh., Hirzel, Vaihinger, Heiligstedt Dillmann ꝛc. wollen (unter Berufung auf Stellen wie 2 Mos. 19, 10; Jos. 7, 13; 1 Sam. 16, 5). — **Früh morgens stand er auf und brachte Brandopfer dar, nach ihrer aller Zahl.** Die umfassende Großartigkeit der Opferhandlung machte frühes Aufstehen nöthig. וישכם Perf. consec. wie V. 4. — מספר כלם „nach ihrer aller Zahl", Akkus. der nähern Bestimmung (Ewald §. 300, c). — Brandopfer, nicht Sündopfer bringt Job hier sowie Kap. 42, 8 ganz gemäß der vormosaisch-patriarchalischen Zeit, welche, wie auch die sämmtlichen auf Opfer bezüglichen Berichte der Genesis zeigen, das später von Mose angeordnete Sündopfer noch nicht kannte. Auch ist es ein echt-patriarchalischer Zug, daß Job, der Hausvater, zugleich den opfernden Hauspriester spielt — vgl. Einleit. §. 2, S. 6. — **Denn Job sprach** — zunächst natürlich nur für sich, oder auch im Gebete zu Gott; bei gegebner Gelegenheit aber gewiß auch laut und in förmlicher Darlegung seines Grundsatzes vor seinen Nächsten. Eine unnöthige Abschwächung des אמר liegt in der Erklärung Ewald's, Hahn's u. a.: „denn Job dachte". — **Vielleicht versündigten sich meine Söhne und gaben Gotte den Abschied in ihrem Herzen** — im Rausche ihres Vergnügens nämlich, in der bei ihren Gastmählern entstandnen leichtfertigen oder übermüthigen Stimmung (vgl. Spr. 20, 1; Jes. 5, 11; 28, 7 ꝛc.). Schon hier also beurkundet Job jenen ungewöhnlichen Ernst und Eifer in Erfüllung des göttlichen Willens, der ihn auch auf Vermeidung oder bezw. Sühnung aller Herzens- und Gedankensünden den größten Werth legen läßt, vgl. Kap. 31, 24 ff. — בֵּרַךְ „segnen, grüßen", steht auch z. B. 1 Mos. 47, 10; 1 Kön. 8, 66 vom „Abschied nehmen", hier aber noch bestimmter von feindseligem Abschiednehmen, Valetsagen oder Kündigen, wie auch V. 11 und Kap. 2, 5. 9. Die Bedeutung des Fluchens kann der Ausdruck auch haben (vgl. Ps. 10, 3; 1 Kön. 21, 10); doch ist dieselbe hier, wo es sich um eine bloße Gedankensünde handelt, sicherlich nicht gemeint. — **So that Job alle die Zeit.** יַעֲשֶׂה „pflegte zu thun", vgl. Ewald §. 136, c. — כל הימים eigentl.: „alle die Tage" (Stickel), d. h. beständig, immer, so lange die betr. Veranlassung fortdauerte, oder so oft sie sich wieder von neuem ergab. Vgl. 5 Mos. 4, 10; 8, 26; 11, 1; 1 Sam. 2, 32.

2. Der göttliche Beschluß, Job durch Leiden zu bewähren. a. Die leichtere Prüfung (durch Entziehung des Eigenthums). α) Die himmlische Vorbereitung: V. 6—12. — **Es geschah aber eines Tages.** הַיּוֹם wollen Gesenius, Ewald, Dillmann ꝛc. unter zurückweisender Fassung des Artikels, mit „des Tages" übersetzt wissen. Aber diese beliebte Redensart in Erzählungsanfängen findet sich auch da, wo an eine Zurückweisung nicht zu denken, die Uebersetzung „zu der angegebnen Zeit" also eine Unmöglichkeit ist, z. B. 2 Kön. 4, 18. Der Artikel steht hier also wohl deshalb, „weil der Erzähler den Tag gleich mit dem folgenden Ereignisse zusammendenkt, welches ihn abstrakter Unbestimmtheit enthebt" (Delitzsch). — **Da kamen die Gottessöhne, sich zu stellen vor**

Jehova. Es ist der Zusammentritt einer himmlischen Rathsversammlung, eines himmlischen סוֹד (Kap. 15, 8; vgl. Jer. 23, 18; Ps. 89, 8), was mit diesen Worten geschildert wird; vgl. die ähnliche Schilderung 1 Kön. 22, 19 ff.; auch Jes. 6, 1 ff. — בְּנֵי הָאֱלֹהִים, die Gottessöhne, d. h. die Engel, die himmlischen Geister, eine auch Kap. 38, 7; 1 Mos. 6, 2 und mit geringer Veränderung Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25 sich findende Benennung, statt welcher anderwärts in unsrem Buche die Bezeichnungen „Knechte, Boten" (Kap. 4, 18) oder „Heilige" (Kap. 5, 1; 15, 15) stehen. Der Name „Söhne Gottes" soll jedenfalls auf die eigenthümliche Schöpfungsweise dieser Wesen, vor Erschaffung der niederen Natur- und Menschenwelt (Kap. 38, 4—7), sowie auf den besonders hohen Grad ihrer Gottähnlichkeit und innigen Gemeinschaft mit Gott hinweisen. — לְהִתְיַצֵּב עַל יְהוָה, „um sich zu stellen über, d. h. vor Jehova. עַל (wofür sonst, z. B. Spr. 22, 29, לִפְנֵי) ist ein dem optischen Scheine entnommener Sprachgebrauch; der im Vordergrunde Stehende scheint den im Hintergrunde Sitzenden zu überragen" (Delitzsch). Vgl. Kap. 2, 1; Sach. 6, 5; auch das ähnliche על עמד 1 Kön. 22, 19. Das „Sichstellen vor Jehova" ist das gehorsame Aufwarten oder Sicheinstellen der Diener, welche die Befehle ihres Herrschers entgegennehmen sollen. — **Und auch der Satan kam in ihrer Mitte.** Ueber die Bedeutung des Namens הַשָּׂטָן (wofür nicht etwa, mit Eichhorn, Herder, Ilgen, Stuhlmann ꝛc. חַשָּׂטָן [ὁ περιοδεύτης, der Weltkundschafter, von שׂוּט V. 7] zu lesen ist), sowie über das Verhältniß der Figur des Satans in unsrer Stelle zu derjenigen der übrigen alttestamentlichen Bücher überhaupt, siehe die Dogm.-eth. Grundgedanken. — V. 7. **Da sprach Jehova zu dem Satan: Woher kommst du?** מֵאַיִן תָּבֹא, nämlich eben jetzt — das Imperf. drückt die unmittelbare Gegenwart des Geschehens aus (Ewald, §. 136, b). Die Frage soll gewiß nicht „nur die Verhandlung einleiten" (Dillmann); es liegt mehr in ihr, nämlich eine Andeutung davon, daß Satans Wege nicht Gottes Wege seien, daß er gewöhnlich unstet, tückisch und auf Böses sinnend umherschweife, daß Gott, anders als bei seinen getreuen Kindern, den Engeln, Ursache habe, nach seinen krummen und verschmitzten Wegen zu fragen und ihn dadurch zur Rechenschaftsablage über sein unheimliches eigenmächtiges Treiben zu nöthigen. Richtig schon Coccejus: Notatur Satanas velut Deo nescio h. e. non approbante res suas agere (vgl. Seb. Schmidt p. 25, und Ludw. Schulze, im „Allg. literar. Anzeiger", 1870, Oct. S. 270). — **Vom Streifen durch die Erde und vom Wandern durch sie hin.** Richtig notirt Umbreit die barsche Kürze dieser Antwort Satans. Doch ist auch zu beachten, daß dieselbe gewissermaßen nothwendig eine allgemein gehaltene sein mußte, da sich erwarten ließ, daß Jehova eine speziellere Frage folgen lassen würde (vgl. Delitzsch). שׂוּט בְּ bezeichnet das schnellere Durchstreifen von einem Ende bis zum anderen (vgl. 4 Mos. 11, 8; 2 Sam. 24, 2, sowie das synon. שׁוֹטֵט Am. 8, 12; Jerem. 5, 1; Sach. 4, 10; 2 Chron. 16, 9), הִתְהַלֵּךְ das gemächlicher beobachtende Einherwandeln (Sach. 1, 10. 11; 6, 7; vgl. 1 Mos. 3, 8; sowie das περιπατεῖν vom spähenden Umhergehen des tückischen Widersachers: 1 Petr. 5, 8). Hieher gehört die arabische Bezeichnung des Teufels als el-harith, der Thätige, Vielgeschäftige, Eifrige. — V. 8. **Hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Job?** Wörtlich: „Hast du gerichtet dein Herz" ꝛc. שַׂמְתָּ לֵב = animadvertere, hier mit עַל konstr., wie auch Hagg. 1, 5. 7; unten Kap. 2, 3 mit אֶל. — **Denn es gibt nicht gleich ihm einen Mann auf Erden, fromm und redlich** ꝛc. כִּי „denn", begründet nicht den Titel „meinen Knecht" (Hirzel), sondern den Umstand, daß Jehova nach diesem Manne besonders fragt. — Die vier Prädikate Jobs wiederholen sich aus V. 1 (freilich ohne verbindendes ו zwischen den beiden Paaren) — worin sich der episch-erzählende Charakter des Abschnitts ausprägt, ähnlich wie in den kehrversartigen Wiederholungen in V. 16. 17. 18, sowie in dem mosaischen Schöpfungsberichte 1 Mos. 1. — V. 9. 10. **Fürchtet denn Job Gott umsonst?** חִנָּם gratis, von חֵן gratia, hier s. v. a. „ohne Ursache, ohne wohlbegreiflichen Grund" (vgl. das utl. δωρεάν Joh. 15, 25), nämlich ohne Lohn, ohne Vortheil und Nutzen davon zu haben. Die Frage, auf Verdächtigung des lauteren und uneigennützigen Charakters der Frömmigkeit Jobs gerichtet, charakterisirt den Satan so recht in seiner Eigenschaft als Verkläger der Menschen (κατήγωρ Offb. 12, 10; διάβολος, Matth. 4, 1 ꝛc.) — **Hast du nicht einen Zaun gezogen um ihn und um sein Haus . . . . . ringsum?** Das Bild, hergenommen von der Einhegung eines Gartens oder Feldes zum Schutz gegen Thiere (vgl. 1 Mos. 1, 15; Matth. 21, 33 ꝛc.), entspricht etwa der modernen bildlichen Redensart: „Jemanden warm und weich betten". שִׂיךְ sepire, wie Hos. 2, 8. בָּצַר, wohl eher von einem Verb. בָּצַר abzuleiten, das mit der Wurzel בגר „decken, einhüllen" sinnverwandt ist (s. Ewald, §. 207, m), als von den Präposit. בְּ u. צַר, aus welchen die meisten (auch noch Delitzsch, und Dietrich in s. Ausg. des Gesenius'schen Wörterbuchs) das Wort zusammengesetzt sein lassen. Schon in der dreimaligen Wiederkehr dieses בָּצַר liegt ein besondrer Nachdruck, der noch gesteigert wird durch das am Schlusse des Fragsatzes hinzugefügte מִסָּבִיב ringsherum, d. h. „ohne eine Lücke zu lassen, durch welche etwas Schädliches eindringen könnte" (Dillmann). — **Seiner Hände Werk hast du gesegnet.** מַעֲשֵׂה יָדָיו (wie Ps. 90, 17; 5 Mos. 2, 7; 14, 29 ꝛc.) allgemeine Bezeichnung aller Unternehmungen und Beschäftigungen eines Menschen. Vergleiche die Sinnparallele 1 Mos. 39, 3 (von Joseph: „alles, was er that, beglückte Jehova durch seine Hand"). — **Und seine Heerden**

breiten sich aus im Lande. Wörtlich: „sein Viehstand פָּרַץ bricht durch im Lande", — so wie ein Fluß den Damm (בְּפֶרֶץ מַיִם 2 Sam. 5, 20), oder wie eine Heerde ihre Hürden; vgl. 1 Mos 28, 14; 30, 30. 43; 2 Chron. 11, 23; Jes. 45, 3. — V. 11. **Aber recke nur deine Hand aus und rühre alle seine Habe an.** וְאוּלָם „jedennoch, verum enimvero", den Gegensatz gegen Jehova's Lobrede auf Job mit gewichtigem Nachdruck einführend, vgl. Kap. 11, 5; 12, 7; 17, 10; 33, 1. — נגע mit בְּ (wie Kap. 19, 21) oder auch mit אֶל (wie Kap. 2, 5) etwas anrühren, betasten, und zwar in feindseliger oder zerstörender Absicht. — **Wahrlich, ins Angesicht wird er dir den Abschied geben.** אִם־לֹא וגו׳ hier wohl nicht: „ob er dich nicht ins A. s. wird" (also = annon, wie Kap. 17, 2; 22, 20), sondern Schwurformel mit ausgelassenem Nachsatze = „wahrhaftig, fürwahr" (LXX: εἰ μήν). Es paßt besser zu Satans trotzig wildem Charakter, daß er schwört, Gott irre sich, als daß er ihn fragend auffordert, achtzupassen, ob er sich nicht doch irre. — בֵּרַךְ auch hier = valedicere, wie V. 5, jedoch verstärkt durch ein die freche Schamlosigkeit dieser Handlung nachdrücklich hervorhebendes עַל־פָּנֶיךָ „in dein Angesicht", eigentlich: „auf dein Angesicht hinauf", wie Kap. 6, 28; 21, 31; Jes. 65, 3; — vgl. אֶל פָּנִים Kap. 2, 5; 13, 15, und בְּפָנִים Kap. 16, 8. — V. 12. **Siehe, alles, was er hat, sei in deine Hand** (gegeben), oder auch: „ist in deiner Hand, ist dir preisgegeben." Die göttliche Zulassung erscheint hiernach zugleich als göttliches Geheiß, wie denn das Alte Testament eine solche zulassende Thätigkeit Gottes, bei der er sich rein passiv verhielte, überhaupt nicht kennt (vgl. Jes. 45, 7), vielmehr alles Versuchtwerden der Menschen auf ein „Verlassenwerden derselben durch Gott" (2 Chron. 32, 31), oder auf ein „Abthun der Hand desselben von ihnen" (Ps. 27, 9 u. ö.) zurückführt — lauter Darstellungen, die der vorliegenden parallel und sachlich mit ihr gleichbedeutend sind (vgl. Vilmar, Theol. Moral, 1871, I, S. 163). Aber freilich hat Gott, wenn er hiermit ein Versuchtwerden Jobs beschließt und verhängt, ganz andere Absichten, als der mit der Ausführung des Versuchungsgeschäftes beauftragte Widersacher. Während dieser wünscht, daß Job durch seine Verführungskunst wirklich zu Fall gerathe, wünscht Gott vielmehr, daß er in der Probe bestehe, damit er nicht blos bis zum höchsten Grade der Tugend und Frömmigkeit läuternd emporgehoben, sondern auch dem Satan und allen übrigen etwaigen Verdächtigern seiner Unschuld gegenüber als wirklich fromm und gottesfürchtig bewährt werde. Von Gottes Seite ist es also Prüfung, von des Satans Seite aber eigentliche Verführung, was hier ins Werk gesetzt wird. Dem göttlichen Prüfungsrathschluß liegt nichts als seelenrettende und -bewahrende Liebe zum Grunde; dem Thun des Exekutors jenes Beschlusses aber eine leibes- und seelenmörderische Gesinnung, ein diabolisches Wohlgefallen daran, eines armen Menschen „Leib und Seele zu verderben in der Hölle" (Matth. 10, 28; Luk. 12, 4). Deshalb schließt Gott an jene Ermächtigung sogleich das warnende Verbot an: „nur an ihn (selbst) lege nicht deine Hand!" — Denn er kennt die boshafte Mordgier und Zerstörungslust des „Mörders und Lügners von Anfang". — **Da ging der Satan weg von Jehova's Angesicht.** וַיֵּצֵא eigentlich: „und hinaus ging der Satan" ꝛc. (Delitzsch), nämlich aus dem Saale der himmlischen Rathsversammlung. Er verläßt dieselbe sofort, nach erhaltener göttlicher Vollmacht, um sein erwünschtes Verführungswerk zu beginnen.

3. (β) Der Vollzug des Prüfungsrathschlusses an der Habe und Familie Jobs: V. 13—19. Alles, was der Dichter V. 2—4 als Eigenthum seines Helden beschrieben hat, läßt er ihm nun auf einen Tag genommen werden, und zwar in vier Abtheilungen, oder durch vier unmittelbar hintereinander erfolgende Schläge (Hiobsposten): 1) Rinder mit Eselinnen; 2) Schafe (Kleinvieh); 3) Kamele (bei jeder dieser Abtheilungen zugleich auch die Knechte, unter deren Obhut die Thiere gerade standen); 4) Kinder. Sofern der vierte dieser Verluste bei weitem der schwerste und schmerzlichste ist, findet eine Steigerung in der Reihe statt. — **Während seine Söhne und Töchter bei ihrem erstgeborenen Bruder aßen und Wein tranken,** d. h. laut V. 4: den Geburtstag dieses Erstgeborenen feierten — also an einem Tage, der ein besondrer Freudentag für das ganze Job'sche Haus war; vgl. oben zu V. 4. 5. — V. 14. 15: Der erste Verlust: Rinder und Eselinnen, nebst Knechten. — **Da kam ein Bote zu Job** ꝛc. Wörtlich: „und ein Bote kam" ꝛc.; das וְ leitet den Nachsatz zu dem Zustandssatze וּבְנֵיהֶם וגו׳ V. 13 ein; vgl. V. 19 und Ewald §. 341, d. — **Die Rinder pflügten eben, und die Eselinnen** ꝛc. Eigentlich: „Die Rinder waren pflügend" ꝛc. Die Partizipialkonstruktion beschreibt die Situation, welche von dem Unglücksereignisse durchbrochen wurde (Delitzsch; vgl. Ewald §. 168, c). Das Partiz. steht im Femin. Plur. (חֹרְשׁוֹת), weil בָּקָר Kollektivum ist und weil hauptsächlich weibliche Thiere, Kühe, gemeint sind. Dennoch steht nachher, in der Rückbeziehung auf dieses חֹרְשׁוֹת, das Mask. רֹעִים als das allgemeinere Geschlecht (nach Ewald §. 184, c; vgl. Kap. 39, 3. 4; 42, 15). — עַל־יְדֵיהֶם, eigentlich: „zu ihren Händen," d. h. nicht etwa „auf ihren Plätzen" (wie einige Rabb., und Böttcher, unter Verweisung auf 4 Mos. 2, 17; 5 Mos. 23, 13 erklären), sondern, wie der Zusammenhang lehrt: „zu ihren beiden Seiten" (vgl. Richt. 11, 26), oder auch einfach: „zu ihrer Seite" (= אֶצְלָם, vgl. 4 Mos. 34, 3). — **Da fielen die Sabäer ein;** eigentlich: „da fiel Sabäa ein". Der Volksname שְׁבָא wird ganz als Femin. behandelt (Ewald §. 174, b); doch tritt gleich nachher das Mask. Plur. חִכּוּ dafür ein. Gemeint ist hier mit שְׁבָא nicht das reiche, mithin handeltreibende südarabische Volk der Sabäer, auf welches

sich Kap. 6, 19 bezieht, sondern die im nördlichsten Arabien, vom persischen Meerbusen bis nach Idumäa hin nomadisirenden und als räuberische Beduinen lebenden Angehörigen desselben Stammes, die Nachbarn und Verwandten des gleichfalls in Nordarabien hausenden Stammes Dedan: 1 Mos. 10, 7; 25, 3. Uebrigens kennt die Genesis einen kuschitischen (Kap. 10, 7), einen joktanidischen (Kap. 10, 28) und einen abrahamischen oder keturäischen Sabäerstamm (Kap. 25, 3), was im allgemeinen auf den Mischcharakter dieser Völkerschaft hindeutet. — **Und schlugen die Knechte mit der Schärfe des Schwertes.** Die „Knechte", d. h. die das Vieh gerade hütenden Hirtenjungen (Luther: „Knaben"). Eigentl. „nach, gemäß der Schärfe des Schwertes" (לְפִי חָרֶב), d. h. schonungslos. — **Und nur ich bin entronnen, dir diese Nachricht zu bringen.** Das ה — paragog. in וְאִמָּלְטָה markirt hier nicht den Kohortativ, sondern steigert nur die Lebendigkeit des Verbalbegriffes, wohl zu dem Zwecke, die Eilfertigkeit des Entkommens anzudeuten — vgl. Gesenius §. 49, 2; Ewald §. 232, g. — Der Zweckſatz לְהַגִּיד לָךְ ist objektiv gemeint: damit ich — göttlicher Schickung zufolge — dir dies meldete. — V. 16. Der zweite Verlust: Kleinvieh samt Knechten. — **Noch redete dieser, da kam ein anderer** ꝛc. Die Verbindung des partizipialen Zustandssatzes mit dem Hauptsatze ist die nämliche, wie in V. 13 (Ewald §. 341 d). זֶה — זֶה, der eine, der andere, auch Kap. 21, 23. 25. — **Feuer Gottes fiel vom Himmel und verbrannte die Schafe** ꝛc. Mit dem „Feuer Gottes" meinte der Verfasser wohl schnell wiederholte Blitze, dergleichen gerade Kleinviehheerden besonders verderblich werden können (Ps. 78, 48) und auf deren plötzlich entzündende und „fressende" (verzehrende) Wirkung gewiß auch die Schilderungen in 1 Kön. 18, 38; 2 Kön. 1, 12 (vgl. Luk. 9, 54) sich beziehen. An den Feuer- und Schwefelregen von Sodom zu denken (Delitzsch) liegt weniger nahe; auf den glühendheißen schwefeligen Südwind Samum aber (Schlottmann) paßt der gebrauchte Ausdruck nicht, wie die Vergleichung von Ps. 11, 6 lehrt. — V. 17. Der dritte Verlust: Kamele mit Knechten. — **Die Chaldäer stellten drei Heeresspitzen auf,** wörtlich: „machten drei Häupter" (Luther: „drei Spitzen"), d. h. drei Heerhaufen, Heeresabtheilungen. Vgl. für רָאשִׁים in diesem Sinne: Richt. 7, 16; 9, 34; 1 Sam. 11, 11. Als Sachparallele vgl. auch 1 Mos. 14, 15, wo dieselbe uralte Taktik und Kriegslist von Kedorlaomer und seinen Vasallenkönigen ausgeübt wird. — „Ohne alle Berechtigung sieht Ewald in dieser Erwähnung der Chaldäer ein Anzeichen der Abfassung des Buches im 7. Jahrhdt., wo die Chaldäer unter Nabopolassar die Erben der assyrischen Weltmacht zu werden begannen; ihm nach bemerkt Renan, daß die Chaldäer als ein solches räuberisches Volk erst gegen die Zeit Usia's hin erscheinen. Aber die Genesis kennt altsemitische Chaldäer der im Norden Assyriens und Mesopotamiens gelegenen Gebirge (in Arpachsad: 1 Mos. 10, 22, oder Ur-Chasdim 1 Mos. 11, 28. 31 — vgl. die Karduchen Xenophons), sowie jüngere nachoridische Chaldäer Mesopotamiens, deren Wohnen daselbst in die patriarchalische Zeit zurückgeht (1 Mos. 22, 22), und die zu allen Zeiten mächtig genug waren, um einen Raubzug bis nach Idumäa herab zu unternehmen" (Delitzsch; vgl. auch Dillmann, der, obwohl ein Vertreter der späteren Abfassungszeit des Buches, es doch vermeidet, gerade aus dieser Stelle Kapital für seine Ansicht zu schlagen). — **Ueberfielen die Kamele.** פָּשַׁט eigentlich „ausziehen, ausplündern", der technische Ausdruck für derartige räuberische Ueberfälle oder Razzien, — vgl. Richt. 9, 33. 44; 1 Sam. 23, 27; 30, 14; Hos. 7, 1. — V. 18. 19. Der vierte Verlust: die Söhne und Töchter. — **Noch redete dieser** ꝛc. Statt עוֹד (V. 16. 17) steht hier עַד, was auch Nehem. 7, 3 in der Bedeutung „während" mit dem Partiz. verbunden auftritt. Die Annahme Schlottmann's, daß „diese kleine Aenderung des Ausdrucks die beiden folgenden Verse, als den höchsten Verlust erzählend, vom Vorhergehenden trennen solle", hat indessen den Umstand, daß die Aenderung doch eine gar zu unbedeutende, kaum merkliche ist, gegen sich. Eher dürfte sich mit Dillmann und einigen früheren Auslegern muthmaßen lassen, daß statt עַד das defektiv geschriebne עֹד zu lesen sei, welches auch einige Hdss. in der That darbieten. — **Siehe, da kam ein großer Wind von jenseit der Wüste,** — d. h. über die Wüste herüber. Da die große nordarabische Wüste westlich vom Lande Uß in Rede steht, so ist der Wind wohl als ein Oststurm (möglicherweise auch als von Nordosten her kommend) zu denken. Und zwar handelt es sich um einen Wirbelwind, da ja das Haus an seinen „vier Ecken" zumal angefaßt wird, also auf ähnliche Weise zu Fall geräth, wie jenes in Matth. 7, 27. — **Und es fiel auf die jungen Leute,** die zehn Kinder Jobs nämlich, neben welchen hier der Dienerschaft, die etwa mit umkam, keine besondere Erwähnung geschieht, da ihr Verlust neben dem weit schwereren der Kinder für Job nicht in Betracht kam. הַנְּעָרִים hier u. Kap. 29, 5 (auch Ruth 2, 21) Plur. des epicönen נַעַר, welches auch im Pentateuch abwechselnd einen Jüngling oder eine Jungfrau bezeichnet.

4. (γ) Jobs Standhaftigkeit und Geduld: V. 20 bis 22. — **Da erhob sich Job und zerriß sein Kleid und beschor sein Haupt.** Beides sind bekannte orientalische Geberden heftigen Schmerzes; das Zerreißen des Kleides (und zwar näher des מְעִיל oder des oberen Unterkleides, vgl. Kap. 2, 12; 29, 14) und das Bescheeren des Hauptes (nämlich an Kopf und Bart). Das „Sich erheben" kommt nur als vorbereitende Bewegung und als Zeichen heftiger innrer Aufregung in Betracht, nicht als selbständiger Trauer-Gestus. Ebenso gehört das folgende „fiel zur Erde nieder" wohl nicht mehr zu den Geberden des Schmerzes. Vielmehr

verhält sich dasselbe vorbereitend zu der sich daran schließenden Anbetung Gottes, so daß dieser Akt der Adoration (προσκύνησις) doppelt ausgedrückt wird, zuerst durch das umständlich vorbereitende וַיִּפֹּל אַרְצָה, dann durch den eigentlichen terminus technicus der Anbetung וַיִּשְׁתָּחוּ. Vgl. Hoelemann, Ueber die biblische Gestalt der Anbetung, (in dessen „Bibelstudien", Abtheil. I, 1859). — V. 21. Der anbetende Ausdruck der Klage und schmerzlichen Resignation des Dulders ist poetisch gehalten und daher parallelistisch gegliedert, — ein deutlicher Beweis dafür, daß der Verfasser des Prologs auch derjenige des Gedichts selber ist (vgl. Einleitung §. 8). — **Nackt ging ich aus meiner Mutter Leibe.** Die defektive Schreibung יָצָתִי ähnlich wie in Kap. 32, 18; 4 Mos. 11, 11. — **Und nackt kehre ich dahin zurück.** Das schwierige שָׁמָּה „dahin", nämlich in den Mutterleib (nicht: dahin, in die Erde — als ob Job dabei mit dem Finger auf den Erdboden gezeigt hätte, wie Böttcher will) läßt sich entweder (mit Hahn u. Hupfeld) erklären: „dorthin, woher ich, aus Mutterleibe kommend, kam, nämlich aus dem Zustande des Nichtseins" (vgl. Kap. 30, 23; Ps. 9, 18), — oder, was näher liegt, durch die Annahme einer leichten dichterischen Umbiegung, kraft deren für Mutterleib das zweite Mal sein Gegenbild, der Schooß der Mutter Erde, eintritt; vgl. Ps. 139, 13. 15; Sir. 14, 1. Der auch Pred. 5, 14 (s. z. d. St.) ausgedrückte Gedanke, daß der Mensch ebenso nackt und hülflos von hinnen scheide, wie er gekommen sei, ist übrigens nur ein Ausfluß aus jener urgeschichtlichen Grundwahrheit: 1 Mos. 3, 19 (Pred. 12, 7). Darum aber schon das בֶּטֶן אִמִּי im Sinne von „Erdenschooß", Inneres der Erde zu nehmen, und demnach die Lehre von einer Präexistenz der Seelen hier finden zu wollen (J. D. Michaelis, Knapp ꝛc.), hieße dem schlichten Wortlaut der Stelle in plumper Weise Gewalt anthun und zugleich ein dem Alten Testam. überhaupt fremdes Dogma späteren Ursprungs in unser Buch hineingeheimnissen. — **Gelobt sei Jehova's Name.** מְבֹרָךְ „gesegnet, gepriesen", den entgegengesetzten Sinn wie in V. 11 ausdrückend, aber wohl mit ausdrücklicher Beziehung auf jenes Wort Satans vom Dichter gewählt; statt der gewünschten Flüche bekommt der Versucher vielmehr Lobpreisungen Gottes aus des Hartgeprüften Munde zu hören. Und zwar dokumentirt sich derselbe hier schon als Jehovagläubigen, als Bekenner des allein wahren und ewigen Heilsgottes, wie sein dreimaliges יְהוָה zeigt, das übrigens in seinen späteren Reden sehr hinter den allgemeineren Gottesnamen der Patriarchenzeit zurücktritt und nur noch einmal (Kap. 12, 9) neben denselben vorkommt — vgl. Einleit. §. 5. — V. 22. **In dem allem versündigte sich Job nicht.** בְּכָל־זֹאת, nicht: „in diesem allem, was Job sprach und that" (Muntinghe, Rosenmüller ꝛc.) — was einen sehr matten Gedanken ergeben würde, sondern: in allem, was ihm widerfuhr, in allen diesen Schickungen. Richtig schon LXX: ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ. Der Ausdruck greift über V. 20 und 21 zurück, doch ohne das hier von Job Gesagte und Gethane geradezu auszuschließen. — **Und zeigte keine Thorheit gegen Gott.** Eigentlich: „gab keine Thorheit gegen Gott von sich", äußerte also nichts Thörichtes, nichts Ungereimtes (תִּפְלָה dasselbe, wie das Adj. תָּפֵל „fad, abgeschmackt" Kap. 6, 6 bedeutend; vgl. Kap. 24, 12; Jerem. 25, 18) wider ihn; vgl. schon Hieron.: „neque stultum quid contra Deum locutus est," sowie von Neueren besonders Rosenmüller, Rödiger (in Gesenius Thesaur. p. 1516), Oehler, Vaihinger ꝛc.; auch Dillmann, welcher erklärt: „er reichte Gott nichts Geschmackloses, d. h. nichts ihm Mißfälliges dar". Allzu ungenau und frei übersetzen einerseits Umbreit: „und gestattete sich nichts Thörichtes gegen Gott", andrerseits Ewald und Hahn: „und gab Gotte keinen Anstoß". Sprachwidrig ist Olshausens Fassung von תִּפְלָה = Schmähung, Schimpfrede („er gab Gott keine Schimpfrede", d. h. er schmähte ihn nicht — so schon die Pesch.). Gegen den Zusammenhang aber verstößt die Erklärung Hirzel's, Stickel's, Schlottmann's und Delitzsch's: „er legte Gott keine Ungereimtheit bei, schrieb ihm nichts Absurdes, Thörichtes zu". Denn von dem Grade heftiger Erregung, der ihn späterhin mehrmals bis an die Grenze des Gotteslästerlichen streifen, z. B. Gott als seinen grausamen Peiniger und Verfolger darstellen ließ, zeigt sich Job fürs erste noch weit entfernt. Es würde sehr auffallend und vorgreifend sein, wollte der Dichter schon hier auf diese seine späteren Verirrungen anspielen.

5. (b). Die schwerere Prüfung durch Entziehung der Gesundheit. α) Die himmlische Vorbereitung: Kap. 2, 1—6. — **Es geschah aber eines Tages.** Natürlich nicht an dem nämlichen Tage, der Kap. 1, 13 genannt war, sondern nach einer nicht näher bestimmten Zwischenzeit. — V. 2. **Woher kommst du?** Hier אַיֵּה מִזֶּה statt des früheren מֵאָיִן Kap. 1, 7 — die einzige kleine Aenderung des im übrigen wörtlich aus jenem Verse wiederholten Ausdrucks. So kehrt auch im folgenden Verse, wenigstens im ersten längeren Gliede desselben, Kap. 1, 8 wörtlich wieder, mit der einen leichten Aenderung, daß jetzt אֶל עַבְדִּי statt עַל ע' steht. — V. 3 b. **Und noch hält er fest an seiner Frömmigkeit;** d. h. trotz seiner schweren Heimsuchungen behauptet er doch noch sein untadeliges Verhalten. תֻּמָּה die Eigenschaft des תָּם Kap. 1, 1; vgl. Kap. 27, 5; 31, 6; Spr. 11, 3. — **Wiewohl du mich wider ihn gereizt hast, ihn unverschuldet zu verderben.** Eigentlich: „und so hast du mich wider ihn gereizt" ꝛc.: das Imperf. consec. hier nicht in folgender Bedeutung: „so daß" ꝛc. (Hirzel, Stickel, Hahn, Dillmann), sondern gleichsam adversativ: „und doch hast du mich gereizt" ꝛc. (Rosenmüller, Ewald, Umbreit, Vaihinger, Heilig-

stedt ꝛc.), mit welcher Fassung das חִנָּם „umsonst, unverdientermaßen“ keineswegs streitet; denn dieser Ausdruck (mit dem sich etwa unser „für nichts und wieder nichts“ vergleichen läßt) soll das Vorwurfsvolle in Jehova's Rede nur noch steigern. — Zu בְּ חִסִּית wider jemand aufreizen, aufstacheln (nicht „verführen“, wie Umbreit will), vgl. 1 Sam. 26, 9; 2 Sam. 24, 1 (anders Jos. 15, 18; 1 Chron. 1, 21). — בַּלַּע verderben, zu Grunde richten (Kap. 8, 18; 10, 8; 37, 20), hier von der Zertrümmerung der äußeren Glückszustände Jobs. Nicht umsonst wählt Jehova so starke Ausdrücke wie dieses בלע und wie vorher חסית: denn „des Satans Absicht ging weiter, als die beschränkte Macht, die ihm über Job gegeben wurde“ (Delitzsch). Vgl. unsre obige Bemerkung zu Kap. 1, 12. — V. 4. **Haut um Haut.** Eine sprichwörtliche Redensart, deren an sich dunkler Sinn nur aus dem Zusammenhange erkannt werden kann. Da nun der folgende Satz: „und alles was der Mensch hat, gibt er um sein Leben“, wie das darin wiederkehrende בְּעַד „um“, hier „anstatt, für“ (wie Jes. 32, 14; vgl. das gleichbed. תַּחַת in 2 Mos. 21, 23—25 und öfter), zeigt, parallelen Sinnes ist, also wohl nur die Anwendung der sprichwörtlichen Sentenz auf Jobs Fall ausdrückt, so wird der Sinn kaum ein andrer sein können, als: „Gleiches gibt man um Gleiches; von zwei ungefähr gleichwerthigen Dingen läßt man das eine gerne fahren, um das andere zu retten“ — wie denn in der That Job sein Hab und Gut gerne hingegeben hatte, um nur sein eignes Leben und die Gesundheit seines Leibes retten zu können. Jobs Habe, gleicherweise wie sein Leibesleben, ist hier also eine Haut, womit seine Person umhüllt ist, als eine schützend und wärmend ihn umgebende Hülle dargestellt (vgl. Kap. 18, 13; 19, 26, wo עוֹר geradezu den ganzen Leib, die ganze Person nach ihrer leiblichen Seite bezeichnet). Von diesen beiden Häuten oder Hüllen, deren eine ihm näher anliegt, daher auch theuerer und unentbehrlicher zum Leben ist als die andere, hat er die eine, und zwar die äußere, fernere, weniger unentbehrlichere, von sich gegeben, um sich die andere zu retten und zu erhalten. Dies unverkennbar der kontextgemäße Sinn, um dessen willen die abweichenden Erklärungen zu verwerfen sind, nämlich a. die des Targ., mehrerer Rabb., Schlottmann's und Delitzsch's: „Man gibt ein Stück Haut oder ein Glied hin, um ein andres Stück Haut oder Glied zu erhalten; um so mehr wird man alle seine Habe darangeben, um sein Leben zu schützen“ — wobei die Auffassung von עוֹר, was immer die ganze Haut, das ganze Fell des Körpers bedeutet, im Sinne von „Glied“ oder von „Stückchen Haut“ das Fehlerhafte ist; b. die von Ephräm, Rosenm., Hupfeld: wonach עוֹר auch bezüglich der verlorenen Kinder und Thiere s. v. a. deren Leben, deren Existenz bezeichnen soll; c. diejenige Olshausen's, welcher mit Rücksicht auf V. 5 erklärt: „Wie du ihm, so er dir; so lange du seine (Haut d. i.) Person nicht antastest, wird er auch (deine Haut d. i.) dich persönlich nicht angreifen“ — was sowohl dem Zusammenhange, als auch dem Dekorum zu widerstreiten scheint. — V. 5. **Aber recke deine Hand nur aus, und rühre sein Gebein an und sein Fleisch.** אוּלָם verum enimvero, wie Kap. 1, 11. נָגַע anrühren ist, statt wie dort mit בְּ, hier mit אֶל konstruirt, worin man indessen wohl zu viel findet, wenn man den angeblich hämischen Sinn ausgedrückt sein läßt: „lange nur einmal von ferne hin nach seinem Beine“ (Delitzsch). — V. 6. **Siehe, in deiner Hand ist er, nur schone seines Lebens.** Vgl. Kap. 1, 12. — נַפְשׁוֹ ist zwar verschieden von חַיָּיו; es bezeichnet nicht die geistleibliche Lebensfunktion als solche, sondern die sie tragende und vermittelnde Seele (ψυχή anima). Aber wie auch schon V. 4, muß es doch von uns mit „Leben“ übersetzt werden; vgl. den ähnlichen Fall mit ψυχή in Apostg. 20, 10 und öfter im N. Testament. — שְׁמֹר eigentlich „bewahre, hüte“, d. h. trage Sorge, daß er sein Leben, das du ihm durch schweres Krankheitsleiden gefährden willst, nicht einbüße.

6. (β) Der Vollzug des Rathschlusses durch Jobs schwere Erkrankung: V. 7. 8. — **Da ging der Satan weg** ..... (vgl. Kap. 1, 12) ... **und schlug Job mit bösem Geschwür von der Sohle seines Fußes bis zu seinem Scheitel,** d. h. am ganzen Leibe; vgl. die fast wörtlich gleichlautende Beschreibung derselben furchtbaren Krankheit: 5 Mos. 28, 35. Gemeint ist, wie das (auch 3 Mos. 13, 18 ff. von Aussatzbeulen, sonst freilich auch von Pestbeulen gebrauchte) שְׁחִין mit seinem verstärkenden Attribut רַע zeigt, die schlimmste Art des Aussatzes; die Lepra Arabica oder Elephantiasis, auch lepra nodosa s. tuberculosa genannt, wegen der furchtbar anschwellenden Knollen oder Beulen, die den Gliedern, namentlich den unteren Extremitäten der Kranken das Aussehen plumper, scheinbar gelenkloser Elephantenbeine geben; von den Arabern gudhâm die „Verstümmelungskrankheit“ genannt, weil beim höchsten Grade ihrer Ausbildung ganze Glieder, wie Finger, Zehen, Hände ꝛc. allmählich abfallen; im Alten Testament einmal auch als שְׁחִין מִצְרַיִם „die egyptische Krankheit“ bezeichnet (5 Mos. 28, 27), übrigens aber nicht blos in Arabien und Egypten, sondern auch in Ostindien einschließlich der Sunda-Inseln, desgleichen in Westindien, und selbst in nordeuropäischen Ländern wie Norwegen verbreitet und hier überall zuweilen mit furchtbarer, oft ganze Dörfer ergreifender Heftigkeit grassirend; dabei nicht blos ansteckend (nach der Annahme älterer Zeugen, z. B. des Aretäus Cappadox, schon vermittelst des bloßen Athmens der daran Erkrankten), sondern in vielen Fällen auch sich vererbend von Eltern auf Kinder; endlich in der Regel unheilbar, oder jedenfalls doch eine der langwierigsten Krankheiten, welche 20 Jahre und länger sich hinzuziehen pflegt. Für die Identität

dieser Krankheit mit dem Leiden Jobs, welche schon Origenes (c. Cels. VI, 5) und ihm nach sämmtliche neuere Ausleger behaupten, sprechen die weiterhin in unsrem Buche angegebnen Krankheitssymptome: das unerträgliche Jucken der Haut (Kap. 2, 8); das Rissigwerden derselben und die bald hart und krustig werdenden, bald eiternden Beulen darauf (Kap. 7, 5), der stinkende Athem (Kap. 19, 17), das schwärzlich-grundige Aussehen des Körpers bei innerer Hitze in den Gebeinen (Kap. 30, 30), die Gefahr des sich Ablösens von Gliedmaßen (Kap. 30, 17. 30), die äußerste Abzehrung des Leibes (Kap. 19, 20; 30, 18), die angstvolle, durch nächtliche Träume, Beklemmungen und Athmungsbeschwerden beunruhigte Stimmung (Kap. 7, 4. 13—15; 30, 17), und s. s. Vgl. unten, zu Kap. 7, 14, sowie die näheren Beschreibungen der Krankheit bei Aretäus Cappador (Uebers. v. Mann 1858, S. 221; vgl. Delitzsch S. 47, Anm.); J. D. Michaelis, Einleitung ins Alte Testament, I, 57 ff.; Winer, Realwörterb., 3. Aufl., I, 115 ff.; Friedrich, Z. Bibel 1848, I, 193 ff.; Hecker, Elephantiasis od. Lepra Arabica, Lahr 1838; Heer, De elephantiasi Graecorum et Arabum; Danielsen und Boeck, Traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs, ouvrage publié aux frais du gouvernement Norvégien, Par. 1848; Virchow, Die krankhaften Geschwülste, Bd. II, H. 1, Berlin 1863 (wo der Unterschied zwischen den öfters miteinander verwechselten Krankheiten Eleph. Graecorum und Eleph. Arabum besonders genau behandelt ist); — auch die Berichte Reisender wie Bruce (Reisen, deutsch von Volkmann, III, 61 ff.; V, 262 ff.) und neuestens wieder Bickmore (amerik. Reisender in Hinterindien — vgl. „Ausland", 1869, S. 346), welcher letztere am Schlusse seiner haarsträubenden Schilderung eines Dorfs voll Elephantiasiskranker im nördlichen Sumatra, an dem er vorbeikam, schaudernd ausruft: „Wer noch nie solche Aussätzige gesehen hat, wie diese, kann sich keinen Begriff von den Formen machen, welche das menschliche Fleisch anzunehmen und doch noch Leben im Körper zu lassen im Stande ist". — V. 8. **Und er nahm sich eine Scherbe, sich damit zu schaben.** Neuere Orientalen bedienen sich im Falle der gleichen Erkrankung auch wohl besonderer Schabwerkzeuge aus Elfenbein oder anderen Stoffen (vgl. Cleric. z. d. St.). — **Und setzte sich mitten in die Asche hinein.** Eigentlich: „Und er saß (dabei) mitten in der Asche", oder: „während er mitten in der Asche saß". Trauersitte ist dieses Sitzen in der Asche allerdings (vgl. Kap. 42, 6; Jerem. 6, 26; Jon. 3, 6), aber gewiß nicht blos durch den Verlust der Kinder, sondern wesentlich auch durch das gegenwärtige neue Unglück des Dulders bedingte Trauersitte. Erweiternd und nach Maßgabe der levitischen Aussatzgesetzgebung sowie solcher Stellen wie Ps. 113, 7 ausmalend die LXX: *καὶ ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως.* Der hebr. Text deutet von einer solchen Externirung des aussätzig gewordnen Job nichts an. Doch ist — zumal nach V. 12 (s. z. d. St.) — nicht zu bezweifeln, daß derselbe auch als Nicht-Israelite, z. B. als Bewohner Hauráns, sich einer solchen zu unterwerfen genöthigt war; vgl. das von Wetzstein bei Delitzsch S. 365 über die Düngerhaufen oder mezbele vor hauranischen Dörfern, als Aufenthaltsorte Aussätziger Mitgetheilte.

7. (*γ*) Jobs Ausharren in seiner Frömmigkeit: V. 9. 10. — **Da sprach zu ihm sein Weib.** An des Satans Statt, der von V. 6 an ganz aus der Geschichte des Buches verschwindet, tritt jetzt zunächst Jobs eigne Gattin als Versucherin, gleichsam als adjutrix diaboli (Augustin) ihm gegenüber. — **Hältst du noch immer fest an deiner Frömmigkeit?** עֹדְךָ מַחֲזִיק, Frage der Verwunderung, jedoch ohne Fragpartikel (Ewald §. 324, a). Vgl. die Frage, welche des Tobias Weib Anna, diese apokryphische Kopie des Weibes Jobs, an ihren erblindeten Gatten richtet: *ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου κτλ.* — **Gib Gott den Abschied und stirb!** ברך אלהים, offenbar in dem schlimmen Sinne von Kap. 1, 11; 2, 5, also s. v. a.: „laß Gott fahren, kündige ihm den Gehorsam auf; höre endlich auf, ihn zu loben und ihm zu vertrauen, da dir ja doch nichts, als nur Sterben übrig bleibt!" Hahn nimmt ברך hier sensu bono: „preise nur immerhin Gott, du wirst schon sehen, was dein Lohn ist — der Tod!" Aber dagegen spricht die scharfe Abfertigung, welche Job V. 10 seiner Frau angedeihen läßt, und aus welcher klar hervorgeht, daß dieselbe sich wirklich im vorliegenden Falle, wenn auch nicht gerade als „Proserpina et Furia infernalis" (Calvin), doch gewissermaßen als eine scharfzüchtigende *μάστιξ τοῦ διαβόλου* (Chrysostomus), als „Werkzeug des Verführers" (Ebr.) ihm gegenüber verhalten hatte. — V. 10. **Wie eine der Thörinnen redet, redest du.** Thorheit hier im bekannten alttestamentlichen Sinne von Gottlosigkeit, Ruchlosigkeit (Ps. 14, 1), oder im Sinne jenes Ausspruchs Luthers: „Alle die ohne den Heiligen Geist sind, wie klug sie auch mögen vor der Welt geschätzt werden in äußerlichem Wesen, Regiment oder Händeln: vor Gott sind sie Narren oder blinde Leute!" Der Vorwurf ist also ein strenger; doch liegt in dem אַחַת „eine, irgendeine" (Ewald §. 278, a) ein gewisses milderndes Moment; vgl. 2 Sam. 13, 13. — **Auch das Gute nehmen wir ja von Gott an, und das Böse sollten wir nicht annehmen?** Die Frage ist zweigliedrig; das an der Spitze stehende גַּם (wofür eigentlich הֲגַם zu erwarten gewesen wäre) „gehört logisch zum zweiten Gliede, zu welchem Aussprache und Lesung über das begründende erste Glied hinwegzueilen hat, eine häufige Erscheinung nach Fragepartikeln, z. B. Num. 16, 22; Jes. 5, 4 b." (Delitzsch). Vgl. für diese Vorwegnahme des, erst mit einem späteren Satztheile logisch zusammengehörigen גַּם z. B. unten, Kap. 15, 10; Hos. 6, 11; Sach. 9, 11, sowie die analoge syntaktische Erscheinung bei אַף, אַךְ, רַק. Als Sinnparallele, oder vielmehr als freie poetische

Version der Stelle vgl. man Str. 4 von P. Gerhards Lied: „Warum sollt' ich mich denn grämen“:

»Gott hat mich in guten Tagen
Oft ergötzt; sollt' ich jetzt
Nicht auch etwas tragen?« u. s. f.

Das sonst nur in nachexilischer Prosa und im Aram. vorkommende קִבֵּל „nehmen“ kann doch hier nicht sehr befremden, da es in der Spruchpoesie auch schon Spr. 19, 20 gebraucht ist (vgl. z. B. St.). — **In dem allem versündigte sich Job nicht mit seinen Lippen.** Vgl. das ähnliche Schlußurtheil des Dichters: Kap. 1, 22. Daß Job alle Lippensünden (vgl. Kap. 27, 4; Ps. 34, 14; 59, 8; 140, 4; Spr. 24, 2 ꝛc.) bis dahin vermieden hat, wird wohl nur im Gegensatze zu dem bald folgenden, durch die drei Freunde provozirten heftigen Ausbruche seiner Verzweiflung, womit er sich allerdings versündigte, hervorgehoben. Eine Andeutung davon, daß er in seinen Gedanken allerdings jetzt schon gesündigt habe (Targ., Diedrich), liegt schwerlich in dem בְּשְׂפָתָיו, mag es an sich immerhin richtig sein, was Delitzsch bemerkt: „Die Versuchung zum Murren mochte sich schon jetzt in ihm regen, aber er war ihrer Herr, es kam kein Murren zum Ausbruch.“

8. Der Besuch der Freunde und ihre stumme Theilnahme als unmittelbare Vorbereitung der Handlung: V. 11—13. — **Da hörten die drei Freunde Jobs all dies Uebel, welches über ihn gekommen.** הַבָּאָה, den Accenten zufolge nicht Partic. fem., sondern Perf. mit Artikel, der anstatt des pron. relat. steht, wie 1 Mos. 18, 21; 46, 27. — Nicht schon gleich zu Anfang der Krankheit Jobs, sondern erst als diese im Laufe mehrerer Monate (vgl. Kap. 7, 3) schon ziemlich weit fortgeschritten war und sein Aussehen häßlich genug entstellt hatte (vgl. V. 12; Kap. 7, 4 ff.; Kap. 19; Kap. 30), ist das hier Berichtete als geschehen zu denken. — **Und sie kamen, ein jeglicher von seinem Orte.** Diese ihre Wohnorte, die im Folgenden nur unbestimmt, als Landschaften oder Gegenden, angegeben werden, sind als nicht gerade nahe benachbart zu denken. Als Ziel des וַיָּבֹאוּ ist zunächst irgendwelcher andere Ort, nicht Jobs Wohnort, zu denken. Erst von jener verabredeten Stätte ihres Zusammenkommens aus verfügen sie sich dann zu Job, um ihm „ihr Beileid zu bezeugen“ (dies der Sinn des לָנוּד, vgl. Kap. 42, 11, sowie נוּד Beileid Kap. 16, 5) und ihn zu trösten. — **Eliphas der von Theman** ꝛc. Da Eliphas (אֱלִיפַז) auch 1 Mos. 36, 4. 10. 12 als alter idumäischer Personenname vorkommt, so ist sein Wohnort Theman (תֵּימָן) sicherlich in jener idumäischen Landschaft dieses Namens wieder zu erkennen, welche auch 1 Mos. 36, 11. 15 mit dem Namen Eliphas verknüpft erscheint, und deren Bewohner nicht blos laut unserem Gedichte, sondern auch nach dem Zeugnisse andrer biblischer Schriftsteller, wie Jeremia (Kap. 49, 7) und Baruch (Kap. 3, 22 f.), wegen ihrer Weisheit besonders berühmt waren (vgl. auch Obadj. 8, 9, sowie die בְּנֵי בִינָה d. i. „Söhne des Wissens, der Weisheit“, in Makk. 5, 4). An das von Wetzstein beschriebene ost-hauranische Têmâ (das übrigens möglicherweise eine Kolonie des edomitischen Theman sein könnte) ist schwerlich zu denken. Was die Landschaften der beiden anderen Freunde betrifft, so ist Schuach (שׁוּחַ) der Wohnort Bildads, irgendwo im östlichen Nordarabien zu suchen, unter den Wohnsitzen der keturäischen Stämme, als deren einer Schuach 1 Mos. 25, 2 genannt ist (an das transhauranische Schakka, das *Σακκαία* des Ptolemäus Kap. 5, 15 zu denken, ist um der lautlichen Verschiedenheit willen bedenklich). Naama (נַעֲמָה) endlich dürfte eher irgendeiner der ziemlich zahlreichen syrischen Landstriche dieses Namens sein, schwerlich die Jos. 15, 41 erwähnte judäische Stadt in der so gen. Schephela. Wenn die LXX den Zophar aus einem נַעֲמָתִי zu einem *Μιναῖος* (oder *Μαναῖος* — so Aristäus bei Euseb. Praep. ev. 9, 25) machen, so folgen sie wahrscheinlich einer Tradition, welche demselben das östlich von Petra gelegene Maon (jetzt Mâân) als Wohnsitz anwies. — Uebrigens läßt sich in Betreff der Etymologie der Namen der drei Freunde muthmaßen, daß אֱלִיפַז den „dessen Freude Gott ist“, בִּלְדַּד den „Sohn des Streites“ (לדד im arab. „streiten, zanken“), צוֹפַר aber vielleicht den „Zwitschernden“ (i. q. צִפּוֹר, von צפר pfeifen, zwitschern) bedeute. So Gesenius-Dietrich im Handwörterbuch, während z. B. Delitzsch durchgängig abweichende Deutungen befolgt (אלי-פז = cui Deus aurum est (vgl. Kap. 22, 25, sowie die umgekehrte Namenbildung Phasaël; auch Michaelis, Suppl. p. 87); בלי-דד = בְּלִי דַד sine mammis, der ohne Muttermilch Aufgezogene; צופר = arab. el-asfar „die Gelbe“, flavedo [vgl. Abulfeda's Hist. ante-islamica ed. Fleischer, p. 168.]). Die beiden letzteren Namen, also gerade die, bezüglich deren der Verdacht der poetischen Fiktion einigermaßen gerechtfertigt scheinen könnte, kommen sonst im Alten Testament nicht mehr vor. — V. 12. **Da sie nun ihre Augen aufhoben von ferne und ihn doch nicht erkannten.** Zweierlei folgt aus diesen Worten: 1) daß Job sich wohl außerhalb seiner Wohnung im Freien, an einem nur nothdürftiges Obdach gewährenden Orte, wie er Aussätzigen als Zuflucht dienen konnte, aufhielt (vgl. zu V. 8); 2) daß die Krankheit ihn bereits bis zur Unkenntlichkeit entstellt hatte (vgl. zu V. 7). — **Und streueten Staub auf ihre Häupter himmelwärts.** Neben dem Weinen und Kleiderzerreißen ein drittes und vorzugsweise heftiges Symbol und Symptom des theilnehmenden Schmerzes. Von der Erde aufgegriffener Staub wird in die Luft, also gen Himmel empor geworfen, so daß er von oben auf das Haupt herabfällt; — dies zum Zeichen, daß man durch himmlische, göttliche Schickung sich bis zum Staube gebeugt fühle in Trauer (vgl. Ezech. 27, 30; Klagel. 2, 10 ꝛc.). —

V. 13. **Und saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte,** nämlich, wie das Folgende zeigt, schweigend und ohne Zweifel auch wohl fastend; eine ergreifende Demonstration mitfühlender Trauer, die zwar nicht an die siebentägige Todtenklage um Saul (1 Sam. 31, 13), wohl aber an Ezechiels siebentägiges trauerndes Zusammensitzen mit den Gefangenen am Wasser Chebar (Ezech. 3, 15) erinnert. Die Siebenzahl der Tage als streng geschichtliche Angabe zu pressen, ist bei dem poetisch-idealen Charakter der Schilderung natürlich unstatthaft; doch enthält dieselbe nichts, was der bekannten Lebenssitte und Denkweise der Orientalen, und zumal orientalischer Weisen (die immer auch als Asceten zu denken sind) als unmöglich oder unwahrscheinlich entgegenstünde. Uebrigens charakterisirt auch das „Sitzen auf der Erde" das Ganze als Trauerritus; vgl. 2 Sam. 12, 16; Jer. 3, 26; Klagel. 2, 10. — **Und keiner sprach zu ihm ein Wort;** eigentlich: „ohne daß einer (וַיְדַבֵּר אֵלָיו דָּבָר) ein Wort zu ihm sprach." Warum dieses Schweigen — welches jedenfalls als absolutes, auch nicht durch gelegentliches Reden der drei mit einander unterbrochenes zu denken ist (gegen Starcke u. a. Aeltere) —, darüber gibt der Dichter selbst im Folgenden Aufschluß: **Denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war;** d. h. sie nahmen wahr, daß Jobs schmerzvolle Stimmung samt dem sie bedingenden Leid und Elend (כְּאֵב also hier, wie auch Kap. 16, 6, nicht in einseitig subjektivem Sinne, sondern zugleich s. obj. = Leid, Plage) viel zu groß war, als daß ihre immer doch nur in Worten bestehenden Tröstungsversuche ihn zu trösten vermocht hätten. Es ist also der überwältigende Anblick des namenlosen Elendes, wovon sie ihren Freund befallen sehen, der ihnen den Mund verschließt; wozu aber freilich die fehlerhafte Voraussetzung, von der sie sämmtlich sich beherrschen ließen, das Ihre mit beitrug: daß Jobs schreckliches Leiden durch gewisse geheime Sünden, von denen sie vorher nichts geahnt und deren sie ihn nimmermehr für fähig gehalten hätten, verursacht sei. Eben weil diese irrige Annahme, kraft deren sie ihren Freund nicht blos als schwer Heimgesuchten, sondern auch als Gefallenen betrachteten, ihrem anhaltenden trauervollen Schweigen mit zu Grunde lag und wohl auch auf ihren Gesichtszügen zu lesen war, mußte ihre Gegenwart dem Hartgeprüften je länger je peinlicher werden. So schlägt ihr laut V. 11 in liebreicher Absicht unternommener Besuch, ohne daß sie es wollen, in eine empfindliche Versuchung für ihn um (vgl. Kap. 6, 14 ff.; besonders V. 24), eine Versuchung, welche sich letztlich wirksamer und unwiderstehlicher für ihn erweist, als alle früheren, so daß in Folge ihrer jene leidenschaftlichen und vermessenen Gedanken hervorbrechen, welche auch die wehklagende und verzweifelnde Aufforderung seiner Frau (V. 9) nicht zu provoziren vermocht hatte. Vgl. Vilmar a. a. O. (Past.-theol. Blätt. XI, 69): „Die Versuchung Hiobs wird durch seine Freunde bewirkt. Sie locken durch ihr Dasein zunächst die ausschließliche Richtung seiner Seele auf sein Elend, sodann durch ihre Vorwürfe successiv das Behaupten seiner Unschuld, die Klagen über das arge Mißverständniß seiner Freunde, das Rechten mit ihnen, und endlich das Rechten mit Gott aus ihm heraus."

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

Sowohl das dogmatisch- und ethisch-spekulative, wie das apologetische Interesse des tiefer forschenden Schriftlesers konzentriren sich innerhalb unsres Abschnittes vorwiegend, ja fast ausschließlich auf die räthselhafte Figur des Satans. Der „Satan im Prologe" ist ein stehendes Thema für gewisse einleitende Kapitel oder für ausführlichere Exkurse der meisten neueren Job-Kommentare, beides der kritisch wie der apologetisch gehaltenen. Kann und darf man — so lautet die Grundfrage, welche hiebei abgehandelt wird — eine persönliche Mittelursache aus dem Kreise der höchsten geschöpflichen Existenzen, einen machtvollen gefallenen Engel also, behufs Erklärung des sündig Bösen im Thun und Treiben der Menschheit überhaupt annehmen? Ferner: darf man diesem bösen Geiste auch auf dem Gebiete des äußeren Natur- und Menschenlebens verderbende und zerstörende Wirkungen zuschreiben, ihn also für einen Ursächer nicht blos des ethisch-, sondern bedingterweise auch des physisch-Bösen in der irdischen Welt erklären? Ferner: darf man annehmen, daß er gleich den guten Engeln Zutritt zu Gottes Thron, also gleichsam Sitz und Stimme, oder doch gewisse dienende Verrichtungen in der himmlischen Rathsversammlung habe? Endlich — und dies ist, neben jenen allgemeineren, die speziell auf die Eigenthümlichkeiten der jobischen Satanologie bezügliche Frage — darf man den Namen, die Funktionen, die ganze Erscheinung des Satans als des persönlichen bösen Prinzips oder des Widersachers schlechtweg, bereits dem höheren Alterthume der theokratischen Entwicklung, auf welches als wahrscheinliche Abfassungszeit unsres Buches so manches Indicium hinweist, zuschreiben, oder hat man die ganze Satansidee erst als Produkt einer späteren, etwa von Assur-Babel oder Persien her beeinflußten biblisch-theologischen Entwicklung anzusehen und demgemäß entweder die Abfassung des ganzen Buches, oder doch die des Prologs (samt dem Epiloge, vgl. Einleit. §. 8) in eine solche spätere, sowohl nachmosaische als auch nachsalomonische Zeit herabzurücken? — Mit Rücksicht auf das skeptische Moment, das einer jeden dieser Fragen innewohnt, und zugleich behufs Gewinnung einer kürzeren und einfacheren Fassung derselben, läßt sich auch sagen: es handle sich darum, ob der Satan des Buches Hiob zu verwerfen sei 1) aus religiös-sittlichen Gründen als ein dualistisches (dem reinen Monotheismus widerstreitendes) Mythologumenon? oder 2) aus physiko-theologischen Gründen als ein Aber-

glaube? oder 3) aus ästhetischen Gründen, als eine bloße poetische Fiktion? oder 4) aus offenbarungsgeschichtlichen Gründen, als ein biblisch-theologischer Anachronismus? —

1. Aus religiös-sittlichem Grunde läßt sich die Annahme eines Satans nicht verwerfen; denn die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt die Existenz eines solchen Wesens, aber nirgends in dem dualistischen Sinne der Zendreligion als eines dem guten Gotte absolut und von Ewigkeit her entgegenstehenden bösen Prinzips, sondern immer nur als eines relativen oder geschöpflichen bösen Prinzips, als eines von Gott gut erschaffnen, aber dann durch eigne frevelhafte Schuld gefallenen Engels oder Geistes. Der Sache nach begegnet uns dieses geschöpfliche böse Prinzip, — dessen wahrhaftige Existenz niemand häufiger, kräftiger und nachdrücklicher bezeugt, als der Herr selbst in seinen evangelischen Lehrreden (den synoptischen sowohl wie den johanneischen) — schon im ältesten Buche der Bibel, in der Genesis, deren Hamartigenie (Kap. 3) den als Schlange verlarvten bösen Geist so gewiß als Verursacher der Sünde in der menschheitlichen Entwicklung darstellt, als jeder Versuch, die Schlange als bloße „Allegorie" oder „leere Hieroglyphe" zu deuten, auf Absurditäten hinausläuft. Nicht minder findet sich dasselbe böse Prinzip, wenn nicht dem Namen, doch der Sache nach, in dem Asasel des Levitikus (3 Mos. 16, 3 ff. 27), dieser „Personifikation der abstrakten Unreinheit gegenüber der absoluten Reinheit Jehova's", wie ihn Roskoff (Geschichte des Teufels, Bd. I, Leipzig 1869) vielleicht nicht unpassend genannt hat, sowie in der unsrem Prologe ähnlichen Schilderung des Propheten Micha des Aelteren: 1 Kön. 22, 21 ff., wo הָרוּחַ, „der Geist" schlechtweg, vielleicht wohl nur deshalb Bezeichnung des bösen Geistes ist, weil die Menschheit im ganzen bis dahin hauptsächlich nur immer dieses Geistes, des Lügners und Mörders von Anfang, Einwirkung zu verspüren gehabt, von dem Geiste im höchsten und wahrsten Sinne des Wortes aber, dem Heiligen Geiste Gottes (Joel 3, 1; Joh. 3, 34 ꝛc.), noch wenig oder nichts erfahren hatte. Aber auch dem Namen nach bezeugt schon das Alte Testament mehr als nur einmal die Existenz des Satans, so gewiß als nicht blos unser Abschnitt, sondern auch 1 Chron. 21, 1 und Sach. 3, 1 diese Benennung auf denselben anwenden, — und zwar 1 Chron. a. a. O. als eigentliches nom. propr. ohne Artikel, Sach. a. a. O. gleich unsrer Stelle als Appellativum, also mit dem Artikel. Die Bedeutung „der Widersacher" schlechtweg (שָׂטָן von שָׂטַם = שָׂטַן befeinden, adversari: Hiob 16, 9; 30, 21), oder auch „der Ankläger" (Ps. 109, 6; vgl. die neutestamentlichen Aequivalente *ὁ διάβολος* und *ὁ κατήγωρ*, Offb. 12, 10) kommt dem Ausdrucke auf jeden Fall zu, mag er nun mit oder ohne Artikel stehen (vgl. die Fälle, wo שָׂטָן einen menschlichen Gegner oder Feind bezeichnet, wie 1 Sam. 29, 4; 2 Sam. 19, 23; 1 Kön. 5, 18; 11, 14—25; auch 4 Mos. 22, 22. 32, wo ein guter Engel Jehova's, sofern er dem Bileam hindernd in den Weg tritt, als sein „Satan" bezeichnet wird). Eben diese Bedeutung enthält aber nicht das Geringste, was auf eine absolut dualistische Entgegensetzung des Satans zu Gott, also auf einen übergeschöpflichen oder gar göttlich-ewigen Charakter des ersteren hindeutete. Und zumal in unsrem Abschnitte, der auf jeden Fall, selbst wenn er nachsalomonischen Ursprunges wäre, das älteste biblische Zeugniß für den Satan als unsichtbaren Vermittler menschlichen Versuchtwerdens enthält, erscheint derselbe so deutlich als nur möglich als zur Klasse der geschaffenen Geister gehörig, als ein Engel gleich den Engeln oder „Söhnen Gottes" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים Kap. 1, 6 ff.; 38, 4 ff.; 1 Mos. 6, 2; vgl. Ps. 29, 1; 89, 7), aber freilich als ein Engel von böser Gesinnung und Handlungsweise, der jedenfalls auf die Seite der todbringenden Unglücksengel (Kap. 33, 22; Ps. 78, 49) gehört und als Ankläger der Menschen das Gegentheil von dem Geschäfte der gleichfalls in unsrem Buche erwähnten „fürbittenden" oder „vermittelnden Engel" (Kap. 5, 1; 33, 23 ff.) betreibt. Nichts kann sonach verkehrter und geschichtswidriger genannt werden, als der Versuch, den Satan des Alten Testaments überhaupt und unsres Buchs insbesondere als eine hebräische Kopie, sei es des Angramainyus-Ahriman der Perser (so viele frühere Exegeten, auch noch Umbr., Renan, Hilgenfeld, Roskoff a. a. O., Alex. Kohut: „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus", Leipzig 1866), sei es des Set-Typhon der Egypter (so Diestel in s. Abhdlg. über Set-Typhon, Asasel und Satan, Studd. und Kritt. 1860, II) darzustellen und so die ursprüngliche Ungeschöpflichkeit des bösen Geistes, seine dualistische Coexistenz mit Gott von Ewigkeit her zu behaupten.[1]) Welchen Eintrag aber die Annahme eines kreatürlichen Versuchers der Menschen aus dem Bereiche der bösen Geister, eines gefallenen Engels also als persönlichen bösen Prinzips und Ursächers der Sünde in der Menschheit, der Reinheit des religiösen Bewußtseins und sittlichen Strebens der Menschen thun, oder warum es nothwendig sein soll, dem Satan seine „echt-israelitische Originalität und urhebräische Naturwüchsigkeit" abzusprechen und mit Diestel (a. a. O.) zu behaupten, es sei „auch für Israel keine besondere Ehre, ihn den seinigen nennen zu können; er habe nie rechten Fuß im hebräischen Bewußtsein gefaßt," — dies läßt sich schlechterdings nicht einsehen. Vgl. Delitzsch S. 39: „Wie? es sollte für

[1]) Vgl. das hiegegen auch von solchen Forschern freisinnigerer Richtung, wie z. B. Dillmann (S. 8) und Davidson (Introd. II, p. 199; 230 f.) Bemerkte; desgleichen Max Müller's Einwendungen gegen die herkömmliche Behauptung einer Gemeinsamkeit der meisten religiösen Ueberlieferungen der Genesis mit denen des Zendavesta (in seinen »Essays«, Bd. I, S. 129 ff.).

Israel, das Volk der Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte, keine Ehre sein, den Giftstrom des Bösen bis zu dem jenseitigen Urquell seines ersten freien Anfangs verfolgt und die Geschichte des menschlichen Sündenfalles, welche auf einen verlarvten übermenschlichen widergöttlichen Willen hindeutet, mehr als oberflächlich verstanden zu haben? Diese Erkenntniß beginnt im Alten Testament allerdings nur allmählich zu tagen, aber im Neuen Testament ist der Abgrund des Argen völlig aufgedeckt, und der Satan hat dermaßen Fuß im Bewußtsein Jesu gefaßt, daß dieser sein ganzes Berufsleben als Kampf mit dem Satan ansieht, und das Protevangelium enträthselt sich nun thatsächlich, indem der verheißene Weibessame den Kopf der Schlange nicht zertritt, ohne zugleich ihren Fersenstich zu erleiden."

2. Auch der *physiko-theologische* Grund, daß solche Naturwirkungen zerstörender Art, wie Verheerungen durch Blitze, Stürme ꝛc., oder wie schwere Krankheitsfälle, nothwendig doch direkt von Gottes weltregierender Thätigkeit hergeleitet werden müßten und daß man dem bösen Geiste ein allzuweites Machtgebiet zuschreibe, wenn man auch derartiges auf ihn zurückführe, besteht nicht die Probe einer sorgfältigeren Prüfung im Lichte des göttlichen Wortes. Nicht blos unser Buch in jener ergreifenden Schilderung der Unglücksfälle Jobs Kap. 1, 13 bis 18 und Kap. 2, 7 f. führt eine ganze Reihe solcher zerstörender Naturwirkungen (darunter freilich auch zwei durch gottlose wilde Menschen verübte Zerstörungswerke) auf den Satan als vermittelndes Werkzeug eines göttlichen Verhängnisses zurück: die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments schaut alle möglichen auf die Geschicke der Menschheit bezüglichen Naturvorgänge und geschichtliche Katastrophen als vermittelt durch unsichtbares Walten engelischer Mächte, und zwar bald guter bald böser Engelmächte an. Sie läßt beides, Bewahrung und Schädigung des Menschen, insofern er mit seinem Leben der Körperwelt angehört, durch Wirkung von Geistern erfolgen (vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, 285 ff.). Und insbesondere als Verursacher verheerender Kriege und Niederlagen (vgl. Dan. 10, 1 ff.; Offb. 9, 14 ff.; 20, 8), sowie als Entfeßler zerstörender Elemente wie Feuer, Wasser, Sturm ꝛc., überhaupt also als im Dienste göttlicher Zorneswirkungen thätige Mächte, läßt sie Engel, die sie bald ausdrücklich als zum Reiche des Satans gehörig bezeichnet, bald ihrer sittlichen Qualität nach nicht näher bestimmt, oft genug und keineswegs blos an unsrer Stelle auftreten; vgl. 1 Chron. 21, 1 ff.; Offb. 14, 18; 16, 5 u. ö. So daß also Luther keine absurd abergläubige, sondern im Grunde nur die glaubensvolle und echttheistische Anschauung der Heiligen Schrift ausspricht, wenn er bei Erklärung der vierten Bitte in seinem Gr. Katechismus schreibt:„ Der Teufel richtet Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item Ungewitter, Hagel, das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften" ꝛc. Der Umfang dessen, was Luther hier und an vielen anderen Stellen, besonders in seinen „Tischreden vom Teufel" (Werke, Bd. 60, S. 1 ff. der Erl. Ausg.) dem Satan als Sphäre seines lebenschädigenden und -zerstörenden Wirkens zuschreibt, mag immerhin zu weit gezogen sein, gleichwie die satanologischen und dämonologischen Vorstellungen der älteren Zeit der Kirche überhaupt vielfach der Einschränkung, der Korrektur und der Reduktion nach Maßgabe der gesicherten Ergebnisse moderner naturwissenschaftlicher und philosophischer Forschung bedürftig sein mögen. Aber im ganzen steht es doch unzweifelhaft so, daß wer alle und jede Naturwirkung des Satans leugnet und ihm eine ausschließlich ethische Einwirkung auf den Willen lassen will, sich vom Grunde der geoffenbarten Wahrheit entfernt und dem biblischen Satan, dem „Fürsten dieser Welt", der „des Todes Gewalt hat" (Hebr. 2, 14) einen nur halb persönlichen Schein-Satan, eine in ihrer Existenz problematische Abstraktion des modernen Denkens substituirt. Vgl. Delitzsch S. 43: „Wie in der Menschenwelt, so walten in der Naturwelt seit der Sünde die zwei verschiednen Prinzipien göttlichen Zornes und göttlicher Liebe; ihre Mischung ist das Wesen des gegenwärtigen Kosmos. Alle Selbstverderbung der Natur und alles was von da aus das Leben des Menschen gefährdet und tödtet, ist die Aeußerung des Prinzips des Zornes. In diesem Prinzip hat sich der Satan gegen Gott verfestigt, und diesen Hintergrund des Gesammtnaturlebens kann er auch, soweit Gott es als den Zwecken seines Weltplanes diensam zuläßt, bewegen (vgl. Apok. 13, 13 mit 2 Thess. 2, 9). Er hat keine schöpferische Kraft. Feuer und Sturm, die er vermittelt, sind Gottes; aber er kann diejenigen göttlichen Kräfte, zu deren gleichartigem Werkzeug er geworden ist, in menschenfeindlicher Weise erregen. Es ist ähnlich wie mit der menschlich-dämonischen finsteren Magie, deren Wesen darin besteht, daß sie sich mit geheimen Naturkräften in Rapport setzt. Der Satan ist der große Magus, der sich auch schon im Paradiese und an Jesu Christo inmitten der Versuchung als solchen bewiesen. Es gibt in der Naturwelt, wie im Menschenleben einen Abgrund konträrer Mächte, die er zu entbinden weiß, weil er in diesem Abgrund den eigentlichen Beruf seiner Herrschaft hat; denn das Gesammtnaturleben folgt in dem Wechsel seiner Erscheinungen nicht blos abstrakten *Naturgesetzen*, sondern auch konkreten übernatürlichen theils guten theils bösen *Naturgewalten*."

3. Auch aus *ästhetischen* Gründen läßt sich der Satan unsres Buches nicht anfechten; denn sein Erscheinen vor Gott inmitten der übrigen Engel hat nichts, was der Stellung, welche die ganze übrige Heilige Schrift dem bösen Geiste innerhalb der göttlichen Welt- und Reichs-Oekonomie zuweist, widerstritte und den Verdacht, daß wir es hier mit einem bloßen Willkürerzeugnisse dichtender Phantasie ohne objektive Wahrheit zu thun hätten, irgendwie begünstigte. Wenn Herder, Eichhorn, Ilgen u. a. in früherer Zeit die *entschieden*

böse Natur des Satans unsrer beiden Kapp. leugneten und ihn als einen seinem sittlichen Wesen nach indifferenten Gerichtsanwalt Gottes, als göttlich autorisirten censor morum, welcher kaum schwache Spuren oder Ansätze zu einem persönlichen bösen Prinzip an sich trage, auffaßten: so verdiente dies nicht blos um der unverkennbar schlimmen Tendenz und Handlungsweise willen, die unser Dichter ihm beilegt, sondern auch um der Analogie von Sach. 3, 1 ff. willen (welche Stelle nicht minder entschieden beides nebeneinander hervortreten läßt: Satans durchaus boshaft-gottwidriges Wesen, und sein Recht zum Erscheinen vor Gott inmitten der Himmlischen) zurückgewiesen zu werden. Nicht minder gilt dies von Umbreit's Ansicht: der Satan unsres Gedichts sei ein Phantasiebild des Dichters nach Ps. 109, 6 („Die Sünde im Alten Testament", 1853), sowie überhaupt von denjenigen modernen Auffassungen, welche das Auftreten Satans inmitten der guten himmlischen Gotteskinder auffallend und der sonstigen Satanslehre der Heiligen Schrift widersprechend finden (so z. B. auch Ewald und Lutz in s. Bibl. Dogmatik, 1847). Es genügt, diesem tendenzkritischen Mythologisirungsversuche gegenüber auf neutestamentliche Stellen wie Luk. 10, 18; Joh. 12, 31 f.; Offb. 12, 9 zu verweisen, welche Satans Anrecht auf sein Erscheinen vor Gott in den Reihen der Himmlischen als bis auf die Zeit Christi und seines Erlösungswerkes fortdauernd erscheinen lassen, und so die Identität der Satansfigur unsres Buches mit der der neutestamentl. Offenbarungsstufe, überhaupt die wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit der ganzen Satanologie der Heiligen Schrift darthun. Vgleiche was Schlottmann S. 39 seines Komment. zu Gunsten dieser Identität des Satans im Prologe unsres Buches mit dem der übrigen biblischen Bücher, insbesondere gegenüber Ewald bemerkt: „Auch die spätere hebräische Vorstellung von der bösen Geisterwelt ist viel entfernter von allem Dualismus, als dies nach Ewald der Fall sein soll. Nach der hebräischen Gesammtanschauung erscheinen die bösen Geister nie anders, denn als ursprünglich reine, durch ihre Schuld gefallene; nie vermögen sie mehr auszurichten, als ihnen die Weltordnung des allmächtigen Gottes gestattet. Gerade dies letztere Moment aber deutet der Prolog in kühner dichterischer Weise dadurch an, daß Satan, um den Hiob zu versuchen, erst von Gott selbst die Erlaubniß dazu erlangen muß; wobei es dem Dichter gewiß nicht in den Sinn kommt, die zwischen dem Guten und Bösen befestigte Kluft dadurch irgendwie verringern zu wollen, vielmehr der seltsame Kontrast, der sich in der unterwürfigen Erscheinung des Unreinen, inmitten der Versammlung der Reinen kundgibt, ganz so beabsichtigt ist, wie ihn Giotto in seinem berühmten Gemälde meisterhaft aufgefaßt hat. Auch daß Satan hier nicht an der Spitze seiner Schaaren, sondern allein auftritt, wird durch die Einfachheit in der Anlage des Gedichts geboten; jede andre Darstellung würde ein überflüssiges ausschmückendes Beiwerk sein. Und wie würde die einfach große symbolische Bedeutung jener Scene völlig verrückt und verdunkelt, wenn Satan nach Ewald's Voraussetzung mit seinem ganzen Anhang in die Versammlung der Heiligen eindränge" ꝛc. — Auch Göthe, der seinem eignen offnen Geständnisse zufolge den Satan unsres Buches als Original für eine seiner gewaltigsten Geistesschöpfungen, für den Mephistopheles im Faust benutzte (s. seinen darauf bezügl. Ausspruch in „Burkhardt's Unterhaltungen Göthe's mit dem Kanzler v. Müller", Stuttgart 1871, S. 96: „Nur durch Aneignung fremder Schätze entsteht ein Großes. Hab' ich nicht auch im Mephistopheles den Hiob und ein Shakespeare-Lied mir angeeignet?") — auch Göthe war offenbar weit entfernt davon, den echt und entschieden diabolischen Charakter dieses „Geistes der stets verneint", verkennen oder verdecken zu wollen, — mag immerhin ein erheblicher Unterschied zwischen dem modernen Geschöpfe seiner Muse und dem Versucher der ehrwürdigen Dichtung im Kodex der Offenbarung bestehen.

4. Was endlich die religions- oder offenbarungsgeschichtlichen Gründe betrifft, kraft deren man den Satan unsres Buches als einen biblisch-theologischen Anachronismus darzustellen versucht hat, so laufen sie in der Hauptsache auf willkürliche Voraussetzungen hinaus. Die Satanologie Jobs zeigt genau diejenige Gestalt, welche man bei seiner wahrscheinlichen Abfassung mitteninne zwischen der patriarchalischen und der exilischen Zeit zu erwarten berechtigt ist. Daß der Name Satan, d. i. der „Widersacher", der „Verkläger", sich dem Bösen bereits in der Weise eines nom. propr. (oder doch eines absolut gebrauchten Appellativs — vgl. oben Nr. 1) angeheftet hat, ergibt allerdings, verglichen mit den Urkunden der mosaischen Zeit, einen gewissen Fortschritt, da dort seine finstere Gestalt noch entweder, wie 1 Mos. 3 durch die Schlange, symbolisch verhüllt, oder, wie 3 Mos. 16 durch den mystischen Namen Asasel, geheimnißvoll versteckt wird. Aber dieser Fortschritt ist keineswegs ein derartiger, daß die Annahme umbildender religionsgeschichtlicher Einflüsse von außen, etwa vom babylonischen oder persischen Orient her, zu seiner Erklärung herbeigezogen werden müßte (— ist ja doch der Name שָׂטָן ein echthebräischer, jeden Versuchs einer Ableitung von nicht-israelitisch heidnischen Götternamen spottender!). Denn wie schon oben bemerkt wurde, fehlt dem hinter der Schlange des Paradieses latitirenden verführerischen bösen Geisteswesen zur vollen Satansnatur nichts Wesentliches; als schleichender, hinterlistiger, glattzüngiger Versucher der Menschen legt er unmittelbar auch schon den Grund dazu, ihr Verkläger zu werden. Und wenn die der patriarchalisch-mosaischen Zeit zunächst stehenden Urkunden seiner verhältnißmäßig noch selten gedenken, wenn sie ihn weder als Versucher noch

als Verkläger bei jeder gebotnen Gelegenheit geschichtlich eingreifen lassen, wenn sie z. B. bei der furchtbaren Versuchung, die Abraham durch den Befehl zur Opferung seines Sohnes Isaak widerfuhr (1 Mos. 22), ihn ganz aus dem Spiele lassen, so erklärt sich dies alles einfach daraus, daß die Erkenntniß von dem geheimnißvollen Cooperiren dieser bösen geistigen Mittelsmacht mit Gottes weltregierendem Walten eben nur allmählich im Volke Gottes Platz griff. Es lag nun einmal im heilsökonomischen Plane Gottes, sein Volk so zu führen und zu erziehen, daß es anfänglich möglichst alles, auch Versuchungen und schwere sittliche Prüfungen, auf Sein eignes unmittelbares Thun und Veranstalten zurückzuführen und erst in der Folge die dabei thätigen engelischen und dämonischen Mittelsmächte im Unterschiede von Gott wahrzunehmen sich gewöhnte. Vgl. Delitzsch und Schlottmann a. a. O., sowie L. Schulze im Allg. liter. Anz. 1870, Oct. S. 270, der Dillmann's Behauptung, daß die Satansidee unsres Buches eine erst im Werden begriffene sei, auf ihr richtiges Maß zurückführt und den nöthigen Korrekturen unterzieht.

Ueber die Frage, warum des Satans nirgends im späteren Gedichte und insbesondere im Epilog nicht mehr gedacht werde, äußert sich treffend Schlottmann a. a. O.: „Wie die dem Bösen eingeräumte Macht überall die Zwecke der göttlichen Weltordnung fördern muß, das wird eben durch den Ausgang des Gedichts in das glänzendste Licht gesetzt: Satan erreicht nicht nur nicht seinen Zweck, sondern die von ihm über den Frommen gebrachten Anfechtungen müssen dazu dienen, diesen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß und der Vereinigung mit Gott zu erheben. Daß aber der Beschämung des Satans im Epilog gar nicht gedacht wird, gehört mit zu der hohen Einfalt des Gedichts, welches sich überall auf das Nothwendigste beschränkt, und, was von jedem errathen werden kann, gern errathen läßt. Jede Scene am Ende des Buches, in der Satan noch einmal aufträte, man mag sich dieselbe ausmalen wie man will, würde matt, unwürdig und die stille Herrlichkeit des Schlusses störend erscheinen."

Homiletische Andeutungen.

Das in dogmatischer Hinsicht die stärkste Anziehungskraft ausübende satanologische Moment darf der praktische Ausleger des Abschnitts natürlich nicht allzusehr in den Vordergrund seiner Betrachtung treten lassen. Für ihn ist die Hauptfigur im Eingang des Gedichtes Job selbst, der anfangs mit irdischen Glücksgütern reichgesegnete, dann aber kraft eines geheimnißvollen göttlichen Prüfungsrathschlusses mit einemmale in einen wahren Abgrund zeitlichen Elendes hinabgestürzte Fromme, der diese Anfechtung mit unerschütterlicher Geduld und Standhaftigkeit erträgt, ohne sich, fürs erste wenigstens, auch nur den leisesten Ausbruch klagenden Unmuths oder leidenschaftlichen Murrens zu gestatten. Job, der alttestamentliche Fromme, als Exempel jener vollkommnen Geduld im Leiden, die auch für das Gotteskind im Neuen Bunde eine der höchsten und nothwendigsten Tugenden ist und bleibt (vergl. Jak. 5, 11), — oder auch: Job, das alttestamentliche Ideal eines leidenden Gerechten, als Vorbild Christi, des durch sein unschuldiges Leiden zum Begründer des Neuen Bundes gewordenen Gerechten im höchsten und reinsten Sinne des Wortes — so etwa wird das Thema des praktisch-homiletischen Bearbeiters dieser einleitenden Kapitel unseres Buches lauten müssen. — Sofern dabei auf die Ungleichheit im duldenden Verhalten des alttestamentlichen Vorbilds einerseits, und in dem Christi und der rechten Christen (vergl. 1 Petr. 4, 12 ff.) andrerseits hingewiesen werden soll, mag man die Schlußverse des Prologs Kap. 2, 11—13, in welchem sich der nahe Ausbruch dessen, was noch Unwiedergebornes und Unvollkommnes an der Natur des alttestamentlichen Frommen war, ankündigt und vorbereitet, mit in den Text hereinziehen. Man mag demgemäß darauf hinweisen, wie der Dulder nach siegreicher Ueberstehung so mancher vorausgehender Anfechtung, doch jener letzten unterlag, welche durch das stumme und doch so beredte Dasitzen seiner zu Anklägern und Verdächtigern seiner Unschuld gewordenen Freunde ihm nahe gebracht wurde; oder mit anderen Worten: wie der vorchristliche leidende Fromme zwar allen übrigen Verführungen zu widerstehen vermag, aber schließlich an der Klippe der Selbstgerechtigkeit und des gekränkten Tugendstolzes strandet — woraus sich unmittelbar das im Gegensatze hierzu dem christlichen Dulder geziemende Verhalten (das rechte *πάσχειν ὡς Χριστιανός* 1 Petr. 4, 16) ergibt. Will man aber bei dem Verhalten des Vorbildes eingehender und ausschließlicher verweilen, so schließe man jene Schlußverse, welche ohnehin mit Kap. 3 eng zusammenhängen und gleichsam die unmittelbare Basis des daselbst enthaltenen düsteren Gemäldes bilden, lieber vom Texte aus und behandle blos Jobs standhafte Bewährung im Feuer der über ihn ergangenen schweren Trübsale — wobei man wieder entweder beide Stadien der Heimsuchung, das erste leichtere, im Verlust von Hab, Gut und Familie bestehende, und das andere, schwerere, in der Behaftung mit der furchtbarsten aller Leibesplagen bestehende, als ein Ganzes zusammenfassen, oder die Betrachtung beider auf zwei Male vertheilen, also mit Kap. 1, 22 abbrechen kann. — Die von Delitzsch versuchte Statuirung von sieben nach einander über Job ergangenen Versuchungen (die vier ersten in Kap. 1, 13—18; die fünfte Kap. 2, 7. 8; die sechste Kap. 2, 9. 10 und die siebente Kap. 2, 11—13) würde natürlich nur im Falle der Mitherbeiziehung jener den stummen Besuch der Freunde berichtenden Schlußverse in Anwendung kommen können. Doch läßt sich gegen diese Partition überhaupt manches einwenden (z. B. daß sich kein stetig aufsteigender Stufengang in den sieben auf solche Weise unterschiednen Prüfungen wahrnehmen lasse; daß Nr. 1—4 [Kap. 1, V. 13—18] eher eine einzige zusammenhängende Prüfung als vier besondere bilden ꝛc.), weshalb

von ihrer homiletischen Verwerthung vielleicht lieber abzusehen sein dürfte, zumal da dieselbe leicht einen empfindlichen Widerspruch mit Kap. 5, 19 (.....: „in der siebenten wird dich kein Uebel rühren!") ergeben könnte.

Einzelne Stellen. — Kap. 1, 1—5. — Coccejus (zu V. 5): Selegit hoc exemplum sollicitudinis Scriptura, ut ostenderet, eo tempore maxime sollicitum fuisse sanctum virum, quo solemus esse securissimi. Nam quid plerumque in nostris festivitatibus agitamus animo et sermone, nisi vanitates? Nimis tetricum inter pocula de regno Dei, de ipsius timore, de spe vitae aeternae loqui .... Postremo constantia hujus consuetudinis Jjobi notanda est. Nunquam securus fuit: quanquam satis institutos et obsequentes liberos haberet tamen nullo modo sollicitudinem pro illis deposuit. Facile enim est, quum putamus nos stare, caespitare et labi. Manet semper in hominibus ad peccandum pronitas, quantumvis ad pietatem exerceantur. — Starke: Hiob gibt allen Eltern ein feines Exempel, daß sie 1) ein wachsames Auge auf ihrer Kinder Wandel und Leben haben sollen; 2) daß sie ihren Kindern Heil und Segen von Gott erbitten, nicht aber sich durch deren Fehltritte und Vergehungen bewegen lassen sollen, ihnen zu fluchen und Böses anzuwünschen; 3) daß sie auch für ihre Kinder bitten müssen, daß Gott ihnen gnädig sein und ihnen ihre Sünden vergeben wolle.

Kap. 1, 6—12. — Brenz: Tentatio quaevis et a Domino et a Satana fit, ab hoc ut perdat et prodat, ab illo ut probet et suam voluntatem doceat. Itaque fides, ut bona e manu Domini accipit, ita et crucem: qui enim crucem e manu Satanae suscipit, in sui perditionem suscipit (cf. 2 Kor. 7, 10); qui vero e manu Domini, in sui probationem (cf. Hebr. 12, 5 ff.) — Starke: Gott verhängt nach seinem verborgnen Rath und seiner Zulassung auch über die frömmsten Leute zuweilen viel Elend. Diese Wahrheit ist jederzeit der Vernunft ein Anstoß gewesen .... Es ist aber zu merken: a) daß diese schweren Prüfungen nicht allererst aus Veranlassung der satanischen Verleumdungen wider Hiob ergangen sind, sondern daß es schon vor Grundlegung der Welt Gottes Rath und Vorsatz gewesen, alle seine Heiligen, einen jeden in seinem Maße, auf die Probe zu setzen; b) daß Gott Hiob innerlich so sehr mit seinem Troste aufgerichtet und gestärket habe, daß ihm seine Anfechtungen fast ebenso erträglich wurden, wie einem andern sein geringes Leiden; c) daß Gott die Geduld Hiobs anderen zur gesegneten Erbauung und Nachfolge wollte kund werden lassen; d) daß Gott den Mangel an Erkenntniß bei seinen Freunden hat zu ihrer Beschämung und besseren Unterweisung im Geheimniß des Kreuzes kund werden lassen; e) daß auch dem Hiob selbst die Uebung und Prüfung seines Glaubens höchst vortheilhaft und nöthig war; f) daß ein solcher endlicher Ausgang dieser Leiden beschlossen war, der nicht nur erträglich, sondern auch erwünscht und höchst erfreulich und ehrenvoll für Hiob sein würde. — Seb. Schmidt (zu V. 12): Ex hoc versu plane discimus, quod Diaboli potentia magna quidem sit, ut homines remota protectione divina in manu ejus sint, possitque facere quod velit: sit tamen finita et potentiâ divinâ infinitis modis infirmior: adeo ut nihil possit omnino facere, nisi Dominus ipsi permiserit, sicut hîc ne quidem unicam Jjobi ovem potuit perdere, antequam permissum ipsi fuit. — Vict. Andreä: So viel ist gewiß, daß diese himmlische Scene uns darüber belehren will, wie die irdischen Schicksale der Menschen ihre letzten Wurzeln und Bestimmungsgründe im himmlischen Jenseits haben, und wie Satan, welcher hier als mitthätig bei den menschlichen Schicksalen dargestellt wird, trotz aller Feindschaft doch gerade nur in so weit uns beikommen könne, als der allmächtige Gott in seiner Weisheit und Liebe es ihm zulasse.

Kap. 1, 13—18. — Zeiß (bei Starke): Ein Kreuz bleibt selten allein, sondern eins beut immer dem andern die Hand, und ehe noch eins vorbei ist, steht das andere schon vor der Thür, Ps. 42, 8. So ist der Christenstand ein lauterer Kreuzesstand, dawider eine harte Stirn und starkes Vater unser, d. i. ein unverzagter Glaubensmuth und ernstes Gebet, das allerbewährteste Mittel ist.

Kap. 1, 19—22. — Brenz: Mediocri molestia tuleris, si omnia bona auferantur, modo Dominus, bonorum thesaurus, maneat. Sepone ipsum Dominum, sola cruce objecta, et videbis, quid non blasphemiarum in corde hominis surgat! — Osiander: Im Unglücke sollen wir nicht auf die Mittel und Werkzeuge sehen, durch welche Gott uns das Unglück schickt, sondern allein auf Gott, von dem Gutes und Böses, Glück und Unglück kommt (Ruth. 1, 13; Sir. 11, 14).

Kap. 2, 1—8. — Zeyß: Gott läßt zuweilen dem Satan Gewalt über die Frommen, sie zu plagen, entweder an ihrem Leibe durch diesen oder jenen harten Zufall, oder an der Seele durch schwere Anfechtungen, damit ihr Glaube, ihre Geduld, Demuth, Andacht, Gebet ꝛc. bewähret und das Gute, das Gott in sie geleget, offenbar werde (Tob. 12, 13). — Joach. Lange: Ist jemand ein Hiobsbruder auch nur in dem Stücke, daß seine beschwerliche und lang anhaltende Krankheit, auch ohne besondere Wirkung des Satans, von natürlichen Ursachen herrührt: so sei er getrost, da er versichert sein kann, daß ein solches Verhängniß Gottes keineswegs ein Zeichen göttlicher Ungnade sei — vorausgesetzt daß es nur darin bei dem Leidenden seine Richtigkeit hat, daß er nach dem Exempel Hiobs es aufrichtig mit Gott meint und treu an ihm hanget. — J. H. Jakobi: Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort seines Schöpfers rechtfertigende Hiob sitzt auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schaut Gott und sein ganzes himmlisches Heer. „Er siegt, und sein Sieg ist Triumph über den Sternen."

Kap. 2, 9—13. — Brenz (zu V. 9. 10): Vides h. l., quantum mali sit uxor impia! Nam alias uxor a Domino datur ad communes labores ferendos et, ut Scriptura ait, in adjutorium. Sed ecce, Jobi fit scandalum et blasphemum Satanae instrumentum: adeoque impiae carnis praeco est, — — ut in afflictionibus Deum aut mortuum aut rerum humanarum negligentem existimet et diffidentiâ salutis divinae ad proprias vires industriam, studiaque confugere suadeat. — Wohlfarth: Ein treuer Freund in der Noth (Sir. 40, 23; Röm. 12, 15), welch ein kostbarer Besitz! Wie, während alle sich von Hiob

wendeten und selbst sein Weib ihn verließ, drei edle Freunde ihm tröstend nahten, so hat die wahre Freundschaft sich zu allen Zeiten bewährt. — Starke: Auch im Trösten muß man Klugheit gebrauchen, damit man die geschlagene Wunde nicht wieder aufreiße.... Hiob (der von seinen Freunden schlecht Getröstete) ist ein Vorbild Christi, welcher in seinen Leiden auch alles Zuspruchs beraubt war. —

Erster Haupttheil des Gedichts:

Die Verwicklung, oder Jobs und seiner Freunde Streitreden.

Kap. 3—28.

Jobs Verzweiflungs-Ausbruch als Thema und nächste Veranlassung des Gesprächs. Kap. 3.

a. Job verwünscht sein Dasein. Kap. 3, 1—10.

1. 2. Danach that Job seinen Mund auf und verwünschte seinen Tag. Es hob an Job und sprach:

3. Untergehe der Tag, da ich geboren ward,
und jene Nacht, die sprach: ein Knäblein ist empfangen!
4. Jener Tag werde Finsterniß!
nicht frage nach ihm Gott von oben,
und nicht erstrahle über ihm Lichtglanz!
5. Es fordre ihn zurück Finsterniß und Todesschatten;
es lagere über ihm Gewölk,
es möge ihn erschrecken Tagesverdüsterung!
6. Jene Nacht, — es nehme sie Dunkel hin,
sie freue sich nicht unter des Jahres Tagen,
sie komme nicht in die Zahl der Monde!
7. Ha, jene Nacht — sie werde unfruchtbar,
nicht komme ein Jubel in sie!
8. Verwünschen müssen sie des Tags Verflucher,
geschickt, den Drachen aufzuregen!
9. Verfinstert seien ihrer Dämm'rung Sterne;
sie harre auf Licht — und es werde keins!
und nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern; —
10. — weil sie meines Mutterleibes Pforten nicht zuschloß
Und [so] verbarg Mühsal vor meinen Augen.

b. Er wünscht lieber dem Todtenreiche, als diesem Leben anzugehören. (V. 11 -19.)

11. Warum starb ich nicht [gleich] vom Mutterschooße weg,
kam aus dem Leibe hervor und verschied [sogleich]?
12. Wozu kamen Kniee mir entgegen,
und was Brüste, daß ich sog?
13. Denn nun läge ich und hätte Rast,
ich schliefe, da wäre Ruhe mir —
14. mit Königen und Räthen des Landes,
welche Trümmer für sich aufbauten;
15. oder auch mit Fürsten, reich an Gold,
welche mit Silber ihre Häuser füllten.

16. Oder gleich verscharrter Fehlgeburt wär ich gar nicht,
den Kindern gleich, die das Licht nie sahen. —
17. Dort haben Frevler eingestellt das Toben,
dort ruhen die an Kraft Erschöpften.
18. Zusammen rasten die Gefesselten,
und hören nicht des Treibers Stimme.
19. Klein und Groß — ist dort derselbe,
und frei der Knecht von seinem Herrn.

c. **Er fragt, warum er, der Lebensüberdrüssige, doch leben müsse.** (V. 20—26.)

20. Warum gibt Er Mühsalvollen Licht
und Leben den Herzbetrübten? —
21. Die da harren auf den Tod und er kommt nicht,
und graben nach ihm mehr als nach Schätzen;
22. die sich freuen bis zum Frohlocken,
die entzückt wären, wenn sie eine Gruft fänden? —
23. Dem Manne, dessen Weg verhüllt ist,
und den ringsum Gott umzäunt hat.
24. Denn statt meines Brodes stellt sich mein Seufzen ein,
und es ergießt sich wie Wasser mein Gestöhn!
25. Denn bebe ich vor etwas, — gleich trifft es mich,
und wovor ich schaudere, das stellt sich mir ein!
26. Nicht raste, ruhe, feiere ich,
und noch kommt Leben!

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Ueberschrift oder prosaische Einführung des klagenden Redeergusses. V. 1. 2. — **Danach that Job seinen Mund auf und verwünschte seinen Tag,** nämlich seinen Geburtstag, den Tag, an dem er zur Welt gekommen; vgl. Kap. 1, 4. — **Es hob an Job und sprach.** Nur aus diesen drei Worten: וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר, besteht V. 2. וַיַּעַן eigentlich: „und er erwiderte, versetzte"; denn ענה ist überhaupt so viel als: auf einen gegebenen Anlaß, sei derselbe verbaler oder thatsächlicher Art, das Wort nehmen, ganz so wie das neutestamentliche ἀποκρίνεσθαι. Hier ist es also das anhaltende beredte Schweigen der Freunde, nicht irgendwelche Frage oder ausdrückliche Bemerkung derselben, auf welche Job erwidert. — Die Aussprache וַיֹּאמַר mit Patach in der Schlußsilbe, obwohl das Wort Milel ist, findet sich nur in den prosaischen Ueberschriften der Reden unseres Buches, aber hier auch jedesmal; vgl. Kap. 4, 1; 6, 1; 8, 1 ꝛc. — Nach diesen kurzen Einleitungsworten beginnt nun, durch die poetische Accentuation der Masoreten markirt (vgl. Einl. §. 3), die dichterische Rede des Buches. „Die epische Ruhe, womit bisher der Held geduldet und der Dichter erzählt hat, weicht von hier ab dem dramatischen Pathos" (Dillm.). Und zwar ist es zunächst eine, durch die Ueberschrift V. 1 ausdrücklich angekündigte Verwünschung des eignen Geburtstages, ein lebhaft ausgesprochenes Verlangen nach dem Tode, was den Inhalt der hochtragischen, schwungvollen Dichterrede Jobs bildet (vgl. die abkürzende Nachbildung bei Jeremia Kap. 20, 14—18). In formeller Hinsicht zerfällt diese düstere Klagrede, welche das Thema und den Ausgangspunkt für die folgenden Streitverhandlungen bildet, in drei Strophen von ungefähr gleicher Länge: V. 3—10; V. 11—19 und V. 20—26, von welchen nur die letzte an ihrem Ende eine geringe Verkürzung zeigt, und zwar gewiß eine beabsichtigte, wie das kurze und stumpfe Abbrechen des 2. Glieds von V. 26 (nur aus zwei Wörtchen bestehend: וַיָּבֹא רֹגֶז) zu erkennen gibt. Daß mit der Mehrzahl der neueren Ausleger diese Dreizahl von Strophen, und nicht mit Stickel und Delitzsch eine größere Anzahl kürzerer oder längerer Liedwenden anzunehmen ist, wird durch das an der Spitze von Str. 2 u. 3 wiederkehrende לָמָּה gewiß (vgl. Einl. a. a. O.)

2. Erste Langstrophe: Job verwünscht sein Dasein. V. 3—10. Erste Strophe: V. 3—5. — **Untergehe der Tag, da ich geboren ward.** יֹאבַד mit Patach in der letzten Silbe, wegen des um der folgenden Tonsilbe willen zurückgezogenen Tones (Ewald, §. 139, b). — Der abgekürzte Relativsatz אִוָּלֵד בּוֹ erklärt sich, ebenso wie der im folgenden Versgliede (אָמַר), aus dem erregten, gleichsam fliegenden Charakter der dichterischen Rede. Das Imperf. (wofür die Parallele Jerem. 20, 14 das Perf. יְלָדַתְנִי bietet) ist Imperf. der Vergangenheit, wie אָמוּת V. 11; vgl. Ewald §. 136, b. — **Und jene Nacht, die sprach: ein Knäblein ist em-**

pfangen. Die Nacht der Empfängniß Jobs ist dichterisch personifizirt, als ein lebendiges, mit der Gabe des Redens ausgestattetes Wesen (vgl. Ps. 19, 3). Abschwächend und durch das Mask. אמר keineswegs geboten (denn לַיְלָה ist ja gen. masc.) ist die Suppletion von בַּאֲשֶׁר vor אָמַר: „die Nacht, in welcher man sprach (Pesch., Vulg. ꝛc.). Der hocherregten Empfindung Jobs belebt sich nun einmal alles, woran er nur denkt, zu lebendigen Mächten, zu concreten, plastischen Gestalten, so hier auch die Nacht seiner Empfängniß. Denn diese, nicht die seiner Geburt ist gemeint, wie der ständige Gebrauch des Verb. הָרָה „empfangen werden" zeigt. Hätte das zweite Glied einen mit dem ersten synon. Ausdruck und Gedanken bringen sollen, so hätte sich eher חוּלַל als ein sonst gebräuchliches poet. Synon. von נוֹלַד dargeboten (gegen Sander, Ibn Esra). Aber nicht nur der Ausdruck, sondern auch die dichterisch lebendige, unruhig wechselnde Haltung der Rede spricht für die wörtliche Fassung des הָרָה. Dazu kommt, daß im Folgenden jeder der beiden Zeitpunkte besonders mit einer lebhaften Verwünschung bedacht wird. Zuerst V. 4. 5 der Tag der Geburt, dann V. 6—10 die Nacht der Empfängniß. Vgl. für diese offenbar absichtliche scharfe Unterscheidung beider Termine des Lebensanfanges Ps. 51, 7. — V. 4. 5. Spezielle Verwünschung des Tags der Geburt, als Ausführung von V. 3a. — **Jener Tag werde Finsterniß,** also zum dies ater s. infaustus! Ob der Gedanke speziell der ist, daß bei jedesmaliger jährlicher Wiederkehr des Geburtstages Finsterniß, also trübes Wetter statt hellem und klarem, herrschen möge (Hirzel, Dillmann), läßt sich bei der unbestimmten Kürze des Ausdrucks wohl bezweifeln; auch liegt etwas Triviales in solcher meteorologischer Deutung. — **Nicht frage nach ihm Gott von oben,** d. h. Gott, der oben in der Höhe thronende (Kap. 31, 2. 28), nehme sich seiner von da aus nicht an (vgl. דרשׁ in 5 Mos. 11, 12), er ziehe ihn nicht aus seiner schwarzen Verborgenheit hervor. — **Und nicht erstrahle über ihm Lichtglanz.** נְהָרָה, „Lichtglanz, Tageshelle", nur hier vorkommend; eine der vielen nur unserm Buche eignen Femininformen der Nomina, wie עֲנָנָה V. 5; כְּסָלָה Kap. 4, 6; תְּחֻלָּה Kap. 4, 18; הִבְרָה Kap. 5, 8 (Hirzel). — **Es fordre ihn zurück Finsterniß und Todesschatten.** גָּאַל einlösen, zurückfordern, sein Anrecht woran geltend machen (nicht = געל besudeln, Targ.). Die Begriffe „Finsterniß und Todesschatten" (צלמות) wohl [mit Ewald, §. 270, c, sowie mit Dillmann S. 25] צַלְמָוֶת zu lesen und „schwarze Finsterniß" zu erklären) bilden hier wie oft im Alten Testament eine Art von Hendiadyoin, des Sinnes: „die dichteste Finsterniß, das schwerste Todesdunkel"; vgl. Kap. 10, 21; 34, 22 ꝛc.; auch Luk. 1, 79. — **Es lagere über ihm Gewölk** — um ihn beständig zu verhüllen; vgl. den יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל Jo. 2, 2. — **Es möge ihn erschrecken Tagesverdüsterung,** oder wörtlich: „Tagesverdüsterungen". Man lese statt des כְּמְרִרֵי ר׳ der Masora (welche Lesart noch Gesenius, Schlottmann, Hahn beibehalten wollen) כַּמְרִרֵי ר׳, und fasse den Sing. dieses Stat. constr. plur. als ein Synonym des auch formell gleichartig gebildeten חַכְלִיל „Dunkelheit" (vgl. auch שַׁפְרִיר Prachtteppich u. a. ähnliche Worte derselben Bildungsform bei Ewald, §. 157, a.). „Verfinsterung, Schwärzung des Tages" (כַּמְרִיר von der Rad. כמר „verbrannt, geschwärzt sein") entsteht aber in vorzugsweise akuter und auffallender Weise durch Eklipse der Sonne; weshalb hier wohl zunächst an Sonnenfinsternisse zu denken sein wird, die sich zu dem dunkeln Gewölk verstärkend hinzugesellen sollen (Olsh., Dillm., Del. ꝛc.). Bei Festhaltung der masoretischen Lesart würde nach dem Vorgange von Aquila, Targ., Vulg. zu übersetzen sein: „terreant eum quasi amaritudines diei," — was statt einer Steigerung vielmehr eine Abschwächung des Gedankens ergeben würde. Umbreit's Erklärung: „es schrecke ihn wie Zaubersprüche (vgl. arab. marir, incantamentum), die den Tag verfinstern", greift dem, was erst später im V. 8 zur Aussage kommt, vor und leidet obendrein an allzu großer Künstlichkeit. — Zweite Strophe: V. 6—10. Specielle Verwünschung der Nacht der Empfängniß, als Ausführung von V. 3b. Den Grund dafür, daß diese Ausführung doppelt so lang ist, als die von V. 3a, suchen Hirzel und Dillmann darin, daß die Nacht der Empfängniß es eigentlich war, welche Job das Dasein gegeben hatte (s. V. 10). Doch heißt dies dem Dichter wohl allzuviele Absichtlichkeit und planvolle Ueberlegung zutrauen. — **Jene Nacht — es nehme sie Dunkel hin.** D. h. ewiges Dunkel erfasse sie und halte sie als sein Eigenthum fest, so daß sie nicht in Tageshelle übergehen könne! — **Sie freue sich nicht unter des Jahres Tagen.** אַל יַחַד (für אַל יְחַדְּ, mit Hilfs-Patach; vgl. Ewald, §. 224, c) von חָדָה gaudere, (2 Mos. 18, 9) ist offenbar so viel als: „sie freue sich nicht ihres Daseins unter den Tagen des Jahres". Matter wird der Sinn bei der vom Targ. und von Symmach. befolgten Lesung: אַל יָחַד: „sie vereine sich nicht mit den Tagen des Jahres, reihe sich nicht in dieselben ein" (vgl. 1 Mos. 49, 6). — **Sie komme nicht in die Zahl der Monde,** d. h. sie werde nicht gezählt zu den Tagen, welche die zwölf Monate des Jahres zusammen ergeben (richtig LXX: *μηδὲ ἀριθμηθείη εἰς ἡμέρας μηνῶν.*) Vgl. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangel. Geschichte, Gotha 1869, S. 291, welcher mit Recht hier eine Hinweisung darauf findet, daß schon die alten Hebräer nach Mondjahren rechneten, d. h. nach Jahren von 354 Tagen (mit 12 Monaten von abwechselnd 30 und 29 Tagen, welches mit dem Sonnenjahre durch einen Schaltmonat von 30 Tagen etwa alle 3 Jahre aus-

geglichen wurde). — V. 7. **Ha, jene Nacht — sie werde unfruchtbar.** גַּלְמוּד eigentlich „steinhart"; hier wie auch Jes. 49, 21 (wo es vom Weibe gebraucht ist) so viel als „unfruchtbar". — **Nicht komme ein Jubelruf in sie.** רִנָּה nicht „ein Sphärengesang" (Fries), sondern ein jubelnder Ruf der Freude über die Geburt (oder Empfängniß) eines Menschen. — V. 8. **Verwünschen müssen sie des Tags Verflucher, geschickt, den Drachen aufzuregen.** אֹרְרֵי־יוֹם „Tagesverflucher," d. h. Zauberer, welche nach altorientalischem Volksglauben durch ihre Bannsprüche dies infausti zu machen verstehen, es also einem bestimmten Tage anthun können, so daß er ein Unglückstag wird. Diese Zauberkunst, deren thatsächliche Existenz die dichterische Rede ohne weiteres concedirt und voraussetzt, wird noch spezieller und in lebhaft steigernder Weise charakterisirt durch den Zusatz: „die da geschickt (fähig, befähigt) sind, aufzuregen Leviathan", d. i. den großen Drachen aufzuhetzen (עֵרֶר, dichterisch für לְעוֹרֵר; vgl. Ew. §. 285, c), welcher der Feind von Sonne und Mond ist, und daher durch Verschlingung derselben Finsternisse zu verursachen sucht. Daß auf diesen bekannten, auch anderen Völkern, z. B. den alten Indiern (siehe Bohlen, Das alte Indien, II, 290 f.), den Chinesen (Käuffer, Das chines. Volk, S. 123), den nordafrikanischen Eingeborenen Algeriens (vgl. Delitzsch, S. 52) ꝛc., eigenen Aberglauben bezüglich der Entstehung von Sonnen- und Mondfinsternissen hier angespielt wird, erhellt 1) aus dem Zusammenhange, welcher es verbietet, לִוְיָתָן entweder wie Kap. 40, 25 ff.; Ps. 104, 26 in seinem gewöhnlichen Sinne vom Krokodil, oder auch von irdischen Schlangen (Drachen) zu verstehen, und demgemäß mit Umbreit u. a. an Schlangenbeschwörer oder Krokodilbändiger zu denken; 2) aus der Parall. Kap. 26, 13, wo mittelst Erwähnung der „flüchtigen Schlange" (נָחָשׁ בָּרִיחַ) auf denselben astronomischen Volksaberglauben angespielt ist; 3) aus Jes. 27, 1, wo die Zusammensetzung לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִיחַ das nämliche mythische Wesen (den Drachen râhu oder kêtu der Indier) bezeichnet. Der Dichter kleidet also am vorliegenden Orte die auszudrückende Verwünschung des Tages in die hochpoetische Wendung ein: es möchten Zauberer dieselbe durch Aufhetzung des Himmelsdrachen, d. h. durch Verfinsterung von Sonne und Mond vollziehen! Den Himmelsdrachen hier (und Kap. 26, 13) zugleich als Sternbild zu denken, d. h. als das Sternbild des zwischen dem großen und kleinen Bären sich hindurchwindenden Drachen, oder auch als eines der anderen Schlangenbilder des gestirnten Himmels (Hirzel, Hahn, Schlottmann ꝛc.), geht bei dem nicht mißzuverstehenden Sinne von עֵרֶר „aufregen, aufhetzen" nicht wohl an. — V. 9. **Verfinstert seien ihrer Dämmrung Sterne,** nämlich die Sterne ihrer Morgendämmerung, die Vorboten des nahen Tageslichts — so daß also dieser Nacht keine rechte Tageshelle folgen soll! Für diesen Sinn von נֶשֶׁף = „Morgendämmerung, crepusculum," spricht, abgesehen von den beiden folgenden Versgliedern, die Analogie von Kap. 7, 4; Ps. 119, 147, wo נֶשֶׁף dieselbe Bedeutung hat, während es allerdings sonst wohl auch die Abenddämmerung (diluculum) bedeutet, z. B. Kap. 24, 15; Spr. 7, 9; 2 Kön. 7, 5. — **Und nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern.** Delitzsch: „nicht labe sie sich an der Morgenröthe Wimpern". Dem Sinne nach richtig; denn רָאָה בְ bezeichnet hier wie immer das Sehen mit dem Affekte des Wohlgefallens, das Sicherfreuen an einem Anblicke. „Wimpern der Morgenröthe" (derselbe Ausdruck auch Kap. 41, 10) sind die ersten Strahlen der aufgehenden, oder der gleichsam ihre Augen aufschlagenden Morgenröthe, vgl. *χρυσέης ἠμέρας βλέφαρον*, Soph. Antig. 103. — V. 10 greift mit seinem grundangebenden כִּי auf den Anfang der Periode, auf V. 6 f. zurück, gibt also den Grund für die ausgesprochene heftige Verwünschung der Empfängnißnacht an. **Weil sie meines Mutterleibes Pforten nicht zuschloß,** d. h. denselben nicht unfruchtbar machte, nicht an seiner Empfängniß verhinderte; vgl. 1 Mos. 16, 2; 20, 18; 1 Sam. 1, 5. בֶּטֶן אִמִּי, poetisch abkürzend für בֶּטֶן אִמִּי. — **Und** (so) **verbarg Mühsal vor meinen Augen.** Die Negation wirkt aus dem ersten Gliede auf dieses zweite fort, wie auch in V. 11 (vgl. Gesenius §. 152, 3). Das unbestimmte, gleichsam absolut gesetzte עָמָל bezeichnet dasjenige furchtbar große Mühsal und Ungemach, welches Job jetzt eben gerade erduldet.

3. Zweite Lang-Strophe: Job wünscht lieber dem Todtenreiche, als diesem Leben anzugehören: V. 11—19. Die Strophe schließt drei Unterabtheilungen oder Strophen von gleicher Länge, jede von 3 Versen in sich. — a. V. 11—13. **Warum starb ich nicht vom Mutterschooße weg,** d. h. gleich nach der Geburt, gleich nachdem ich das Licht der Welt erblickt. So ist nach Maßgabe des zweiten Versgliedes das מֵרֶחֶם zu erklären, nicht nach Jer. 20, 17, welche Stelle vielmehr ein Sterben im Mutterschooße (מִן dort in lokaler Bedeutung, nicht zeitlich) besagt, also ein Sterben als Embryo, welcher Gedanke unsrem Verf. fremd ist (gegen Schlottmann und Delitzsch). — **Kam aus dem Leibe hervor und verschied,** nämlich sofort nach dem Hervorgehen. Ueber das Fortwirken der Negation im zweiten Gliede vgl. zu V. 10. — V. 12. **Wozu kamen Kniee mir entgegen,** nämlich die Kniee oder der Schooß des den Neugeborenen froh begrüßenden Vaters, vgl. 1 Mos. 50, 3; Jes. 66, 12. Weniger nahe liegt es, an die Kniee einer Frauensperson, der Wärterin nämlich (vgl. 1 Mos. 30, 3) zu denken. Freilich liegt auch nichts vor, was etwa auf den feierlichen (altheidnischen) Brauch der Anerkennung des Kindes durch den Vater hindeutete (gegen Hirzel). — **Und was** (= warum) **Brüste, daß ich sog?** כִּי consec. wie Kap. 6, 11; 7, 12; 10, 6 u. ö. Das Imperf. אֵינֵק von der der vorhererwähnten unmittelbar nachfolgenden Handlung, wie אָגְוַע V. 11

אֶשְׁקוֹט und רָגוּחַ V. 13 ꝛc. — V. 13. **Denn nun läge ich und hätte Rast.** Der in den Fragen V. 11 und 12 enthaltene Wunsch wird hiermit begründet; also כִּי = „denn", nicht „ja" (Delitzsch). עַתָּה, wie sonst אָז „dann, nunmehr"; vgl. Kap. 13, 19; 1 Sam. 13, 13. — **Ich schliefe** (eigentlich „wäre eingeschlafen", wie auch im ersten Glied: „hätte ich mich gelegt"), **da wäre Ruhe mir,** nämlich die Ruhe der Todten in der Unterwelt, der Schatten im Scheol, welche verglichen mit dem namenlosen Elende dieser oberen Welt immerhin doch ein Ruhen und Rasten ist. Für den impersonellen Gebrauch von נוּחַ vgl. Jes. 23, 12; Nehem. 9, 28. — b. V. 14—16. Speziellere Ausmalung der Ruhe im Todtenreiche, welche Job sich wünscht. Die Verse 14 und 15 sind noch von den Verbb. des V. 13 abhängig. — **Mit Königen und Räthen des Landes.** יוֹעֲצֵי אֶרֶץ Berather eines Landes, d. h. höchste Staatsbeamte, königliche Räthe, nicht = Könige selbst. — **Welche Trümmer für sich aufbauten.** Ist die Lesart חָרְבוֹת richtig, so ist allerdings hier an ein Aufbauen von Trümmern oder Ruinen zu denken (vgl. dasselbe Wort in Jes. 58, 12; 61, 4; Mal. 1, 4), aber schwerlich an ein Wiederaufbauen zerfallener Gebäude — welcher, von vielen Aelteren hier gefundene Gedanke offenbar gesucht und dem Kontexte zu fremd ist, zumal wenn das Wiederaufbauen zerstörter Bauwerke gleichbedeutend sein soll mit „reich sein, viel vermögen, opibus abundare" —; auch wohl nicht an ein Erbauen von Mausoleen, Todtenhäusern oder speziell Pyramiden, — welche von Hirzel, Ewald, Fürst, Delitzsch und Dillmann vertretene Erklärung sprachlich nicht hinreichend gesichert ist (das kopt. *πι — χραμ* Pyramide läßt sich doch nicht ohne weiteres mit חרבות zusammenbringen, mag immerhin der Wechsel von ב und מ nichts Unerhörtes sein) und, falls sie richtig wäre, immer noch nicht beweisen würde, daß es gerade die egyptischen Pyramiden seien, an die der Verfasser gedacht hätte, also auch nicht zu Gunsten einer egyptischen Nationalität des Dichters ausgebeutet werden könnte, vgl. Einleitung §. 7. Am einfachsten und nächstliegenden ist es, mit Umbreit, Hahn, Schlottmann, Vaihinger, Heiligstedt ꝛc. in den חָרְבוֹת eine ironische Bezeichnung großer prächtiger Palastbauten, welche doch zuletzt wieder zu Trümmern zerfallen (und zwar im Orient wie überhaupt in heißen Gegenden auffallend rasch und plötzlich), zu erblicken, den Ausdruck also in katachrestischem Sinne zu nehmen, von dem, was von vornherein zwar noch nicht ruinenhaft ist, es aber doch sicher wird (vgl. „Staub", „Asche", „Gras", „Made" ꝛc. als Bezeichnung des Menschen: Kap. 10, 9; Ps. 103, 14. 15; 90, 5 ꝛc.). Uebrigens hat die Schwierigkeit des Ausdrucks mehrfache Emendationsversuche hervorgerufen, z. B. von Böttcher (de inferis §. 298): רְחֹבוֹת, Straßen, Straßenplätze; von Olsh. אַרְמְנוֹת Paläste; von J. D. Michaelis (Suppl. p. 905) חֲרֻמּוֹת, was nach dem Arab. s. v. a. „Tempel, Heiligthümer" sein soll. Vgl. auch die LXX, welche *ἐγαυριῶντο ἐπὶ ξίφεσιν* übersetzen, also wohl חֲגֵאִרוֹנִים בַּחֲרָבוֹת lasen. — V. 15. **Oder auch mit Fürsten, reich an Gold, welche mit Silber ihre Häuser füllten.** Sind die חרבות des vor. Verses keine Pyramiden, so können unter den בָּתִּים des vorliegenden Verses unmöglich etwa „Todtenhäuser" verstanden werden (gegen Hirzel). Aber auch wenn es mit jener Auffassung des vor. Verses seine Richtigkeit hätte, so bliebe es doch immer höchst unnatürlich, gekünstelt und gezwungen, den Ausdruck im vorliegenden anders als von den Reichthümern, welche lebende Fürsten in ihren Wohnungen angehäuft, zu verstehen; vgl. K. 22, 18. — V. 16. **Oder gleich verscharrter Fehlgeburt wäre ich gar nicht,** existirte ich nicht, hätte ich kein Dasein. נֶפֶל, eigentlich „Abfall" (*ἔκτρωμα*) Fehlgeburt, wie Ps. 58, 9; Pred. 6, 3. Zu טָמַן im Sinne von „verscharren, vergraben" vgl. 1 Mos. 35, 4; 2 Mos. 2, 12. Das zweite Glied malt den Zustand dieser Fehlgeburten, als solcher, welche nie das Licht (das „Licht des Lebens", vgl. Kap. 33, 30) gesehen, näher aus. Uebrigens wird der Inhalt des ganzen Verses, wiewohl seine Konstruktion von der des vorhergehenden abweicht, durch das אוֹ an seiner Spitze als jenem gleichartig gesetzt; und diese unmittelbare Nebeneinanderstellung der Erbauer großer Paläste, der reichen Millionäre und — der todtgeborenen Kinder ergibt einen schauerlich bizarren Kontrast. „Sie alle sind den Leiden dieses Lebens entrückt in ihrer Grabesruhe, mag ihr Grab eine von der Nachwelt angestaunte Ruine, oder ein aufgescharrtes und dem Boden wieder gleichgemachtes Grabloch sein" (Delitzsch). — c. V. 17—19. Nähere Angabe, inwiefern der Todeszustand alle die grellen Ungleichheiten im Lebensloose der Menschen ausgleiche. — **Dort haben Frevler eingestellt das Toben.** שָׁם, im Todeszustande, in der Unterwelt. רְשָׁעִים Gottlose, Ruchlose, von bösen Leidenschaften und Begierden Beherrschte, wie Jes. 48, 22; 57, 21; Ps. 1, 4 ꝛc. Daher רֹגֶז das stürmische Erregtsein oder innere Toben solcher Ruchloser; vgl. Jes. 57, 20; Jerem. 6, 7. Dillmann versteht unter dem „Toben der Frevler" vielmehr das ungestüme Wüthen trotziger Tyrannen, dem dann im zweiten Gliede der geschwächte, ohnmächtige Zustand der „an Kraft Erschöpften" kontrastvoll gegenübergestellt sei. Aber auf die Absicht eines solchen Kontrasts zwischen Tyrannen und Bedrückten, Verfolgern und Verfolgten, deutet nichts im Zusammenhange hin; und auch die Erwähnung des „Treibers" in Vers 18 kann nichts zur Erhärtung dieser Auffassung beitragen, welche dem רְשָׁעִים willkürlicherweise den Sinn von עריצים beilegt (vgl. Kap. 15, 20; 27, 13; Jes. 13, 11; 25, 3; Ps. 37, 35 ꝛc.). — V. 18. **Zusammen rasten die Gefesselten** (יחד „allzumal, so viele ihrer sind", wie Kap. 24, 4) **und hören nicht des Treibers Stimme,** d. i. die gebietende, zur Arbeit antreibende und mit Schlägen drohende Stimme des Frohnvogts oder Sklavenaufsehers;

vgl. 2 Mos. 3, 7; 5, 6. 10; Sach. 9, 8. — V. 19. **Klein und Groß — ist dort derselbe.** שָׁם הוּא nicht: „ist dort, befindet sich dort" (LXX, Vulg., Hirzel, Hahn, Schlottmann ꝛc.), sondern: „ist dort derselbe, steht sich dort gleich an Rang und Werth". הוּא steht hier also nachdrücklich = ὁ αὐτός, idem, wie auch Jes. 41, 4; Ps. 102, 28. Uebrigens zeigt besonders das zweite Glied: „und frei (ist) der Knecht von seinem Herrn", daß unser Vers eine Sinnparallele zum vorhergehenden bildet; wie in jenem „Gefesselte" und „Treiber", so stehen einander hier zuerst „Klein und Groß", dann „Knecht und Herr" gegenüber.

4. Dritte Langstrophe (in zwei kürzere Strophen zu 3 und 4 Verse zerfallend): Job fragt, warum er, der Lebensüberdrüssige, doch leben müsse? V. 20—26. — a. V. 20—22. — **Warum gibt Er Mühsalvollen Licht.** Der Name Gottes, welcher unverkennbar Subjekt ist, wird aus ehrfurchtsvoller Scheu nicht ausdrücklich genannt; es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Geber des Lichts eben Gott ist und kein anderer; vgl. Kap. 24, 22 f. — Parallel mit לֶעָמֵל „Mühseligen" steht in b: לְמָרֵי נָפֶשׁ den „Betrübten an der Seele", den „Herzbetrübten" (vgl. P. Gerhard's „Wie soll ich dich empfangen", Str. 6). Derselbe Ausdruck Spr. 31, 6; 1 Sam. 1, 10; 22, 2. — V. 21 u. 22 enthalten partizipiale Näherbestimmungen zu מָרֵי נָפֶשׁ, denen sich beidemale (in b) Verba finita anschließen, — eine auch sonst nicht seltene Konstruktionsweise (s. Ewald §. 350, b). — **Die da harren auf den Tod, — und er kommt nicht** (eigentlich: „und da ist er nicht" וְאֵינֶנּוּ, vgl. V. 9), **und graben nach ihm mehr als nach Schätzen.** Das Imperf. consec. וַיַּחְפְּרֻהוּ steht hier in präsentischem Sinne, wie auch sonst zuweilen (s. Ewald §. 342, a). Unnöthig ist Hahn's und Schlottmann's Uebersetzung mit dem Konjunktiv: „die da graben" (gerne graben); und allzu künstlich ist Delitzsch's Annahme: das Imperf. consec. stehe, weil die Leidenden als nun endlich Gestorbene gedacht seien. Vielmehr steht ein lebhaftes Herbeisehnen des Todes seitens noch Lebender in Rede, und dieses Herbeisehnen des Todes ist passend für den bildlichen Begriff eines „Nachgrabens nach Kleinodien oder Schätzen" (vgl. Kap. 28, 1 ff. 9 ff.) ausgedrückt. Zu חפר mit dem Akkus. der Sache, die man ausgräbt, vgl. 2 Mos. 7, 24. — **Die sich freuen bis zum Frohlocken.** אֶלֵי־גִיל steigernd: usque ad exultationem, ganz wie Hos. 9, 1. Auch das folg. יָשִׂישׂוּ enthält wieder eine Steigerung über die Stärke des vorherigen Begriffs hinaus. — b. V. 23 bis 26. — V. 23 nimmt nach der Parenthese, welche die beiden vorhergehenden Verse bilden, die in V. 20 begonnene, von יִתֵּן daselbst regierte Dativkonstruktion wieder auf. — **Dem Manne, dessen Weg verhüllt ist,** — nämlich mir, dem Job, selber; vgl. die folgenden Verse, welche die eigne Person des Redenden als Objekt der Betrachtung hervortreten lassen. Zum Verhüllen und Verzäunen des Wegs, als Bild der Versetzung Eines in eine aussichtslose, hülflose, verlassene Lage, vgl. Kap. 19, 8; auch Klagel. 3, 5; Jes. 40, 27. — V. 24. **Denn statt meines Brods stellt sich mein Seufzen ein.** לִפְנֵי hier nicht im örtlichen Sinne = „vor", sondern wie auch Kap. 4, 19; 1 Sam. 1, 16 „für, anstatt" (vgl. lat. pro). Weniger passend ist die temporale Fassung: „noch vor meiner Speise wird mir Seufzen zu Theil" (so Hahn, Hirzel, Schlottmann ꝛc., nach dem Vorgang von LXX, Vulg. ꝛc.). — **Und es ergießt sich wie Wasser mein Gestöhn,** nämlich so unaufhaltsam, so unablässig wie fließendes oder von einer Höhe herabstürzendes Wasser. Offenbar ein kräftiger Vergleich, den die von Hirzel u. a. statuirte Anspielung auf Jobs tägliches Trinkwasser (parallel mit לחם tägliches Brod) sehr abschwächen würde. Zu dem masc. וַיִּתְּכוּ vor dem subj. fem. שַׁאֲגָתִי vgl. Kap. 16, 22 (Ewald §. 191, b). Zu שַׁאֲגָה eigentlich „Gebrüll" (Kap. 4, 10), im Sinne von Gestöhn, Klaggeheul eines Leidenden, vgl. Ps. 22, 2; 32, 3. — V. 25. **Denn bebe ich vor etwas — gleich trifft es mich.** Wörtlich: „denn ein Beben habe ich gebebt, und alsbald hat es mich getroffen." Zu der dichterisch volltönenden Form יֶאֱרָגֵנִי vgl. Kap. 12, 6; 16, 22; 30, 14 (Ewald, 252 a). — V. 26. **Nicht raste, ruhe, feiere ich, und noch kommt Leben.** Ueber das kurz abgebrochne zweite Glied vgl. oben, Nr. 1. — רֹגֶז, hier allerdings eher Schmerz, Angst, Zittern, als etwa leidenschaftliche Erregung oder Wuth; also in etwas andrer Bedeutung als oben V. 17, jedoch immerhin von einem „inneren Erregtsein", wie auch dort; nicht von äußerer „Bedrükkung" (Schlottm.), oder von „Sturm" (Hahn) ꝛc. Dem Sinne nach richtig, jedoch der spitzen Kürze des Ausdrucks zuwider Vaih.: „das ruhelose Leben". — Zu dem Verb. וַיָּבֹא ergänzt man im Deutschen am besten „noch, immer noch, fortwährend", oder auch „schon, schon wieder" (Dillmann); weniger gut „doch, dennoch" (Hahn, Ewald).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Sofern man in unsrem Kap. das Thema des folgenden Gesprächs enthalten findet, gilt es jedenfalls festzuhalten, daß dieses Thema nur unvollständig und rein formell, oder gleichsam nur in fragender Form ausgedrückt ist. Ueber das Fragen kommt ja Job in diesem Abschnitte nicht hinweg. Verwünschung seines Daseins und wiederholtes Fragen nach dem unbegreiflichen Warum desselben, — das ist der ganze Inhalt dieses heftigen Gefühlsausbruches, wodurch Job die folgende Streitverhandlung hervorruft. Ueber die richtige Art der Lösung des ihn quälenden Räthsels seiner leidensvollen Existenz deutet er nicht das Mindeste an; ja er macht nicht den leisesten Versuch zu einer solchen Lösung. In ihrer ganzen Bitterkeit und Herbigkeit läßt er sie hervorströmen, die verzweiflungsvolle Klage über das hülflose Elend des

Menschen, der Gegenstand des göttlichen Zornes geworden ist. Was er ausführt, erinnert von Anfang bis zu Ende lebhaft an jene bekannten Aussprüche hellenischer Weiser, die es für das Beste erklären, nie geboren zu werden, und für das Zweitbeste, sobald als möglich zu sterben. Vgl. Theognis v. 543 (ed. Welcker):

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον, —

sowie die ähnlichen Aussprüche des Bacchylides (fragm. 3), Aesopus (Anthol. gr. X, 123), Sophokles (Oed. Col. 1225: *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον. τὸ δ' ἐπὴν φανῇ, βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα*), des Alexis (bei Athenäus Deipnos. III, 124, 6), des Plinius (H. nat. VII, 1) u. s. f.[1]) Es ist der dem Heidenthum vorzugsweise geläufige, aber auch den Sängern des Alten Bundes oft genug nahe gelegte, besonders im Psalter und den Klageliedern Jerem. vielfach lautwerdende Jammer über den Bankerott des natürlichen Menschen, über das tausendfache Weh und Elend des Menschenlebens in seinem unerlösten, sich selbst überlassenen, den Folgen des Sündenfalles rettungslos preisgegebenen Zustande, der uns hier entgegentönt, und zwar ohne daß ein tröstender Lichtstrahl von oben sein schweres Dunkel lichtete, ohne irgendwelche lindernde Einwirkung der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, von der hier noch keine Spur hervortritt.

2. Aber ganz in den Ton jener Heiden, jener *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* (Eph. 2, 12; vgl. 1 Thess. 4, 13), verfällt Job doch nicht. Er fragt wohl: warum Gott den Mühsalvollen Licht und den Herzbetrübten Leben gebe (V. 20)? er unterläßt es, wie früher (Kap. 1, 21 f.) Gott in seinem Elende zu lobpreisen; er läßt, sofern er alles Ernstes seine Geburt und Empfängniß verwünscht, ein unverkennbares „Sündigen mit den Lippen" (Kap. 2, 10) an die Stelle der kindlich frommen Ergebung, wie er sie früher ausgedrückt, treten. Aber ganz auf die Seite Satans, des gottfeindlichen Urhebers seiner Anfechtung, tritt er keineswegs hinüber. Bis zum frechen „Ins Angesicht segnen Gottes" (Kap. 1, 11; 2, 7), auf welches Satan es bei ihm abgesehen hatte, verirrt er sich nicht. Er verflucht wohl den göttlichen Schöpferakt, der ihm das Dasein gegeben, aber nicht den Schöpfer selbst; seine Verwünschung seiner Geburt hat nicht den schlimmen blasphemischen Sinn, wie jene H. Heine's in einem seiner letzten Gedichte:

»Der Tod ist gut; doch besser wär's,
Die Mutter hätt' uns nie geboren.«

Seine Worte sind Worte des Klagens und Zagens, des Zweifelns und Fragens, aber nicht Worte der Gotteslästerung, oder auch nur der verzweifelnden Lossagung vom Glauben an einen lebendigen, gütigen und gerechten Gott. Sie geben wohl eine gewaltige Erschütterung seines bisherigen Gottvertrauens, ein Wanken und Schwanken seines bisher mit rührender Treue an Gott festhaltenden kindlich ergebnen Gehorsams zu erkennen. Aber zu den späteren, weit leidenschaftlicheren Ausbrüchen der Unzufriedenheit mit Gottes Schickung verhalten sie sich doch nur vorbereitend. Auch wenn er sich hier einen Mann nennt, dessen Weg Gott „verhüllt u. ringsum verzäunt" habe (V. 23), so ist das noch lange keine Beschuldigung Gottes als seines grausamen und ungerechten Verfolgers; es ist eine verhältnißmäßig noch harmlose Klage, in deren Lautwerden die spätere bittere Anklage sich nur von fernher ankündigt. Immerhin betritt aber der bis dahin in seinem gottgetreuen Verhalten Untadelige mit den klagenden Herzensergüssen dieses Abschn. zuerst die abschüssige Bahn, die ihn, in dem Maße als seine Freunde sich als ungeschickte Tröster und als nur zum Peinigen, nicht zum Heilen befähigte Seelenärzte erweisen, immer weiter von Gott hinweg und immer tiefer in den Abgrund trostloser Verzweiflung hineinführt. Vgl. Del. S. 56: „Job sagt zwar nirgends, daß er von Gott nichts mehr wissen wolle, er kündigt ihm nicht die bisher bewiesene Treue auf. Aber im Sinne des Dichters will doch, wie sich aus K. 2, 10 schließen läßt, diese Rede (Kap. 3) als Anfang der Versündigung Jobs angesehen sein. Wenn ein Mensch um seiner Leiden willen frühe gestorben, oder gar nicht geboren zu sein wünscht, so hat er das Vertrauen verloren, daß Gott auch im schwersten Leiden sein Bestes will, und dieser Mangel an Vertrauen ist Sünde. Es ist jedoch ein großer Unterschied zwischen einem Menschen, der überhaupt kein Gottvertrauen hat und an welchem das Leiden dies nur in furchtbarer Weise offenbar macht, und zwischen einem Menschen, bei welchem Gottvertrauen die Grundstimmung ist und nur momentan zurückgedrängt und gleichsam gelähmt wird. Solche Störungen des Grundzustandes können erfolgen beim ersten Andringen noch ungewohnter Leiden: da kann es scheinen, als ob das Gottvertrauen erlegen wäre, aber es ist nur gewichen, um sich wieder zu sammeln. Es ist aber nicht die Größe des Leidens an sich, welche solche Störungen des wahren Gottvertrauens herbeiführen kann, sondern die veränderte Gesinnung Gottes, welche sich in dem Leiden zu bethätigen scheint. Der Leidende hält sich für vergessen, verlassen, verstoßen von Gott, darum fällt er in Zagen, und es spricht sich in diesem Zagen, obwohl es, auf die Person gesehen, eine sündliche Schwäche ist, die tiefe Wahrheit aus, daß es besser ist nie geboren oder vernichtet, als von Gott verstoßen zu sein (vgl. Matth. 26, 24: *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*). In einem solchen Zustande geistlicher, und, wie wir aus dem Prologe wissen, satanischer Anfechtung (Luk. 22, 31) befindet sich Job; er zagt nicht, indem

[1]) Vgl. die lehrreichen Zusammenstellungen derartiger Aussprüche des Heidenthums über das Elend des menschlichen Daseins bei neueren Apologeten, wie Stirm (Apol., S. 200 ff.); Dalton (Nathanael, S. 49); Luthardt (Apologet. Vortrr. I, 244); Hettinger (Apol. des Christenthums, I, 52 f., 512 ff.).

er sein Leiden anstarrt, wohl aber indem er zu Gott hindurchsieht, der ihn mit diesem Leiden, als wäre er sein Feind geworden, wie mit einem Belagerungswalle umgeben hat ..... Es ist nun freilich undenkbar, daß ein neutestamentl. Gläubiger auch in der höchsten Anfechtung solche Verwünschungen aussprechen und zumal solche Zweifelsfragen wie V. 21 thun sollte. Daß aber ein alttestamentlicher Gläubiger leicht in solche Glaubensparoxysmen verfallen konnte, hat darin seinen Grund, daß keine ausdrückliche göttliche Offenbarung seinen Blick über die Schranke des Diesseits hinaustrug." [1])

3. Für etwaige Versuche zu homiletischer Verwerthung unsres Kapitels liegt in dem hier Dargelegten im ganzen nur wenig Ermuthigung. Die Schilderung des menschlichen Elends vor der Erlösung, wie sie Job bietet, ist zu wenig frei von leidenschaftlicher Einseitigkeit, um in positiv anregendem und direkt paränetischem Sinne verwendet werden zu können. Falls man nicht, wie viele Aeltere und wie die meisten Ausleger der römischen Kirche, die Rede Jobs idealisirt und das Anstößige in ihr auf dem Wege künstlicher moralisch-allegorischer Exegese beseitigt, bietet sie mehr des vom christlichen Standpunkte aus zu Tadelnden als des heilsam Belehrenden und sittlich Normgebenden dar. Es gilt also jedenfalls kritisch zu verfahren und das rein Alttestamentliche, Vorchristliche, Unwiedergeborene in Jobs Klagen und Zweifelsfragen vom Standpunkte höherer und reiferer evangelischer Erkenntniß auszuscheiden, resp. seine Unverträglichkeit mit der Stimmung und Denkweise eines leidenden Gerechten im Neuen Bunde darzulegen. Es gilt mit einem Worte, den ungeduldigen Dulder Job und den Geduldigsten aller Dulder, Christum, in Parallele zu stellen. Es gilt, den Kontrast aufzuzeigen zwischen dem, der, von der Wucht seiner Leiden erdrückt, den Tag seiner Geburt verwünscht, und zwischen dem, der angesichts eines noch bittreren und schrecklicheren Leidenskelches betete: „Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!" Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß Job, sofern er sein Dasein verwünscht und damit Gottes Güte und Gerechtigkeit in Betreff seiner (wenigstens indirekt) in Frage stellt, sich selbst vom Standpunkte der alttestamentlichen leidenden Frommen hinweg, und auf den der trost- und hoffnungslosen Heiden hinüber zu begeben Miene macht (vgl. Nr. 1), während das Aeußerste, was Christus im Dunkel seiner Leidensnacht an Klagen und Schmerzensrufen von sich gibt, das Psalmwort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" ist. Man stelle also etwa insbesondere diese Frage des Gekreuzigten, und die beiden mit Warum? anhebenden Fragen Jobs (V. 11 ff.; V. 20 ff.) vergleichend nebeneinander, und formulire demnach: Das Warum des leidenden Job und dasjenige Christi, oder: Job und Christus, die Schwerangefochtenen und ihre verschiednen Fragen an Gott. — Vgl. Brenz in seiner einleitenden Betrachtung zu uns. Abschnitt: „Christus clamat se derelictum, quia Dominus, objecto mortis judicio, solum judicem egit, abscondens interim paternam στοργήν: id quod Scriptura nunc derelinquere, nunc obdormiscere vocat... Eadem judicis ratione tractatur Job: prioribus enim tentationibus (cap. 1 et 2) sensit Dominum adhuc patrem et manum suam supponentem: proinde facillime constitit, super firmam petram fundatus; nunc autem, occulto patre, atrox mortis judicium ei proponitur. Non igitur amplius audis gratiarum actiones, sed blasphemias et execrationes, ut discas solum Dominum bonum et veracem, omnem autem hominem, quamvis pium et justum, mendacem esse, etc.

4. **Einzelne Stellen.** — V. 3—10. Osiander: Wenn des Menschen Herz durch die Gnade des Heiligen Geistes nicht regiert und im Zaum gehalten wird, so wüthet und tobt es unter dem Kreuze, statt dasselbe geduldig zu tragen. — Wohlfarth: Mit Recht rechnet die Heilige Schrift dem geprüften Dulder, und dieser sich selbst, dieses Wort („Verflucht sei der Tag meiner Geburt" ꝛc.) als eine große Versündigung an, weil der Tag unsrer Geburt von Gott, dem besten Vater, kommt und uns zu Zeugen so vieler Beweise seiner Gnade gemacht hat ..... Hiobs Fall möge dich warnen vor gleicher Schuld, daß du nicht gegen deinen Herren murrest, sondern, weit entfernt den Tag deiner Geburt zu verwünschen, für denselben vielmehr Gotte dankest, Ps. 139, 14 ff. ꝛc.

V. 11—19. Brenz: Mortem esse ultimam lineam rerum, quietem et a malis liberationem, et pii et impii pronunciant. Sed hi ex infidelitate, illi vero ex fide. Pius enim ..... optat dissolvi et cum Christo esse, quando ab impietate carnis nullam se habere quietem videt, nisi mortem, quae tamen non mors ejus est, sed redemptio. Impius vero sentiens in se gravissima judicii divini flagella, mortem optat ceu quietem et a flagellis redemptionem. Sed hanc optionem infidelitas operatur, quae non propter carnis impietatem, sed propter flagella, in mortem inhiat, etc. — v. Gerlach: Der Tod erscheint in diesem und ähnlichen Abschnitten des Buchs, wie so oft in den Psalmen, als ein zwar friedliches, stilles, aber doch farbloses, leeres Schat-

[1]) Ueber das Verhältniß des unsrer Stelle im Ausdruck theilweise nachgebildeten Verzweiflungsausbruch des Propheten Jeremia (Kap. 20, 14—18) zu der ähnlichen Klage Jobs vgl. Delitzsch ebendas. (welcher gewiß mit Recht auf die akutere Kürze der Jeremiastelle aufmerksam macht und um deswillen nicht abgeneigt ist, mit Hitzig eine Art momentaner Geisteszerrüttung des Propheten, verursacht durch die äußerst trostlose Lage seines Volks in damaliger Zeit, zu statuiren); auch Nägelsbach, zu Jerem. a. a. O. (Bibelwerk, Bd. XV, S. 149 f.), sowie Hengstenberg, Das Buch Hiob, S. 120.

tenleben, ähnlich wie auch bei den Heiden, z. B. im elften Gesange der Odyssee . . . Diese und ähnliche Beschreibungen hat man nicht für willkürliche menschliche Vorstellungen aus roher abergläubiger Zeit zu halten; vielmehr ist dies der wirkliche Zustand der Abgeschiednen ohne die Erlösung durch Christum. In diesem Zustande hat Christus sie nach der auf Erden vollbrachten Erlösung gefunden und den „Geistern im Gefängnisse" gepredigt (1 Petr. 3, 18 f.) . . . . . Die schauerliche Wahrheit dieser Beschreibungen des Todtenreichs in unserm Buche und im Psalter soll daher auch den Christen, der noch im Fleische und in der Welt lebt, mit heiligem Ernste erfüllen, wenn er bedenkt, was das für ein Zustand ist, der auf ein Leben außerhalb der Erlösung durch Christum folgt; wie denn an diese Schilderungen die Erzählung Jesu vom reichen Manne am Orte der Qual (Luk. 16, 19 ff.) sich anschließt" ꝛc.

V. 20—26. Coccejus: Patribus ante revelationem Evangelii sub jugo legis tantum onus incubuit, quod aeque portare et deponere nequirent. Et quamvis anhelarent ad libertatem filiorum Dei, tot tamen erant impedimenta, ut nunquam conscientia τετελειωμένη et penitus absoluta laetitiam plenam possent percipere. . . . . Quisquis igitur illorum vitae suae maledixit, is non tam Dei ordinem impetere aut ejus beneficium spernere, quam cum jugo legis luctans ad libertatem Evangelii anhelare debet videri. — Zeyß (zu V. 23. 24): Gott vermachet den Weg seiner Kinder oft mit Kreuzdornen, daß sie nirgends ausweichen können; Er weiß ihn aber, wenn er sie nur erst wohl erprobt hat, leicht wieder zu eröffnen . . . . . Thränenbrod ist frommer Christen gemeinste Speise in der Welt; doch ist ihr Trost, daß das rechte Freudenbrod gewiß hernach folgen wird, Ps. 80, 6; 102, 10; 126, 5. 6; Joh. 16, 20. — Hengstenberg: Die Antwort auf Hiobs Fragen ist diese: Gott züchtigt die Frommen in gerechter Vergeltung und zu ihrer Förderung, aber er übergibt sie dem Tode nicht. Es gibt keinen „Elenden" (V. 21) in Hiobs Sinne; — denn dieser versteht darunter einen definitiv Unglücklichen. Wer dauernd unglücklich wäre, würde es infolge seiner Schuld, zur Strafe seines Abfalls sein, indem das Leid, das ihn zu Gott führen und inniger mit ihm verbinden soll, ihn von Gott abgeführt hat."

Erster Gang der Streitreden.

Die anhebende Verwicklung: Kap. 4—14.

1. Eliphas und Job: Kap. 4—7.

A. Eliphas' Anklage: Der Mensch darf nicht wider Gott reden wie Job: Kap. 4. 5.

1. Einleitende Zurechtweisung Jobs wegen seiner unmuthsvollen Klage, wodurch er sich nur Gottes Zorn zuziehe: Kap. 4, 2—11.

1. Da hob an Eliphas, der von Theman, und sprach:
2. Wird's dich, versucht man ein Wort an dich, verdrießen?
   Und doch, an sich halten mit Worten, — wer vermag es?
3. Siehe, zurechtgewiesen hast du viele,
   und schlaffe Hände stärktest du!
4. Wer strauchelte, den richteten auf deine Reden,
   und sinkende Kniee kräftigtest du.
5. Weil es nun an dich kommt, wirst du verdrießlich,
   und da es dich anrührt, verlierst du deine Fassung.
6. Ist nicht deine Gottesfurcht dein Vertrauen?
   deine Hoffnung — die Unschuld deiner Wege? –
7. Gedenke doch! Wer ging unschuldig (je) zu Grunde?
   wo wurden (je) Redliche vertilgt?
8. So viel ich gesehen habe: die Unheil pflügen
   und die Verderben säen, die ernten es!
9. Vom Anhauch Eloah's kamen sie um,
   und von seinem Zornesathem vergingen sie.
10. Des Löwen Gebrüll und des Brüllers Stimme,
    und der jungen Leuen Gebiß ist zerschmettert.
11. Der Leu geht unter ob mangelnden Staubes,
    und der Löwin Jungen zerstreuen sich.

2. Bericht über eine himmlische Offenbarung, welche ihm das Unrechtmäßige und Thörichte des Eiferns schwacher sündiger Menschen wider Gott kundgethan habe: Kap. 4, 12—5, 7.

12. Und zu mir her stahl sich ein Wort
und mein Ohr vernahm ein Geflüster davon,
13. beim Gedankengewirre aus Nachtgesichten,
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt —
14. Schauer kam mich an und Beben,
und die Menge meiner Gebeine durchschauerte es;
15. und ein Geist zog an mir vorüber, —
es starrten empor die Haare meines Leibes!
16. Es stand da, ich erkannte sein Aussehen nicht, —
ein Gebilde vor meinen Augen;
ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich:
17. »Ist ein Sterblicher gerecht vor Eloah,
oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann?
18. Sieh, auf seine Diener traut er nicht
und seine Engel zeiht er Irrthums.
19. Wie viel mehr die Bewohner von Lehmhäusern,
die da auf Staub gegründet sind,
die man zermalmet, als wären sie Motten!
20. Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen;
ehe es jemand merkt, gehen sie unter.
21. Ist's nicht so? Wird ausgerissen ihre Sehne in ihnen,
so sterben sie dahin, und nicht in Weisheit?« —

Kap. 5, 1. Rufe doch! Ist einer, der dir antwortet?
und an welchen der Heiligen willst du dich wenden?
2. Denn einen Thoren bringt der Unmuth um,
und den Einfältigen mordet Eifern.
3. Ich selbst sah einen Thoren Wurzel schlagend, —
da verfluchte ich seine Stätte plötzlich.
4. Fern blieben seine Söhne von Hülfe
und wurden zertreten im Thore ohne Rettung; —
5. er, dessen Ernte Hungrige verzehrten
und selbst aus Dornhecken sie wegnahmen,
und Durstige erschnappten seine Habe. —
6. Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil
und aus dem Erdboden entsprießt nicht Mühsal:
7. sondern der Mensch ist zu Mühsal geboren,
wie der Flamme Funken empor fliegen.

3. Mahnung zur Buße, als dem einzigen Mittel für Job, die göttliche Gnade und sein früheres Heil wiederzuerlangen: Kap. 5, 8—27.

8. Doch ich — zu Gott würde ich mich wenden —
dem Höchsten würde ich meine Sache anheimstellen,
9. der große Dinge thut, die unerforschlich,
Wunderbares ohne Zahl;
10. der Regen spendet auf des Landes Fläche,
und Wasser quellen läßt über die Fluren hin, —
11. zu setzen Niedrige an erhabnen Ort,
und Trauernde emporzuheben zum Heile; —
12. der zunichte macht die Anschläge der Listigen,
so daß ihre Hände nichts Förderndes vermögen;
13. der Weise fängt in ihrer List,
und der Rath der Verschmitzten überstürzt sich.

14. Bei Tage stoßen sie auf Finsterniß
und wie in der Nacht tappen sie am Mittag.
15. Und so rettet er vom Schwert, aus ihrem Munde,
und aus der Hand des Starken den Dürftigen.
16. Da wird dem Geringen Hoffnung (wieder),
die Bosheit aber schließt ihr Maul. —
17. Siehe, Heil dem Menschen, den Gott züchtiget!
drum verachte des Allmächtigen Rüge nicht.
18. Denn er verwundet und verbindet auch;
er schlägt und seine Hände heilen.
19. In sechs Drangsalen wird er dich erretten
und in sieben wird dich nichts Böses treffen.
20. In Hungersnoth erlöst er dich vom Tode
und im Kriege aus des Schwertes Gewalt.
21. Bei der Zunge Geißelschlag bist du geborgen
und fürchtest nicht Verheerung, wenn sie daher kommt. —
22. Der Verheerung und der Theuerung wirst du lachen
und dich nicht fürchten vor den wilden Thieren des Landes.
23. Denn mit des Feldes Steinen hast du einen Bund,
und das Gewild des Feldes ist dir befreundet.
24. Und du erfährst, daß Friede dein Zelt ist,
und musterst du deine Stätte, so vermissest du nichts.
25. Du erfährst, daß zahlreich dein Same
und deine Sprößlinge wie Kraut der Erde.
26. Du wirst in reifem Alter in dein Grab eingehen,
wie Garben eingebracht werden zu ihrer Zeit. — —
27. Sieh, das haben wir ausgeforscht, so ist es!
Vernimm es und merke dir es (wohl)!

Exegetische Erläuterungen.

1. V. 1. **Da hob an Eliphas .... und sprach.** Unverkennbar ist die Absicht des Dichters, in dieser ersten Eliphas-Rede einen durch Alter und Erfahrung ehrwürdigen, ruhigen und leidenschaftslosen, auch in seiner Art gottesfürchtigen, dabei aber in einseitig eudämonistischen und werkgerechten Anschauungen befangenen Mann als ersten Ankläger Jobs auftreten zu lassen. Es ist ein wirklicher Weiser, der hier redet; ein zwar nicht Job selber, aber doch seinen beiden Genossen Bildad und Zophar an erfahrungsmäßiger Einsicht und persönlicher Gediegenheit überlegener Charakter ist es, der hier „mit dem selbstzuversichtlichen Pathos des Alters und der Miene eines Propheten" seine Erfahrungen mittheilt und seine Warnungen, Ermahnungen und Zurechtweisungen daran knüpft. Ein scharfer Angriff auf Jobs trost- und hoffnungsloses Klagen, als welches ihm nur Gottes Zorn zuzuziehen geeignet sei, der erfahrungsmäßig jeden Gottlosen treffe, eröffnet seine Rede (Kap. 4, 2—11). Durch Berufung auf eine nächtlicherweile an ihn ergangene himmlische Stimme, die ihm das Thörichte und Unrechtmäßige menschlicher Auflehnung wider Gott geoffenbart habe, verstärkt und bekräftigt er diese Zurechtweisung (Kap. 4, 12—5, 7). Den Abschluß seiner Rede bildet eine wohlwollende Mahnung an Job, sich demgemäß in Gebet und bußfertig-demüthiger Gesinnung an Gott zu wenden, der in diesem Falle ihm gewiß Rettung aus seinem Elende und Erhöhung statt seiner jetzigen Erniedrigung widerfahren lassen werde (Kap. 5, 8 bis 27).[1]) — Die erste und kürzeste dieser drei Abtheilungen bildet zugleich die erste der fünf Doppelstrophen, in welche die ganze Rede zerfällt. Die beiden folgenden Abtheilungen zerfallen in je zwei ungefähr gleich lange Doppelstrophen: nämlich in Abth. II: a. Kap. 4, 12—21; b. Kap. 5, 1—7; und in Abth. III: a. Kap. 5, 8—16 und b. Kap. 5, 17—27.

2. Erste Abtheilung und Doppelstrophe: Einleitende Zurechtweisung Jobs wegen seiner unmuthsvollen Klage, wodurch er sich nur Gottes Zorn zuziehe: Kap. 4, 2—11. — Erste Strophe: V. 2—6: Zurückverweisung auf Jobs früheren gottesfürchtigen und gerechten Wandel. — **Wird's dich, versucht man ein Wort an dich, verdrießen?** Die auf das Hauptverb. תִּלְאֶה bezügliche Fragepart. הַ ist vorangestellt. Ihr folgt zunächst ein abgekürzter Bindungssatz נְסֶה דָבָר אֵלֶיךָ (vgl. die ähnliche Konstruktion in V. 21; auch 4 Mos. 16, 22; Jer. 8, 4), der den Vordersatz zu jenem

[1]) Nach allem Wesentlichen richtig hat schon Coccejus diese drei Abtheilungen der Eliphasrede nach ihrer Abgrenzung von einander und der Bedeutung ihres Inhalts erkannt.

Hauptverb. bildet. Also: „wirst du es beschwerlich finden, es übel nehmen, wird es dich verdrießen, wenn man ein Wort an dich versucht?“ נָסָה faßt man am einfachsten als dritte Pers. Sing. Pi. von נסה tentare, nach Pred. 7, 23. Weniger nahe liegt es, mit Umbreit ꝛc. es als Prät. Niph. im gleichen Sinne zu nehmen, oder, den alten Uebersetzern folgend, eine andere Schreibart für נִנָּשֵׂא darin zu erblicken (vgl. Pſ. 4, 7, sowie für נשא דבר „ein Wort aussprechen“ Kap. 27, 1; Pſ. 15, 3; 81, 3). Man müßte im letzten Falle das Wort entweder als dritte Sing. Niph. mit passivischem Sinne nehmen („wenn ausgesprochen wird ein Wort“), oder, was jedenfalls näher läge, als 1. Plur. Imperf. Kal („wir werden aussprechen“); in welchem letzteren Falle dann wieder zwei Uebersetzungsweisen möglich wären, nämlich entweder: „wirst du, wenn wir ein Wort gegen dich aussprechen, dies übel nehmen“ (Rosenmüller ꝛc.; vgl. schon die alten Verss.); oder: „werden wir ein Wort gegen dich aussprechen, das du übel nimmst?“ (Ewald, Bibl. Jahrbb. IX, 37; Böttcher, Neue Aehrenlese, Nr. 1390). Gegen die erstere Fassung spricht das Ungewöhnliche eines Imperf. in einem abgekürzten Bedingungssatze; gegen die letztere das Unerhörte einer transitiven Fassung von לאה, wie sie dabei stattfinden müßte. — **Und doch, an sich zu halten mit Worten, — wer vermag es?** Zu עצר mit בְּ, „zurückhalten mit etwas“, vgl. Kap. 12, 15; 29, 9. Zur härteren Aussprache וַעֲצֹר für וְעָצֹר s. Ewald §. 245, b. — מְלִין aram. Pluralendung (vgl. Kap. 12, 11; 15, 13) von מִלָּה, in unsrem Buche häufiger, als מִלִּים (welches im ganzen zehnmal darin vorkommt, מְלִין dagegen dreizehnmal). — V. 3. **Siehe, zurechtgewiesen hast du viele.** יִסַּרְתָּ eigentlich „du hast gezüchtigt“, nämlich mit Worten der Rüge und der liebreichen Mahnung. Dieses auf das frühere normale und achtunggebietende Verhalten Jobs zurückweisende Perf. ist das maßgebende Tempus, nach welchem sich die folgenden Imperfekta richten. Der Sinn der Verse 3 u. 4 ist überhaupt: „Früher verhieltest du dich gegenüber den Leiden anderer so korrekt und untadelhaft, zeigtest da ein so richtiges Verständniß für Ursache und Zweck göttlich verhängter schwerer Heimsuchungen, eine so weise und gottgemäße Art, mit Leidenden umzugehen. Aber nun, wo dich selbst Leiden betroffen haben“ ꝛc....!? — **Und schlaffe Hände stärktest du.** „Schlaffe Hände“, als Sinnbild der Muthlosigkeit und Verzagtheit, wie auch 2 Sam. 4, 1; Jes. 35, 3. In der letzten Stelle (sowie Hebr. 12, 12) finden sich auch in wesentlich gleichem Sinne die „strauchelnden Kniee“ gebraucht, dasselbe Bild also, welches V. 4 in zwei zerlegt erscheint. — V. 5. **Weil es nun an dich kommt**, nämlich das Leiden, das Unglück. Diese Fassung des impersonellen oder neutralen תָּבוֹא ergibt der Kontext. כִּי fassen Hirzel, Hahn, Schlottmann, Delitzsch ꝛc. als Zeitpartikel: „Jetzt, wo es an dich kommt“. Aber die Stellung כִּי עַתָּה empfiehlt mehr die kausale Fassung der ersteren Partikel: „weil es nun“ ꝛc. (vgl. Dillmann). — **Und da es dich anrührt** (תִּגַּע עָלֶיךָ, vgl. Jes. 16, 8; Jer. 4, 10; Mich. 1, 9), **verlierst du die Fassung.** וַתִּבָּהֵל eigentlich: „wirst du von Schrecken befallen, und dadurch außer Fassung gebracht“; vgl. Kap. 21, 6; 23, 15. — V. 6. **Ist nicht deine Gottesfurcht dein Vertrauen? deine Hoffnung — die Unschuld deiner Wege?** Die Stellung der Worte ist eine chiastische; im ersten Gliede steht das Subj. (יִרְאָתְךָ) voran, im zweiten Gliede ist es ans Ende gerückt (תֹּם דְּרָכֶיךָ, ein unverkennbares Synon. von יִרְאָה). Ein ähnlicher Fall: Kap. 36, 26. — Viel zu künstlich und gezwungen, auch den Gesetzen des hebräischen Versbaues zuwiderlaufend, ist die von Delitzsch versuchte Erklärung: „Ist nicht deine Gottesfurcht dein Vertrauen, deine Hoffnung? und die Rechtschaffenheit deiner Wege“, — nämlich dein Vertrauen und deine Hoffnung? — Uebrigens bedient sich gerade Eliphas des abkürzenden יִרְאָה für יִרְאַת אֱלֹהִים noch zweimal in seinen Reden: Kap. 15, 4 und 22, 4 (vgl. חֲדַלְתָּ Hos. 4, 6 für רעת אלהים). כִּסְלָה „Vertrauen, Zuversicht“ (dasselbe, was sonst כֶּסֶל: Kap. 8, 14; 31, 24); nicht etwa „Thorheit“ (LXX). — Zweite Strophe V. 7 bis 11: Nähere Ausführung von V. 6, durch Hinweisung auf den Erfahrungssatz, daß nie Fromme, dagegen um so öfter und sichrer Gottlose und Frevler in schweres Unglück zu verfallen pflegen. — **Denke doch! Wer ging unschuldig** (je) **zu Grunde.** Das dem מִי beigefügte הוּא macht die Frage lebhafter; vgl. Kap. 13, 19; 17, 3, sowie das ähnliche מִי זֶה (Gesenius §. 122, 2). — V. 8. — **So viel ich gesehen habe: die Unheil pflügen und die Verderben säen, die ernten es.** כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי nicht: „wenn ich sah“ (Umbreit), oder: „so oft ich sah“ (Vaih., Delitzsch); denn diese Fassung des כאשר duldet das Fehlen eines ו consec. vor dem Nachsatze nicht. Sondern entweder ist der ganze Satz als ein an das Vorhergehende angeknüpfter Vergleichssatz zu fassen: „wie ich die, so Unheil pflügen ꝛc. . . . es auch ernten sah“ (Hirz., Schlottm.); oder man hat mit den meisten Neueren zu erklären: „so viel ich gesehen habe, d. h. so weit meine Erfahrung reicht“ (Rosenmüller, Arnheim, Stickel, Welte, Heiligstedt, Ewald, Dillmann ꝛc.). אָוֶן eigentlich „Nichtigkeit“, dann „Sünde, Frevel, Unheil“. עָמָל wie Kap. 3, 10. Das agrikultorische Bild vom Säen (oder Pflügen) und Ernten einer Sache, als nachdrückliche Veranschaulichung des organisch-nothwendigen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, auch Hos. 8, 7; 10, 13; Spr. 22, 8; Gal. 6, 7 f.; 2 Cor. 9, 6 u. ö. — V. 9. **Vom Anhauch Eloah's kamen sie um** — wie Pflanzen, die ein glühend heißer Wind versengt (1 Mos. 41, 6); die Rede hält also das vorhergehende Bild noch fest. — Zum Gebrauch des Gottesnamens אֱלוֹהַּ in unserm Gedichte, vgl. Einleitung §. 5. Die נְשָׁמַת

אֱלוֹהַּ wird in b. noch näher bestimmt als רוּחַ אַפּוֹ (eigentlich „Odem seiner Nase", d. i. Zorneshauch). Beide Synonyma noch enger verbunden Ps. 18, 16. — V. 10. 11. Vom vegetabilischen Gebiete geht die bildlich veranschaulichende Rede jetzt zu dem des animalischen Lebens über, um an dem Untergange einer Löwenfamilie zu zeigen, wie der Trotz der Frevler durch Gottes Gericht zu nichte gemacht werde. — **Des Löwen Gebrüll und des Brüllers Stimme, und der jungen Leuen Gebiß ist zerschmettert; der Starke geht unter ob mangelnden Raubes, und der Löwin Jungen zerstreuen sich.** Nicht weniger als fünf verschiedne Löwennamen sind in dieser Schilderung gebraucht, was für die Häufigkeit des Vorkommens von Löwen im Länderkreise der Heiligen Schrift und insbesondre auch auf dem syro-arabischen Schauplatze unsrer Geschichte spricht. Der gewöhnliche Name אַרְיֵה steht voran; es folgt ihm die rein poetische Benennung שַׁחַל, der „Brüller" oder „Dröhner" (Vaihinger); vgl. Kap. 10, 16; 28, 8; Ps. 91, 13; Spr. 26, 13; Hos. 5, 14; 13, 7); sodann in 10 b der stehende Ausdruck für junge Löwen: כְּפִירִים (vgl. Richt. 14, 5; Ps. 18, 12; 104, 21); hierauf in 11 a das noch Spr. 30, 30 vorkommende, also auch nur der Dichtersprache angehörige לַיִשׁ der „Starke" (von לִיש stark sein); endlich V. 11 b das gleichfalls nur poetische לָבִיא, das hier wie Kap. 38, 39; 1 Mos. 49, 9; 4 Mos. 24, 9 die Löwin bezeichnet (wiewohl daneben auch noch eine Femininalform לְבִיָּא Ezech. 19, 2 vorkommt). — נִתֲּצוּ (von נתץ frangere, conterere, einer aramaisirenden Nebenform von נתץ, vgl. Ps. 78, 7) bedeutet: „sind zerschmettert, sind ausgeschlagen", welche Aussage strenggenommen nur zum letzten Subjekte שִׁנֵּי כ' paßt, aber zeugmatisch auch mit zu den beiden vorhergehenden bezogen werden kann, denen eigentlich ein Verb. wie „sind verstummt" entsprechen würde. Beachte das den plötzlichen Untergang der reißenden Löwen lebhaft vergegenwärtigende Perf. נִתֲּצוּ, welchem dann in V. 11 zuerst ein Partic. Präs. (אֹבֵד), dann ein präsentisches Imperf. (רִיטְּפָרוּ) folgen, weil es zu schildern gilt, wie es mit den Zerschmetterten, in ihrer Kraft Gebrochenen, und in ihrem Toben Gehemmten, nun steht. — מִבְּלִי aus Mangel an, s. v. a. „ohne", vgl. V. 20; Kap. 6, 6; 24, 7. 8; 31, 19.

3. Zweite Abtheilung: Bericht über eine himmlische Offenbarung, welche ihm das Unrechtmäßige und Thörichte des Eifern schwacher sündiger Menschen wider Gott kundgethan habe: Kap. 4, 12—5, 17. — a. Doppelstrophe 2: Die himmlische Offenbarung selbst, eingeleitet durch eine Schilderung der sie vermittelnden schreckhaften nächtlichen Erscheinung: V. 12—21. — Erste Strophe: V. 12—16: Die nächtliche Erscheinung. — **Und zu mir her stahl sich ein Wort,** eigentlich „wurde zu mir her gestohlen, drang auf verstohlene, geheimnißvolle Weise zu mir." Das Imperf. יֻגְנַב ist durch das folgende Imperf. consecut. normirt. Die Lostrennung des eigentlich ihm zugehörenden, hier aber an den Anfang des Verses vor אֵלַי gerückten ו beruht darauf, daß das jetzt zu Berichtende, insbesondere das an Eliphas ergangne דָּבָר, als etwas Neues, neu zu dem bisher Bemerkten Hinzukommendes markirt werden sollte. — **Und mein Ohr vernahm ein Geflüster davon,** nämlich davon herrührend, von jener Mittheilung eines geheimnißvollen דבר veranlaßt. Das מִן in מִמֶּנִּי (poet. Form f. מִמֶּנִּי, Ewald §. 263 b) steht also kausativ, nicht partitiv, wie Hahn und Delitzsch wollen. שֵׁמֶץ bedeutet hier wie Kap. 26, 14 ein leises Geflüster oder Gelispel (ψιθυρισμός, susurrus), nicht „eine Wenigkeit, ein Minimum", wie Targ., Pesch. und Rabb. wollen. Abzuleiten ist der Ausdruck entweder von שָׁמַע, so daß er also schwache, undeutliche Gehör-Eindrücke bezeichnen würde (Arnheim, Delitzsch), oder von der Grundwurzel שׁם, רם, an welcher (nach Dillmann, der zugleich das Aethiop. herbeizieht) „der Begriff des Lippenschließens, Stummseins und Leiseredens haftet." — V. 13—16 bringen eine genauere Beschreibung des in V. 12 im allgemeinen Erzählten. — **Beim Gedankengewirre aus Nachtgesichten, wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt.** Ob man diese Worte mit den meisten Auslegern als nachträgliche Zeitbestimmung zum Vorhergehenden zieht, oder als eröffnende Zeitangabe mit dem Folgenden verbindet (Umbreit, Dillmann ꝛc.), trägt für den Sinn nichts aus. שַׂעֲפִים sind hier, wie Kap. 20, 2 „die zweigartig aus dem Herzen wie aus ihrer Wurzel hervorgehenden und sich verschlingenden Gedanken" (Delitzsch). Das folgende מִן bezeichnet sie als aus nächtlichen Gesichten, d. i. Traumgesichten herrührend, — woraus indessen nicht folgt, daß Eliphas das, was er jetzt berichten will, als rein der Sphäre des Traumlebens angehörig zu bezeichnen gesonnen ist. Denn die Zeitbestimmung in unserm Verse ist ganz allgemein gehalten, wie namentlich auch das zweite Versglied zeigt. Daß unter den hier als vom Tiefschlafe befallen bezeichneten Menschenkindern Eliphas selbst mit inbegriffen sei, sein Gesicht also sich als ein eigentliches Traumgesicht darstelle, ist eine durch nichts im Kontext zu begründende Behauptung Hengstenberg's. (Vgl. übrigens die Bemerkung Passavant's zu V. 13, unter den „Homilet. Andeutungen".) — Zu תַּרְדֵּמָה „Tiefschlaf", wie er um die Mitternachtsstunde stattzufinden pflegt (im Gegensatze zum gewöhnlichen Schlafe שְׁנָה und zum leichten erquickenden Morgenschlummer תְּנוּמָה) vgl. 1 Mos. 2, 21; 15, 12; 1 Sam. 26, 12; auch unten Kap. 33, 15, in einer der vorliegenden nachgebildeten Schilderung des Elihu. — V. 14. **Schauer kam mich an** (קָרְאַנִי von קרא = קרה begegnen, zustoßen, ankommen; vgl. 1 Mos. 42, 39, al.) **und Beben, und die Menge meiner Gebeine durchschauerte es,** nämlich jenes Beben und

Schauern, nicht das „geisterhafte Etwas", auf welches Eliphas erst im folgenden Verse zu reden kommt (geg. Delitzsch). — V. 15. **Und ein Geist zog an mir vorüber** — eigentlich: „zieht an mir vorüber" (יַחֲלֹף); denn die lebhafter werdende Schilderung läßt hier und im folgenden Verse Imperfekta an die Stelle des einleitenden Perf. treten. Für רוּחַ im Sinne von „Geist", Geistes- oder Engelerscheinung, vgl. 1 Kön. 22, 21. Richtig schon die alten Ueberss., Umbreit, Ewald, Heiligstedt, Hahn ꝛc. Dagegen Rosenmüller, Hirzel, Böttcher, Stickel, Delitzsch, Dillmann: „und ein Wehen zieht an mir vorüber", d. h. ein Luftzug, wie er Geisterkundgebungen aus dem Jenseits zu begleiten pflegt (vgl. Kap. 38, 1; 1 Kön. 19, 12; Apg. 2, 2 ꝛc.). Aber hierzu stimmt die Schilderung im folgenden Verse nicht, namentlich das יַעֲמֹד, welches sich dem Sinne nach unzweifelhaft auf רוּחַ im Sinne von „Engel, persönl. Geist" zurückbezieht. — **Es starrten empor die Haare meines Leibes.** תְּסַמַּרְנָה, Pi. intens. = mächtig starren, sich sträuben. — שְׂעָרָה, sonst das einzelne Haar (capillus), hier ein Massenwort (coma, crines), derselben Bildung wie עֲנָנָה Kap. 3, 5. — V. 16. **Es stand da, ich erkannte sein Aussehen nicht.** Subj. zu יַעֲמֹד ist nicht das „unbekannte Etwas" des vor. Verses (Rosenm. ꝛc.), sondern der schon genannte Geist, welcher bisher an Elihu vorüber schwebte, nun aber stehen bleibt, um zu reden (vgl. 1 Sam. 3, 10). — **Ein Gebilde vor meinen Augen.** תְּמוּנָה, das verhältnißmäßig geistigste Wort für „Gestalt", 4 Mos. 12, 8; Ps. 17, 15 von Gottes *μορφή* oder *δόξα* gebraucht, hier ganz passend zur Bezeichnung der ins Unbestimmte zerfließenden Geistes- oder Engelerscheinung verwendet; denn auf רוּחַ, das wahre Subj. zu יַעֲמֹד, bezieht es sich als dessen nachgebrachte Apposition zurück. — **Ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich.** דְּמָמָה וָקֹל „Gelispel und Stimme" (Hendiad.) d. h. ein in artikulirten Tönen sich kundgebendes Gelispel, eine „Säusel- oder Lispelstimme" (Hahn). Unpassend fassen Umbreit 1. Aufl. und Schlottmann דְּמָמָה im Sinne von „Stillschweigen". Vgl. vielmehr 1 Kön. 19, 12. — Zweite Strophe V. 17—21. Der Inhalt der nächtlichen Offenbarung. — **Ist ein Sterblicher gerecht vor Eloah, oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann?** Schon in dieser Frage liegt der Hauptinhalt der Offenbarung; die Verse 18—21 bringen nur den Beweis für diesen Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. מִן hier nicht komparativ (Vulg., Luth. ꝛc.), sondern s. v. a. „von jemandes Seite her". Also: „Ist ein Mensch gerecht von Seiten Gottes", d. h. von Gottes Standpunkte aus, oder kürzer: vor Gott (LXX: *ἐναντίον τοῦ θεοῦ*). Gleichbedeutend mit diesem מִן = coram (wozu 4 Mos. 16, 9; 32, 22 zu vgl.) steht Kap. 9, 2; 25, 4 עִם, und Kap. 15, 15; 25, 5 בְּעֵינָיו. — V. 18. **Sieh, auf seine Diener traut er nicht, und seine Engel zeiht er Irrthums.** „Diener" (עבדים) und „Engel" (מלאכים) sind nur verschiedne Bezeichnungen derselben übermenschlichen Wesen, welche Kap. 1, 6 „Söhne Gottes" genannt wurden. Auf sie verweist hier Eliphas, um einen Schluß a majori ad minus einzuleiten. שִׂים בְּ eigentlich: „in jemanden etwas setzen", d. h. jemanden etwas zuschreiben, imputare; vgl. 1 Sam. 22, 15. — תָּהְלָה erklärt wohl am richtigsten Dillmann nach dem Aethiop. durch: „Irrthum, Verfehlung" (ähnlich auch Ewald, und früher schon Schnurrer nach dem Arab.). Die Herleitung von הלל, wonach es s. v. a. „Thorheit, Uebermuth" sein würde (Kimchi, Gesenius ꝛc.) ist sprachlich kaum ausführbar. Die alten Uebersetzer (Vulg. pravum quid; LXX *σκολιόν τι*; Chald.: iniquitas; Pesch.: stupor) scheinen mehr oder weniger nur gerathen zu haben. Unnöthig ist Hupfeld's Emendationsversuch, nach Kap. 14, 12, wo das ähnliche תְּפִלָּה als Objekt bei שִׂים בְּ steht. — V. 18. **Wie viel mehr die Bewohner von Lehmhäusern.** אַף hier die conclusio des V. 18 begonnenen Syllogismus a majori ad minus einleitend, also = אַף כִּי (Kap. 9, 14; 15, 16; 25, 6); hier, wie 2 Sam. 16, 11 durch quanto magis zu übersetzen, weil ein positiver Obersatz (V. 18 b) vorhergegangen ist; vgl. Ewald §. 354, c. — Die „Bewohner von Lehmhäusern" sind die Menschen insgesammt, nicht etwa die besonders armen und elenden Menschen. Denn nicht auf die Wohnungen der Menschen geht der Ausdruck בָּתֵּי־חֹמֶר, sondern auf ihre irdisch-materiellen und gebrechlichen Leibeshüllen, auf ihre *φθαρτὰ σώματα*; vgl. Kap. 33, 6; Weish. 9, 15; 2 Kor. 5, 1, sowie die allen diesen Darstellungen zu Grunde liegende mosaische Schöpfungsgeschichte: 1 Mos. 2, 7; 3, 19. Uebrigens gestattet das Bildliche und Unbestimmte des Ausdrucks speziellere Folgerungen weder in Betreff der Wesensbeschaffenheit der Engel, wie Eliphas sie sich denkt (ob gänzlich leiblos, oder ob mit überirdischer Leiblichkeit ausgestattet), noch auch in Betreff des Kausalnexus zwischen menschlicher Sinnlichkeit (Körperlichkeit) und Sünde, wie er ihn möglicherweise statuirte. — **Die da auf Staub gegründet sind.** Nämlich die „Lehmhäuser"; denn auf diese weist das Suffix in אֲשֶׁר יְסוֹדָם zurück; vgl. 1 Mos. 3, 19. — **Die man zermalmt, als wären sie Motten.** Auch das Suffix von יְרֻכָּאוּם geht auf die „Lehmhäuser" zurück, mit welchen aber hier ihre Bewohner, die Menschen, in eins zusammengefaßt sind. Das Subjekt zu ירכאום ist unbestimmt; es bez. „alles, was auf das Leben des Menschen zerstörerisch einwirkt." — לִפְנֵי־עָשׁ nicht: „eher, als die Motte zermalmet wird" (Hahn), oder: „eher, als ein Fraß der Motte" (Kamphsn.), oder: „schneller, als eine Motte zerstört" (Oehler, Fries), oder: „der Motte zum Zermalmen vorgesetzt" (Schlottmann), sondern: „gleichwie Motten, als wären sie Motten" (LXX: *σητὸς τρόπον*). לִפְנֵי steht also wie Kap. 3, 24, und das tert.

compar. ist die Hinfälligkeit und Widerstandsunfähigkeit einer Motte, nicht ihre langsam aber sicher zerstörende und zernagende Wirkung, auf welche Hosea 5, 12; Jes. 50, 9; 51, 8, auch unten Kap. 13, 18 uns. Buchs angespielt wird. — V. 20. **Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen;** d. h. in so kurzer Frist, wie der Zwischenraum zwischen Morgen und Abend ist, können sie zerschlagen werden, kann man sie zerschlagen (רֻכְּתוּ potentiell und impersonell, ähnlich wie das יֹרְכוּם V. 19). Für die N. A.: „vom Morgen bis zum Abend" = in kürzester Zeit, vgl. Jes. 38, 12; auch unsre sprichwörtliche Ausdrucksweise: „er war am Morgen gesund und am Abend todt", sowie den Namen „Eintagsfliegen". — **Ehe es jemand merkt, gehen sie unter.** מִבְּלִי מָשִׂים, sc. לֵב (vgl. Kap. 1, 8; 23, 6; 24, 12); „ohne einen, der Acht gibt, der es beachtet", also s. v. a.: „unbemerkt, unversehens", nicht: „im Unverstande" (Ewald). — V. 21. **Ist's nicht so? Wird ausgerissen ihre Sehne in ihnen, so sterben sie dahin, und nicht in Weisheit?** Die Konstruktion ist wie in V. 2; die Worte נסע יתרם בם sind ein in den fragenden Hauptsatz eingeschobener abgekürzter Bedingungssatz. יִתְרָם (wofür Olsh. unnöthigerweise יִתְדָּם „ihr Zeltpflock" emendirt wissen will) ist weder „ihr Rest" (Vulg., Rabb., Luth. ꝛc.), noch „ihr Bestes, Vorzüglichstes" (de Wette, Arnh., Schlottmann ꝛc.), noch ihre „Bogensehne" („Sehne, die an ihnen wie an einem Bogen aufgezogen ist", Umbreit), sondern, wozu das Verb. נָסַע „losgerissen werden" einzig paßt (vgl. Richt. 16, 3. 14; Jes. 33, 20): ihr Zeltstrick, ihre das Zelt ihres Leibes ausgespannt, d. h. feststehend erhaltende Lebenssehne oder -saite; vgl. Kap. 30, 11; Jes. 38, 12; auch Kap. 6, 9; 27, 8, und besonders Pred. 12, 6, wo diese innere verborgene Lebenssehne als der silberne Strick, der die von der Zeltdecke herabhängende Ampel festhält, veranschaulicht ist (siehe zu d. St.). In diesem allein richtigen Sinne (מִיתָר = יֶתֶר, Zeltstrick) fassen die Stelle J. D. Michaelis, Hirzel, Hahn, Delitzsch, Kamph., Dillmann. — „Und nicht in Weisheit", d. h. ohne in ihrem Leben die rechte Weisheit gefunden zu haben, in Unverstand und Kurzsichtigkeit dahin lebend bis zu ihrem Ende; vgl. Kap. 36, 12; Spr. 10, 21 (Dillmann). — b. Doppelstrophe 3: Die Anwendung des Inhalts der himmlischen Offenbarung auf Jobs Fall: Kap. 5, 1—7. — Erste Strophe: V. 1—5. **Rufe doch! Ist einer, der dir antwortet? und an welchen der Heiligen willst du dich wenden?** D. h.: da nach der Erklärung jener nächtlichen Gottesstimme weder Menschen noch Engel vor Gott gerecht und rein sind, so wird dir all dein Klagen wider Gott nichts helfen; keiner der himmlischen Diener Gottes, an den du dich etwa wenden möchtest, wird deinen Hülferuf beachten, um etwa als Fürsprecher für dich bei Gott einzutreten und dir die Nothwendigkeit unbedingter bußfertiger Unterwerfung unter seine demüthigende Hand zu ersparen. קְדֹשִׁים „Heilige", hier s. v. a. Engel (wie Kap. 15, 15; Ps. 89, 6. 8; Dan. 4, 14; Sach. 14, 5); sie heißen hier absichtlich so, weil eben ihre Heiligkeit, kraft deren sie sich Gott unbedingt unterordnen (vgl. Kap. 4, 18), sie verhindert, solche Klagen, wie die Jobs anzunehmen. — V. 2. **Denn einen Thoren bringt der Unmuth um.** כִּי begründet den in der Frage des vor. V. enthaltnen verneinenden Sinn; daher wohl auch durch „vielmehr" auszudrücken, vgl. Kap. 22, 2; 31, 18. Das ל vor אֱוִיל ist aramaisirende Einführung des nachdrücklich vorangestellten Objekts: quod attinet ad stultum ꝛc.; ähnlich Kap. 21, 22; Jes. 11, 9 (vgl. Ewald §. 292 e; 310 a). Der אֱוִיל ist natürlich hier ein ungeduldig über sein Geschick wider Gott Murrender und denselben trotzig Meisternder; ein solcher, wie Job auf Grund seiner Klagen und Verwünschungen in Kap. 3 dem Eliphas erscheinen mußte. — Synonym mit אֱוִיל steht im zweiten Gl. פֶּתִי der Unverständige, Einfältige, während dem כַּעַשׂ „Unmuth" des ersten Gliedes im zweiten קִנְאָה „Eifer", nämlich Eifer im bösen Sinne, trotziges Grollen und Murren, entspricht. Zu der Form כעש für die sonst gewöhnliche כעס vgl. Kap. 6, 2; 10, 17. — V. 3—5. Ein Beispiel zur Bewahrheitung der Aussage von dem Untergange des wider Gott Murrenden. — **Ich selbst sah einen Thoren Wurzel schlagend** — nämlich wie eine auf fruchtbarem Grunde stehende, wuchernde Pflanze, also in scheinbar dauerndem und wachsendem Glückszustande; vgl. Ps. 1, 3; Jes. 27, 6 ꝛc. — **Da verfluchte ich seine Stätte plötzlich,** als ich nämlich hernachmals inne wurde, wie so ganz unbeständig und scheinbar sein Glückszustand war, und welch ein schweres Strafgericht mit einemmale durch Gottes Fügung über ihn hereinbrach (Ps. 37, 35). Auf den Moment des Eintritts dieses Strafgerichts geht das פִּתְאֹם „plötzlich", und das נָקַב „verfluchen" ist nicht als ein prophetisch den späteren Ruin des vorerst noch Glücklichen vorhersagendes gemeint (Ewald, Schlottmann ꝛc.), sondern als nachträgliche Anerkennung, gleichsam als subjektiv menschliches Echo des bereits eingetretenen thatsächlichen Fluches Gottes. — נָוֶה, Stätte, Wohnstätte, nebst dem dazu gehörigen Weidebezirk, — nicht etwa der Weideplatz, die Hirtenaue an sich. Vgl. Kap. 5, 24; 18, 15; auch נָוֶה Kap. 8, 6. — V. 4. **Fern blieben seine Söhne von Hülfe und wurden zertreten im Thore ohne Rettung.** Die Präsentia (Imperfekta) in diesem und im folgenden Verse schildern die in die Gegenwart herein fortdauernden Folgen des Strafgerichts über den Thoren. רָשַׁע Hülfe, Rettung, wie V. 11. יִדְכְּאוּ Imperf. Hithpael, eigentlich: „sie müssen sich zertreten lassen", — nämlich vor Gericht, seitens ihrer ungerechten Ankläger und Verfolger bei Gericht; denn darauf weist בַּשַּׁעַר („im Thore", d. i. im Gerichtshofe) hin; vgl. Kap. 29, 7; 31, 21, sowie genau die vorliegende Redensart, nur mit Pi.

statt mit Hithp.: Spr. 22, 22: „Zertritt nicht den Armen im Thore“ (vgl. z. d. St.). — V. 5. **Er, dessen Ernte Hungrige verzehrten.** אֲשֶׁר, nicht Konjunktion: „weil, dieweil“ (Delitzsch), sondern Pron. relat.: „er, dessen Ernte Hungrige verzehrten“; vgl. Kap. 20, 22; 31, 8. Die im vor. V. begonnene Schilderung des Strafgerichts setzt sich also hier fort, mit spezieller Beziehung auf die Habe des von seiner Glückshöhe Gestürzten. — **Und selbst aus Dornhecken sie wegnahmen,** d. h. sich selbst von schützenden Gehegen aus Dornen ꝛc. nicht abhalten ließen, also ihre Plünderung ganz frech und planmäßig betrieben. אֶל vor מִצִּנִּים hier s. v. a. עַד: adeo e spinis (vgl. Kap. 3, 22). — **Und Durstige erschnappten seine Habe.** Statt צַמִּים ist, nahe gelegt durch das רֵעֵב im ersten Gliede sowie durch den Vorgang fast sämmtlicher alter Ueberss., צְמֵאִים oder צְמֵאִים, vielleicht auch der Sing. צָמֵא zu lesen (mit Rosenmüller, Umbreit, Ewald, Hirzel, Vaihinger, Stickel, Welte, Esra ꝛc.). Zu diesem Subjekt paßt auch am besten das Verbum שׁאף, wonach schnappen, etwas gierig ausschöpfen oder -schlürfen. Nach der masor. Lesart צַמִּים wäre zu übersetzen „und Schlinge erschnappt ihre Habe.“ צַמִּים, von צמם nectere, = Schlinge, Fallstrick, würde hier wohl tropisch für Betrügerei, Dieberei stehen können (freilich nicht für „Räuber“, wie Targ. und einige Rabb. wollen, auch nicht für „Ränkemacher“, wie Delitzsch will). Doch bliebe der Ausdruck immer ziemlich hart, besonders um des Verb. שָׁאַף willen, das unsre obige Deutung mehr begünstigt. — Zweite Strophe: V. 6. 7. — **Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil, und aus dem Erdboden entsprießt nicht Mühsal.** D. h. das Mißgeschick der Menschen wächst nicht wie Unkraut aus der Erde; es ist kein bloßes Naturprodukt, kein zufälliges physisch-äußerliches Ingrediens dieses Erdenlebens: sondern es hat seinen guten Grund; es urständet in der menschlichen Sünde, zu deren Bestrafung Gott es verhängt und verordnet — weshalb Ablassen von der Sünde, aber nicht unmuthiges Trotzen und Klagen, das einzig richtige Mittel dawider ist. — אָוֶן und עָמָל ganz wie Kap. 4, 8. — V. 7. **Sondern der Mensch ist zu Mühsal geboren;** d. h.: es liegt in des Menschen Natur, durch die Sünde das Elend herbeizuführen (Hirzel, Dillmann ꝛc.); als Mensch ist er nun einmal nicht rein, sondern unrein, nicht gerecht, sondern ungerecht (vgl. Kap. 4, 17), und eben darum kann ihm mannigfaches Leid und Ungemach, die göttlich verordnete Folge der Sünde, nicht erspart bleiben. Beachte, wie schonend Eliphas hierdurch dem Job die Wahrheit, daß auch sein Leiden Folge seiner Sünde sei, beizubringen sucht! — **Wie der Flamme Funken emporfliegen;** eigentlich: „und der Flamme Funken“ ꝛc. (ו compar., wie in Spr. 25—29 öfters; vgl. Hiob 12, 11; 14, 12. 19). בְּנֵי רֶשֶׁף „Söhne der Glut, Kinder der Flamme“ (vgl. Hohel. 8, 6) sind natürlich weder „Raubvögel“ (*νεοσσοὶ γυπῶν* LXX; vgl. das aves der Vulg.; auch J. D. Michaelis, Gesenius, Vaihinger, Heiligstedt ꝛc.), noch „Engel“ (Schlottm., unter Berufung auf Richt. 13, 20; Ps. 104, 4), noch „Zornes wüthige“ (Böttcher, ähnlich Stickel), sondern einfach Feuerfunken (Ewald, Hirzel, Hahn, Ebr., Delitzsch, Dillmann). Nur von diesen läßt sich ja sagen, daß sie mit Nothwendigkeit zur Höhe emporfliegen, worin hier das tert. compar. besteht. יגביהו עוף eigentlich: „sie machen hoch (ihr) Fliegen“, d. h. sie fliegen hoch empor, fliegen unaufhaltsam aufwärts (עוף für לעוף, Ewald §. 285 a). —

4. Dritte Abtheilung: Mahnung zur Buße als dem einzigen Mittel für Job, die göttliche Gnade und sein eignes früheres Heil wiederzuerlangen: Kap. 5, 8—27. — a. Doppelstrophe 4: Job sollte sich vertrauensvoll an Gott, den Helfer aus aller Noth und gerechten Richter, wenden: V. 8—16. — Erste Strophe: V. 8—11. — **Doch ich — zu Gott würde ich mich wenden.** Für den konditionalen Sinn des אִדְרֹשׁ vgl. Gesenius §. 127, 5. דָּרַשׁ mit אֶל, sedulo adire aliquem, sich bittend, hülfesuchend an jemand wenden; vgl. 5 Mos. 12, 5; auch Kap. 8, 5 unsres Buchs. — **Dem Höchsten würde ich meine Sache anheimstellen.** Wie vorher אֵל (eigentlich der Starke, Mächtige), so heißt Gott hier אֱלֹהִים, zum erstenmale bei Eliphas. Zur Bedeutung dieses Wechsels vgl. Delitzsch: „אֵל heißt Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים heißt er in der Totalität seines pluralisch entfalteten Wesens.“ — דִּבְרָה, causa, die Rechtssache, wie sonst דָּבָר (vgl. zu Kap. 3, 4). — V. 9—11. Schilderung der wunderbaren Größe Gottes, zur Motivirung der in V. 8 enthaltenen Aufforderung. — **Der große Dinge thut, die unerforschlich.** וְאֵין חֵקֶר; Zustandssatz: in dem nicht ist Erforschung, d. h. Dinge, die sich nicht erforschen lassen; vgl. וְאֵין מַצִּיל V. 4. — V. 10. **Der Regen spendet auf des Landes Fläche.** חוּץ eigentlich: alles was draußen ist, das Freie, im Gegensatze zu dem Bedeckten, Geschlossenen. Daher entw. Straße, Gasse, öffentl. Platz, wenn vom Standpunkte des Hauses aus geredet wird, oder freies Feld, Flur, Fläche, wenn vom Standpunkte einer Stadt oder eines Lagers aus geredet wird. Das letztere ist hier der Fall, sowie Kap. 18, 17. — Die Befruchtung der durstigen Erde mit Regengüssen und Quellwasser (מַיִם, vgl. Ps. 104, 10) ist ein wie den Orientalen überhaupt, so den biblischen Schriftstellern geläufiges Bild zur Veranschaulichung der wunderbar helfenden, rettenden, neubelebenden Macht und Gnade Gottes; vgl. Ps. 65, 10 ff.; 147, 9 ff.; Jerem. 44, 22, sowie die eingehendere Schilderung in Jehova's Rede: Kap. 38, 25 ff. — V. 11. **Zu setzen Niedrige an erhabnen Ort, und Trauernde emporzuheben zum Heile.** Dies der ethische Zweck solchen machtvoll-segenspendenden Waltens Gottes, vgl. Ps. 74, 15; Luk. 1, 53 ꝛc. לָשׂוּם steht nicht blos abwechslungshalber für חָשַׂם, wie LXX, Vulg. und noch viele Neuere,

z. B. Heiligstedt, Delitzsch ꝛc. wollen, braucht auch nicht mit Ewald und Hahn durch „indem er setzt“ aufgelöst zu werden, sondern ist einfach zweckangebend, wie die mehrmaligen telischen Infinitive mit oder ohne τοῦ in dem hebraisirenden Griechisch des Lobgesangs des Zacharias Luk. 1, 72. 73. 77. 79 (τοῦ δοῦναι, τοῦ κατευθῦναι etc.). Im zweiten Gliede setzt diese Infinitivkonstruktion mit לְ das Perf. fort, ganz wie Kap. 28, 25 (Dillmann, vgl. Ewald §. 346, b). — „An erhabnen Ort setzen“, zur Höhe emporheben, wie 1 Sam. 2, 8; Luk. 1, 52. — כְּרֵרִים eigentlich „Schmutzige“, squalidi, sordidi, d. i. Trauernde, vgl. Kap. 30, 28; Ps. 35, 14; 38, 7. שָׂגְבוּ יָשַׁע eigentlich „ersteigen, erklimmen Heil“, kühne dichterische Verbindung eines an sich intransit. Verbi mit einem Akkus. der Bewegung. — Zweite Strophe, V. 12—16: Fortsetzung der Schilderung des erhabnen Waltens Gottes als Nothhelfers und gerechten Vergelters. — **Der zunichte macht die Anschläge der Listigen.** מֵפֵר (Partiz. ohne Art., wie V. 9) eigentlich: „der zerbricht, zerreißt.“ עֲרוּמִּים, wie Kap. 15, 5 die „Listigen, Schlauen, Gewundenen“ (von ערם flechten, winden). — **So daß ihre Hände nichts Förderndes vermögen.** וְלֹא „so daß nicht“, vgl. Ew. §. 345, a. — תּוּשִׁיָּה, eigentlich Wesenhaftigkeit, Bestand, Festigkeit (von יֵשׁ), also Gegensatz zu אָוֶן, Glück und Weisheit in Einem, — ein Lieblingsbegriff der alttestamentl. Chokmah-Schriftsteller; vgl. meinen Komment. zu den Spr. Sal., Einleit. S. 5, sowie zu Kap. 2, 7 (S. 42). Wie das im wesentlichen richtige „οὐ μὴ ποιήσουσιν ἀληθές“ der LXX zeigt, ließe sich auch wohl übersetzen: „so daß ihre Hände nichts Reelles, nichts Solides zu Wege bringen“ (vgl. Hahn, Delitzsch und Dillmann). — V. 13. **Der Weise fängt in ihrer List.** חֲכָמִים hier Weise rein weltlicher Art, die nur sich selbst und den Menschen als Weise gelten, also σοφοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Kor. 1, 20; vgl. Kap. 3, 19, wo der Begriff der σοφία τοῦ κόσμου τούτου durch ausdrückliche Verweisung auf unsre Stelle erläutert wird. Die daselbst gebotene eigenthümliche Uebersetzung der Stelle ist korrekter als die der LXX, besonders was die Wiedergabe des בְּעָרְמָם durch ἐν πανουργίᾳ αὐτῶν betrifft. Denn עָרְמָה (vgl. 2 Mos. 21, 14; Spr. 1, 4; 8, 5) oder auch die, sonst allerdings nicht vorkommende Maskulinarform עָרֹם, bedeutet hier unverkennbar „List, Schlauheit“ im schlimmen Sinne, nicht blos „Klugheit“ (φρόνησις, LXX). — **Und der Rath der Verschmitzten überstürzt sich,** eigentlich: wird übereilt, überstürzt (נָמְהָרָה 3. Perf. Niph.) und so vereitelt, durch Gottes richterliches Eingreifen nämlich. — V. 14. **Bei Tage stoßen sie auf Finsterniß, und wie in der Nacht tappen sie am Mittag.** כַּלַּיְלָה „wie in der Nacht“, d. h.: gleich als wäre es Nacht. Aehnliche Schilderungen einer von Gott strafgerichtsweise gewirkten Verblendung und Geistesverfinsterung gottloser Menschen: Kap. 12, 24 f.; Jes. 19, 13 f.; 59, 10; 5 Mos. 28, 29 (vgl. die typische Grundstelle: 1 Mos. 19, 11; auch 2 Kön. 6, 18; Weish. 19, 16). — V. 15. **Und so rettet er vom Schwert, aus ihrem Munde, und aus der Hand des Starken den Dürftigen.** וַיֹּשַׁע, Imperf. consec. wie Kap. 3, 21. — מֵחָרֶב מִפִּיהֶם (wofür einige Hdss. מֵחֶרֶב פִּיהֶם „vom Schwerte ihres Mundes“ lesen) ist s. v. a.: „vom Schwerte, das aus ihrem Munde geht“; vgl. Ps. 57, 5; 59, 8; 64, 4 u. a. Stellen, in welchen Schwerter oder Spieße oder Pfeile des Mundes bildliche Bezeichnung verleumderischer tückisch-boshafter oder lästerlicher Angriffe auf die Ehre des Nächsten sind. Neben diesen Verfehlungen gegen das achte Gebot nennt das zweite Glied gewaltthätige Bedrückungen oder Angriffe auf Freiheit und Leben des Menschen, also Verfehlungen im Sinne des fünften Gebots, als dasjenige, wovon Gott errette. Das מִן vor חֶרֶב scheint zu abundiren und hat, weil es scheinbar eine harte Konstruktion ergibt, verschiedne Emendationsversuche veranlaßt — z. B. מֻחָרָב „verwüstet, vom Unglück verheert“ (L. Capellus, Ewald), oder חֶרֶב statt מֵחָרֶב (einige Hdss., auch Targum und Vulgata), — welche indessen ebenso unnöthig sind, als Böttchers Versuch, „ohne Schwert“ (d. h. ohne Gewaltthat, ohne Blutvergießen) zu erklären. — V. 16. **Da wird dem Geringen Hoffnung** (wieder), **die Bosheit aber schließt ihr Maul.** Zu dem absol. „Hoffnung“, nämlich Hoffnung auf Rettung und Erhöhung durch Gottes helfende Macht und Gnade, vgl. Kap. 14, 7; 19, 10. Ueber das Etymon von תִּקְוָה, dem solennen Hauptausdruck des Alten Testaments für Hoffnung, vgl. meine Dissert.: De vi ac notione voc. ἐλπίς in N. To. (Giss. 1856), p. 5 f. — עוֹלָתָה volltönendere Form, mit verdoppelter Feminalendung, für עוֹלָה, welches seinerseits für עַוְלָה steht (Ps. 92, 16). Vgl. Ewald §. 173, g. Zu קָפַץ פֶּה, verstummen, d. h. beschämt werden, sich überwunden geben, vgl. die aus der vorlieg. wiederholten Stelle Ps. 107, 42; auch Jes. 52, 15 u. Hiob 21, 5. — b. Doppelstrophe 5: Sogar als ein Glück dürfe Job sein gegenwärtiges Leiden ansehen, wenn er anders es sich als heilsame Züchtigung zur Buße und damit zur Wiederherstellung auch seines äußeren Lebensglückes gereichen lasse: V. 17—21. — Erste Strophe: V. 17—21. — **Siehe, Heil dem Menschen, den Gott züchtiget!** Ebenso, und zwar vielleicht auf Grund unsrer Stelle, Spr. 3, 11 f. (Hebr. 12, 5 ff.) u. Ps. 94, 12. Vgl. Elihu's weitere Ausführung desselben Gedankens von der Heilsamkeit göttlicher Züchtigungen Kap. 33 ff. חוֹכִיחַ rügen, zurechtweisen, nämlich thatsächlich, durch Leiden und Schicksale; vgl. Kap. 30, 10. — **Darum verachte des Allmächtigen Rüge nicht,** — was durch trotzigen Unmuth und Widersetzlichkeit, durch die Weigerung die erforderlichen heilsamen Lehren aus Gottes Schickung zu ziehen, überhaupt durch Mangel an Ergebung in Gottes

Willen geschehen würde. שַׁדַּי abgekürzte poetische Namensform für אֵל שַׁדַּי 1 Mos. 17, 1; vgl. das vom Herausg. z. d. St. Bemerkte (Bd. I, S. 231). — V. 18. **Denn er verwundet und verbindet auch** ꝛc. Vgl. die ähnlichen Stellen Hos. 6, 1; 5 Mos. 32, 39; Klagel. 3, 31 f. — חוּא, er, d. h. einer und derselbe. Die Form תְּרַפֵּינָה ist gebildet, als ob sie von einem Verb. רפא = רפה herkäme; vgl. Gesenius §. 75, Anmerk. 21, c. — V. 19. **In sechs Drangsalen wird er dich erretten, und in sieben wird dich nichts Böses treffen,** — natürlich wenn du dich durch seine Züchtigung wirklich bessern lässest. Derselben Bedingung sind auch die weiteren Vorhersagungen göttlicher Hülfe in V. 20 ff. unterstellt. Zur Zahl 6 tritt die 7 hinzu, um jener ihre Bestimmtheit zu nehmen und überhaupt nur den Begriff der Vielheit hervortreten zu lassen. Aehnliche Zahlensprüche bei Am. Kap. 1. 2, sowie im Proverbienbuche, Spr. 6, 16; 30, 15. 18. 21; vgl. auch Mich. 5, 4; Pred. 11, 2. — V. 20. **In Hungersnoth erlöst er dich vom Tode.** פָּדָךְ eigentlich: „hat er dich losgekauft", Perf. der Gewißheit (Gesenius §. 126, 4), dem dann gleich wieder Imperfekta folgen, wie Kap. 11, 20; 18, 6 ꝛc. — In b ist „aus Schwertes Händen" (מִידֵי חָרֶב) s. v. a.: „aus des Schwertes Gewalt", oder „von seinen Streichen" (Delitzsch). Vgl. Jes. 47, 14; Jerem. 18, 21; Ps. 63, 11. — V. 21. **Bei der Zunge Geißelschlag bist du geborgen,** d. h. wenn man wider dich verleumdet und lästert (vgl. V. 15; Jerem. 18, 18; Ps. 31, 21). Statt מִשּׁוֹט, das man allerdings hier (mit Hirzel) erwarten könnte, hat der Dichter wohl mit Rücksicht auf das allzu gleichlautende מְשׁוֹד des zweiten Gliedes בְּשׁוֹט („in der Geißel, d. h. bei dem Geißelhiebe") gesetzt. — **Und fürchtest nicht Verheerung, wenn sie daher kommt.** שׁוֹד, im folg. V. etymologisch richtiger שֹׁד geschrieben, von שדד, bedeutet jede Katastrophe oder Verwüstung, sei es durch Wasserfluten, oder durch Hagel, Sturm ꝛc. Das Wort assonirt mit שׁוֹט, wie bei Jes. 28, 15, einer vielleicht der unsrigen nachgebildeten Stelle. Als Sachparallele vgl. noch Ps. 32, 6. — Zweite Strophe: V. 22—26 (nebst V. 27, als einem eigentlich außerhalb der Strophe stehenden Schlußworte). — **Der Verheerung und der Theuerung wirst du lachen.** Die Schilderung des an die Bedingung bußfertiger Hinnahme der göttlichen Züchtigung geknüpften neuen Glücksstandes des bisher Leidenden wird fortgesetzt. שְׂחַק mit לְ, eine Sache verlachen, verspotten, wie Kap. 39, 7. 18; 41, 21. — כָּפָן aram. s. v. a. רָעָב Hungersnoth, Theuerung; vgl. Kap. 30, 3. — **Und dich nicht fürchten vor den wilden Thieren des Landes.** Wilde Thiere waren im alten Morgenlande ein weit ernsterer Gegenstand der Furcht und eine viel häufigere Landplage, als im heutigen. Vgl. 1 Mos. 37, 20. 33; 44, 28; 3 Mos. 26, 6; Spr. 22, 13; 26, 13 ꝛc., sowie die bekannte ezechielische Zusammenstellung der vier Plagen: Schwert, Hunger, wilde Thiere und Pest (Ezech. 5, 17; 14, 21). — V. 23. **Denn mit des Feldes Steinen hast du einen Bund, und das Gewild des Feldes ist dir befreundet.** Die erste Vershälfte dient dem ersten, die zweite dem zweiten Gliede von V. 22 zur Begründung. „Du hast einen Bund mit des Feldes Steinen" (eigentlich: „dein Bund ist mit des Feldes Steinen"; בְּרִיתֶךָ s. v. a. בְּרִית לְךָ), d. h.: Steine können deinen Ackerbau nicht beeinträchtigen, bleiben deinem Ackerfelde fern (vgl. Jes. 5, 2; 2 Kön. 3, 19. 25). Zu der ganzen Strophe vgl. die ähnlichen idealen Schilderungen einer einstigen paradiesischen Harmonie zwischen dem Menschen und der belebten wie unbelebten Schöpfung: Hos. 2, 20. 23 ff.; Jes. 11, 6 ff. — V. 24. **Und du erfährst, daß Friede dein Zelt ist.** וְיָדַעְתָּ Perf. consec. mit betonter letzter Silbe, angeknüpft an V. 22. „Dein Zelt ist Friede", d. h. dein ganzer Besitz- und Hausstand (vgl. Kap. 8, 22; 11, 14; 12, 6 u. ö.) befindet sich in friedlichem Zustande. שָׁלוֹם ist jedenfalls mit Emphase gesetztes Prädikat (vgl. Mich. 5, 4: וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם) und deshalb wohl Substantivum. Eine unpassende Abschwächung erfährt der schöne, runde, volle Begriff, wenn man ihn entweder als Adjektiv, oder als adverbialen Akkusativ vom Subst. im Sinne von „wohl, wohlbehalten, unversehrt" nimmt (wie z. B. Ewald, Dillmann, auch Hahn ꝛc. thun). — **Und musterst du deine Stätte, so fehlt dir nichts.** נָוֶה wie in V. 3. וְלֹא תֶחֱטָא eigentl.: „und nicht wirst du fehl gehen", d. h. wirst nichts vermissen (Spr. 8, 36). Sprachwidrig und gegen den Zusammenhang ist Luthers Uebersetzung: „und wirst deine Behausung versorgen und nicht sündigen" (nach der Vulg.: et visitans speciem tuam non peccabis). Der Gedanke ist vielmehr im wesentlichen der nämliche, wie in Schillers herrlichen Versen:

> . . . er zählt die Häupter seiner Lieben
> und sieh, ihm fehlt kein theures Haupt. —

V. 25. . . . **Und deine Sprößlinge, wie Kraut der Erde.** צֶאֱצָאִים hier von Leibesnachkommen, wie Kap. 21, 8; 27, 14. Vgl. die ähnliche Verheißung in Ps. 71, 16, b. — V. 26. **Du wirst in reifem Alter in dein Grab eingehen.** בְּכֹלַח, etymologisch verwandt mit כלח „voll, vollendet sein" (zu welchem es sich als eine härter ausgesprochne Nebenform ebenso verhält wie קשׁח Kap. 39, 16 zu קשׁה), bezeichnet laut dem parall. בְּעִתּוֹ des zweiten Gliedes die Vollreife der Lebenszeit, das völlig herangereifte Alter. Etwas anders Kap. 30, 2, wo es die volle Reife der Kraftentwicklung, die volle ungebrochene Kraft bezeichnet — ein Sinn, den Fleischer bei Delitzsch S. 356 ungehörigerweise auch hier finden will. — **Wie Garben eingebracht werden zu ihrer Zeit.** כַּעֲלוֹת גָּרִישׁ eigentlich: „wie ein Garbenhaufe aufsteigt, hinaufgebracht wird", nämlich auf die (hochgelegene, vgl. 2 Sam. 24, 16; Ps. 1, 4 ꝛc.) Tenne. Unpassend und dem wahren Sinne des Bildes vom Einsammeln reifer Garben

zuwider Umbreit und Hahn: „wie der Garbenhaufe aufgehäuft wird“. בְּעִתּוֹ zu seiner Zeit, d. h. wenn die Aehren ihre volle Reife erlangt haben — ein höchst treffendes Bild zur Veranschaulichung des Stadiums eines „lebenssatten“ Alters; vgl. Kap. 42, 17; 1 Mos. 15, 15; 25, 8; 35, 29. — V. 27. **Sieh', das haben wir ausgeforscht, so ist es! Vernimm es und merk es dir wohl!** Mahnender Schlußsatz, der, weil er sich auf alles von Eliphas Gesagte zurückbezieht, außerhalb der letzten Strophe steht. Vgl. die ähnlichen kurzen Epiphoneme oder Epimythien: Kap. 18, 21; 20, 29; 26, 14; auch solche neutestamentliche kurze Aufforderungen zum Aufmerken und tieferen Beherzigen, wie Matth. 11, 15; 13, 9; Offenb. 2, 7; 13, 18; 22, 2 ꝛc. — Die Plurale חקרנוה und שמענה, weil Eliphas nicht in seinem Namen allein, sondern zugleich in dem seiner beiden (wohl jüngeren) Freunde spricht, von denen er weiß, daß sie die gleichen Erfahrungen wie er gemacht haben.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Sicher ist der Dichter weit davon entfernt gewesen, den Eliphas in der vorliegenden Rede als einen Vertreter entschieden unwahrer, gottwidriger Anschauungen, oder gar als Verkündiger diabolischer Weisheit (*σοφία ψυχικὴ δαιμονιώδης* Jak. 3, 15; vgl. 1 Tim. 4, 1) darstellen zu wollen. Hätte er ihn als einen, der gemeinsame Sache mit dem Satan gemacht, als einen advocatus Diaboli oder Schildknappen des Bösen charakterisiren gewollt, so hätte er seinen Worten etwa jenes „Gib Gotte den Abschied und stirb“ Kap. 2, 9 als Thema zu Grunde legen müssen. Aber in diesen Ton der Frau Jobs, die (ganz bezeichnend für die Haltung eines unwidergebornen, lediglich den unmittelbaren Eindrücken ihrer Natur folgenden Weibes) mit ihrer Geduld und Gottergebung sogleich zu Ende war, läßt der Dichter keinen einzigen der Freunde Jobs einstimmen, — zumal nicht den Eliphas, dessen Ueberlegenheit über den Erfahrungsstandpunkt und den gesammten ethischen und intellektuellen Gesichtskreis der beiden anderen er in diesem wie den folgenden Redeakten so bestimmt und deutlich hervortreten läßt. Schon in formal-ästhetischer Hinsicht charakterisirt er die Rede desselben als das Produkt eines echten gottgläubigen Weisen des Morgenlandes, eines Chakam von derselben Kategorie wie Salomo, Heman, Ethan, Chalkol, Darda ꝛc. Das zeigen die zahlreichen ausdrücklichen Berührungen dieser Rede mit den edelsten Erzeugnissen der sonstigen alttestamentl. Chokmah-literatur — Berührungen theils materieller Art, wie die Hervorhebung der Gottesfurcht und der heilsamen Zucht Gottes (Kap. 4, 6; 5, 8; 5, 17) als Grundbedingungen wahren Glückes, die Bezeichnung der Gottlosen als „Thoren“ (Kap. 5, 2 ff.) ꝛc., theils formeller Art, wie der Gebrauch solcher Ausdrücke wie חָכְמָה (Kap. 4, 21); תֻּשִׁיָּה (Kap. 5, 12), oder solcher poetischer Figuren, wie der Zahlenspruch Kap. 5, 19, oder solcher Bilder und Gleichnisse wie die vom Säen und Ernten, vom Wurzelschlagen und Wachsen, von den emporfliegenden Funken, von der „inneren Sehne“ (Kap. 5, 21), von dem Schwerte des Mundes und der Geißel der Zunge ꝛc. Ueberhaupt verräth die ganze tiefsinnige physiologische oder vielmehr physikotheologische Weisheit, welche den Hintergrund der Rede und die Ursache des über sie ausgegossenen Farbenschmelzes und würzigen Duftes bildet, daß der Redner als Geistesverwandter Salomo's, des Naturkundigen unter den Weisen (1 Kön. 4, 29 ff.; 5, 12) und als Inhaber einer wenn nicht korrekt theokratischen, doch echt monotheistischen und patriarchalisch-frommen Gotteserkenntniß charakterisirt werden sollte.

2. Was den theologischen Gehalt der Darlegungen dieser ersten Eliphasrede betrifft, so läßt sich in der That kaum etwas darin nachweisen, was dem echten Jehovaglauben des Alten Bundes und der Reinheit der auf seinem Grunde ruhenden sittlichen Prinzipien widerspräche.[1]) Der Bekenner Eloah's, Schaddai's redet fast ganz wie ein Theokrat, wie ein Frommer aus dem Gottesstaate Jehova's. „Er hat scheinbar in allem Recht; und gewiß mit vollem Bewußtsein hat ihn der Dichter gerade mit einer solchen Rede in den Streit eingeführt; denn nur so konnte sich eine wahre Verwicklung mit Job entspinnen, und nur so konnte auch den Gegnern Jobs die Aufmerksamkeit der Leser gesichert werden“ (Dillmann). Was Eliphas dem zwar nicht lästernden, aber doch fluchenden und voll Unmuths sich selbst verwünschenden Job vorhält, — es sind fast ausnahmslos schöne und tiefe religiös-ethische Wahrheiten, gegen welche Job im Grunde nur das Eine geltend machen kann, daß sie ihn, den ebenso fest wie sein Gegner von ihrer Richtigkeit Ueberzeugten, nicht treffen, daß sie auf seine eigenthümliche Lage keine Anwendung finden könnten. So die Behauptung, daß Gottes Vertilgungsgericht nicht über Schuldlose, sondern lediglich über Frevler ergehe — eine allgemeine religiöse Grundwahrheit, die nicht nur durch den Ausgang der Geschichte Jobs selbst glänzend bestätigt, sondern auch von ihm in seinen folgenden Reden oft genug hervorgehoben und in ganz ähnlicher Weise ausgeführt wird, wie in so manchem frommen Liede des Psalters, vorab im 1. Psalm, dem „Motto“ der ganzen Sammlung. So nicht minder der Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen, ja von der Unreinheit selbst der Engel, verglichen mit Gottes absoluter Heiligkeit — ein Satz, der, so gewiß er offenbarende Einflüsse von Oben voraussetzt (vgl. Kap.

[1]) Vgl. schon Coccejus: »... Prima oratio Eliphazi, si excipias insimulationem Ijobi de impatientia (quanquam et illa lenis est et non omnino abs re) et sequiorem interpretationem dictorum Ijobi, nihil non sanctum, verum et egregium habet, quodque non sit accommodatissimum ad patientiam firmandam, etc.

4, 12 ff.), ein Gemeingut aller Frommen und Weisen im Alten Bunde war und zu den bezeichnendsten Unterschieden des religiös-ethischen Wissens, Denkens und Strebens derselben im Verhältniß zum Heidenthum gehörte. So die Behauptung der Nothwendigkeit züchtigender und läuternder Leiden für jeden Menschen; die ernste Rüge des trotzigunmuthigen Sinnes dessen, der sich diesem strengen und liebevoll milden Gesetze der göttlichen Weltordnung nicht fügen will; der freundschaftliche Rath an den schwer heimgesuchten Job, sich an Gott zu wenden und zu ihm allein seine Zuflucht zu ergreifen (Kap. 5, 8 ff.); endlich die Verheißung herrlich erneuten Heiles an den seine Schickung richtig Begreifenden und den rechten Nutzen aus ihr Ziehenden, welche abermals eine vollständige Uebereinstimmung der Anschauungen des Redners mit denen des Dichters zu ergeben scheint und sich geradezu weißagend zu dem Schlußberichte über Jobs Wiederannahme und Verherrlichung im Epilog verhält.

3. Trotzdem ist es kaum richtig, mit Delitzsch (S. 68) zu sagen: es sei „kein dogmatischer Irrthum in Eliphas' Rede zu entdecken." Eine gewisse Werkgerechtigkeit wohnt derselben inne, trotz des feierlichen Nachdrucks, womit sie den Satz von der ausnahmslosen Sündhaftigkeit aller Angehörigen unsres Geschlechts in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Die Art, wie in Kap. 4, 6 dem Job empfohlen wird, sich auf seine Gottesfurcht und auf die Unschuld seiner Wege zu stützen und auf Grund derselben Hoffnung zu Gott zu hegen, hat zwar ihre Analogie an manchen Aussprüchen des Psalters (z. B. Ps. 18, 21 f.; 119, 168); aber der Zusammenhang der Stelle, namentlich das gleich Folgende, zeigt doch deutlich, daß der Grundsatz: wo fromm, da glücklich, wo unglücklich, da unfromm! hier mit einer gewissen herben Einseitigkeit und Oberflächlichkeit gehandhabt werde, die leicht bis zu Ungerechtigkeiten des Urtheils über schwergeprüfte Dulder fortschreiten konnte, in der also bereits der Keim zu der sich später immer heftiger steigernden Differenz mit Job enthalten war. Bedenklicher noch als diese immerhin nur leise und schüchtern hervortretende Hinneigung zu einer äußerlichen Fassung der Vergeltungslehre ist das gänzliche Stillschweigen des Eliphas in Betreff der Möglichkeit, daß Jobs ungewöhnlich schweres Leiden doch auch wohl einen anderen Grund als bestimmte schwerere Sünden haben könne; seine Ignoranz also im Gebiete jener tieferen geistlichen Erkenntnisse und Erfahrungen, kraft deren auch schon vorchristliche Fromme neben einem Züchtigungs- und Läuterungsleiden auch ein bloßes Prüfungsleiden als möglich und als zuweilen von Gott nach seiner Weisheit verhängt anerkennen konnten, wie sich aus Stellen wie 5 Mos. 8, 2. 16; Spr. 17, 3; Ps. 66, 10; Jerem. 6, 27 ff.; Ezech. 22, 22; Sach. 13, 9 (auch Sir. 2, 1 ff.) zur Genüge ergibt (— vom reinen Zeugniß- oder Märtyrerleiden hier ganz zu geschweigen, deren Nothwendigkeit erst im Neuen Bunde, nachdem Christus am Kreuze gelitten, klar erkannt werden konnte). Endlich liegt auch darin eine Abweichung von der sonst überall klar hervortretenden Lehre der Offenbarung des Alten Testaments, daß in Kap. 5, 6. 7 nicht blos das Gestraftwerden um der Sünde willen, sondern das Sündigen selbst als etwas der menschlichen Natur als solcher nothwendig Zukommendes dargestellt wird, mit andern Worten: daß hier Menschsein und Sündethun als zwei schlechterdings nicht voneinander zu trennende Dinge erscheinen, die Sünde also, wie in Schleiermachers und der Mehrzahl der heutigen kritisch-rationalistischen Theologen Dogmatik, als ein Annexum der menschlichen Sinnlichkeit gefaßt wird (vgl. die exeg. Erläut. z. d. St.). — Als „Pelagianer vor Pelagius" erscheint Eliphas dem allem zufolge zwar nicht; aber eine gewisse Werkheiligkeit und gesetzliche Befangenheit seines ethisch-religiösen Gesichtskreises hat der Dichter unverkennbar als seinen Aussprüchen zu Grunde liegend hervortreten lassen wollen. Er hat einen der edelsten, besonnensten und tiefsinnigsten, aber immerhin doch einen Repräsentanten der äußerlichen Vergeltungslehre, die im vorchristlichen Alterthume Volksmeinung war, zeichnen gewollt und hat die feinen Nuancen, wodurch das Irrige seiner Ansicht gegenüber der später allmählich zum Vorschein kommenden tieferen Wahrheit abgegrenzt erscheint, mit offenbarer Meisterschaft auszudrücken gewußt. Will man seinen Eliphas mit kirchlichen Repräsentanten einseitiger, insbesondre gesetzlich-werktheiliger Theorien auf anthropologisch-soteriologischem Gebiete vergleichen, so liegt es vorzugsweise nahe, statt an Pelagius und den Pelagianismus, an solche Väter wie etwa Hieronymus, die Gregore, Cassianus ꝛc. zu denken. Besonders Hieronymus, der eifrige Verfechter des Satzes von der allgemeinen Sündhaftigkeit gegenüber Pelagius, der aber dabei doch kaum minder tief in äußerlich-werkgerechte und gesetzliche Denkweise als dieser Häresiarch versunken war, erscheint als ein deutlicher Geistesverwandter unsres Weisen. Was einen etwaigen Versuch zu spezieller Durchführung dieser Parallele Eliphas-Hieronymus besonders anziehend zu machen geeignet scheint, ist die merkwürdige Aehnlichkeit, welche die lebhaft-erregte und pathetisch-anschauliche Schilderung der nächtlichen Geistererscheinung Kap. 4, 12 ff. mit dem berühmten „anti-ciceronianischen Traumgesichte" des Hieronymus in der Epistel an Eustochium kundgibt (vgl. meinen „Hieronymus", S. 45 ff.); eine Aehnlichkeit von mehr als blos äußerlicher oder zufälliger Art, wie die verwandte ethische Tendenz der beiden Nachtgesichte zeigt.

4. Was dem religiös-sittlichen Werthe der Eliphasrede mehr Eintrag thut, als alle diese verhältnißmäßig nur leise hervortretenden und für ein ungeübteres Auge kaum wahrnehmbaren Schwächen und Einseitigkeiten dogmatischer Art, das ist eine Reihe von Mängeln, die eher auf einen Cha-

rakterfehler, als auf eine irrthümliche Theorie ihres Sprechers schließen lassen. Die Rede ist, bei aller Schönheit und Wahrheit des größeren Theils ihrer Gedanken, doch „herzlos, stolz, steif und kaltverständig" (Del.). Sie verweilt selbstgefällig bei allgemeineren, auch von Job wohlgekannten und zugestandenen Wahrheiten, welche nicht ohne rhetorisches Pathos vorgetragen, aber zu den besonderen Verhältnissen des Angeredeten in keinerlei zartfühlende, tiefer gedachte Beziehung gesetzt werden. Sie verräth 1) keine Spur von eigentlichem Mitleid mit dem ungewöhnlich hohen Grad von Leiden, das über den unglücklichen Dulder hereingebrochen ist; statt denselben zu trösten, ergeht sie sich in für ihn unerquicklichen, oder vielmehr erbitternden moralisirenden Betrachtungen. 2) Sie vereinerleit seine Klage ohne weiteres mit der eines „Thoren", d. h. eines ruchlosen Frevlers und Gottlosen (Kap. 5, 2 ff.; vgl. Kap. 4, 8 f.), ohne den geringsten Versuch einer kritischen Untersuchung darüber, ob seine Grundstimmung nicht doch eine ungleich reinere und gottgemäßere sei, als die eines verzweifelnden Lästerers. 3) Sie setzt Heuchelei, mangelnde Selbsterkenntniß, Befangenheit in selbstgerechtem Wahne bei ihm voraus und sucht diesen seinen vermeintlichen Fehlern durch Vorführung jenes nächtlichen Orakels heilend zu begegnen, dokumentirt aber eben hiermit einen nicht geringen Mangel an Menschenkenntniß und feinerer psychologischer Beobachtungsgabe. 4) Sie zieht die große Thatsache seines bisherigen reinen Wandels und stillergebnen Duldens, mit welcher Eliphas doch genügend bekannt geworden sein mußte, auf keine Weise mit in Rechnung, macht also plumper (um nicht zu sagen malitiöser) Weise keinen Unterschied zwischen Job und dem großen Haufen. 5) Was das Schlimmste ist: sie ist nicht frei von Versteckheit und Hinterlist; sie läßt hinter dem, was sie offen ausspricht, noch Aergeres, dessen sie Job für fähig oder schon für schuldig hält, durchblicken, und raubt auf solche Weise selbst dem, was wirklich Tröstendes, Erquickliches und heilsam Anregendes in ihr enthalten scheint (z. B. der Ausmalung des wonnig wieder aufblühenden Glückes eines Bußfertigen und mit Gott Versöhnten, Kap. 5, 17 ff.) seine wohlthuende Wirkung auf das Gemüth des schwer Angefochtenen. — Die in diesen Momenten indirekten Gesinnungs- und Charakterfehler des Eliphas (gleich jenen dogmatischen Einseitigkeiten von der Art, daß sie eine Parallele mit Hieronymus auffallend nahe legen; vgl. a. a. O., S. 332 ff.; 391 f.) sind es jedenfalls vorzugsweise und hauptsächlich, die der Absicht des Dichters zufolge den Anlaß zum weiteren Streit und das Motiv für Job, in verhältnißmäßig erregter Weise zu antworten, involviren.

Homiletische Andeutungen.

Der homiletische Ausleger braucht sich, zumal wenn er, wie dies kaum anders möglich, die Eliphasrede nicht als Gesammttext für eine Predigt, sondern nur in einzelnen Abschnitten behandelt, den Genuß, welchen die vielen herrlichen Partien derselben darbieten, keineswegs durch das mancherlei Dämpfende und Trübende verkümmern zu lassen, das derselben als Zeichen der Einseitigkeit des von dem Sprecher eingehaltenen Standpunktes beigemischt ist. Gelegentlich mag darauf hingewiesen werden, daß Eliphas nicht Repräsentant der vollen Schriftwahrheit, sondern Verfechter einer später von Gott ausdrücklich als einseitig und fehlerhaft verurtheilten Partei-Ansicht ist; namentlich bei den Stellen Kap. 4, 6 u. Kap. 5, 6 f. dürfte es laut dem oben Bemerkten (Dogm.-eth. Grundgd., Nr. 3) unerläßlich sein, hierauf aufmerksam zu machen. Aber warum man bei allem dem, was Eliphas in Harmonie mit allen übrigen weisen Gottesmännern des Alten Bundes vorträgt, was also der analogia fidei Veteris Testamenti nicht widerstreitet und sich dabei durch seine Wahrheit, Schönheit und innere Kraft unmittelbar empfiehlt, — warum man bei dem allem jedesmal mit Aengstlichkeit an die Heterodoxie des Sprechers zu erinnern genöthigt sein sollte, läßt sich schlechterdings nicht absehen. Allen in dieser Hinsicht etwa zu stellenden Anforderungen wird hinreichend Genüge geleistet, sobald etwa Eingangs der betreffenden Predigt oder Betrachtung darauf hingewiesen wird, daß der betreffende Text zwar der Rede eines Mannes entnommen sei, der, wie seine schließliche rügende Zurechtweisung und Mißbilligung seitens Gottes zeige, nicht die ganze und volle Schriftwahrheit vertrete, der aber nichtsdestoweniger zur Klasse der göttlich erleuchteten Weisen und Frommen des Alten Bundes gehöre und, soweit seine Aussprüche mit denen anderer Repräsentanten dieser Klasse, wie Salomo, Asaph, der Verfasser des Predigers ꝛc. im Einklang stehen, auch als gleich wichtig und werthvoll wie diese anerkannt werden müsse; ja dessen Worte, sofern und soweit sie die objektive Meinung des Dichters selbst (wenn nicht direkt, doch indirekt) ausdrückten, mit gleichem Rechte wie die seines Widerpartes Job, der ja auch oft genug in Einseitigkeiten und schwere Irrthümer verfalle, für inspirirt zu gelten hätten.

Bei getheilter Behandlung des Textes heben sich besonders die Abtheilungen 2 (Kap. 4, 12—5, 7) und 3 (Kap. 5, 7—26) als passend abgegrenzte Perikopen längeren Umfanges heraus; doch dürfte für beide, der zu großen Reichhaltigkeit ihres Inhalts wegen, Zerlegung in kleinere Abschnitte zu empfehlen sein, wobei Anschluß an die oben dargelegte Stropheneintheilung im allgemeinen nahe gelegt, ja fast unvermeidlich sein dürfte. — Für die Formulirung der Themata und für die speziellere Disposition dürften zugleich die nachfolgenden Andeutungen über einzelne Stellen aus älteren homiletischen Bearbeitungen lehrreiche Winke darbieten.

Kap. 4, 2 ff.: Starke: Ein Freund kann wohl den andern bestrafen, wenn er etwas Unrechtes von ihm gesehen oder gehört hat (Sir. 20, 2); aber er muß nicht alles zum ärgsten deuten. — Die Erinnerungen und Bestrafungen des Nächsten soll man mit Geduld anhören und sie zur Besserung annehmen (Ps. 141, 5). —

Kap. 4, 7 ff.: Brenz: Non tam ridicule quam impie humana ratio ex afflictionibus colligit iram Dei: quando potius, ut pater filium, quem

diligit, castigat et virgae non parcit, ita Deus, quos elegit, una cum filio suo Jesu Christo, Domino nostro, crucifigit . . . . . Vere disserit Eliphaz, sed pro carnali suo judicio interpretatur: non enim pereunt innocentes, sed tamen affliguntur; non delentur, sed opprimuntur, etc. — Hengstenberg: Der Satz, den Eliphas zu Grunde legt: wahre geistliche Rechtschaffenheit und völliger Untergang sind unverträglich miteinander, ist richtig. Statt aber Hiob bei seiner Voraussetzung zu fassen, hätte Eliphas ihm vielmehr den Freundschaftsdienst thun sollen, diese Voraussetzung zu bestreiten. Er hätte gegen ihn ausführen sollen, daß oft, wo die Noth am größten, die Hülfe am nächsten ist; er hätte ihm den rechten Schlüssel zu seinem Leiden darbieten sollen in Erörterung des Satzes: wen Gott lieb hat, den züchtiget er. Doch dazu war er nicht im Stande, weil es ihm, nicht weniger wie Hiob, an der rechten Sündenerkenntniß fehlte.

Kap. 4, 12 ff.: Zeiß: Gott hat durch Gesichte und Träume den Alten seinen Willen zu erkennen gegeben und durch solche Offenbarung dasjenige bei ihnen ausgerichtet, was er nochmals durch sein geschriebenes und gepredigtes Wort gethan (1 Mos. 28, 12; 4 Mos. 12, 6). Er hat sich so auch den Heiden geoffenbaret (1 Mos. 20, 3). Also können sie sich nicht entschuldigen (Röm. 1, 20). — Passavant (Unters. über den Lebensmagnetismus, 2. Aufl., S. 131): In den Träumen des tiefen gesunden Schlafes (vgl. V. 13) scheint die Seele auf eine höhere Weise thätig, und alle bedeutsamen Träume mögen gerade diesem Zustande, der dem wachen Bewußtsein am entferntesten liegt, angehören.

Kap. 4, 17 f.: Cramer: Gott hat alles unter die Sünde beschlossen, auf daß er sich aller erbarme, auf daß aller Mund verstopfet werde und alle Welt Gott schuldig sei, darum daß kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht werden mag (Röm. 3, 20). — Wohlfarth: So irrig des Eliphas Meinung war, daß nur der Sünder hier von Leiden heimgesucht werden könne, ebenso wahr ist das hier ihm durch göttliche Offenbarung Mitgetheilte, daß vor Gott kein Mensch rein ist: 1 Mos. 8, 21; Ezech. 4, 18; Matth. 15, 19; 1 Kor. 2, 14 ꝛc.

Kap. 4, 19 ff.: Brenz: Haec sententia alta mente reponenda est, ut ea dejiciamus carnis nostrae arrogantiam. Quid enim superbis de nobili prosapia, de divitiis, potentia et majestate regia? Respice, amabo, quid fueris, quid sis et quid fias, ac cristas erigere desinas: lutum eras, sterquilinium es, putredo et vermium esca fies: quid igitur gloriaris (1 Kor. 1, 31)? — Cramer: Der Tod schicket keinen Boten; sondern wenn die Menschen am wenigsten daran gedenken, fällt er zu allen Thüren, auch zu den Palästen hinein (Jer. 9, 21; Luk. 12, 20).

Kap. 5, 3 ff.: Brenz: Docet iste locus parentes timorem Dei; quis enim non optima quaevis et amplissimam haereditatem suis liberis optat? Proinde cura, ut pie vivas et pueros in pietate et eruditione Domini educes. Amplius illo patrimonium eis relinquere non poteris: quod si tu impie vixeris et filii tui impietatem a te coeptam compleverint, non solum tu malediceris sed et filii maledictionem patris haereditabunt, etc. —

Kap. 5, 6. 7: Seb. Schmidt: Hic locus egregius est contra liberum arbitrium hominis in rebus spiritualibus, et probat non tantum peccatum originale ipsum, sed etiam quod vi hujus nullus hominum sit, qui non peccet. — Hengstenb: „Das Sündigen gehört der menschlichen Natur ebenso an, wie dem Feuer Funken zu sprühen. Die auf 1 Mos. 3, 4 und 5, 3 ruhende Lehre von dem angeborenen Verderben wird schon hier ausgesprochen“ (ob freilich in ganz korrekter Fassung und frei von jeder einseitigen Beimischung? — darüber s. oben zu d. St., und Dogm.-ethische Grundgeb., Nr. 3).

Kap. 5, 8 ff.: Seb. Schmidt: Quando aliquid Deo commendamus, id facimus per preces et spem s. fiduciam in Deo: ita ut, licet non expresse hic fiat precum mentio, tamen omnino ex verbis sequantur, nec sint negligendae (1 Petr. 5, 7).

Kap. 5, 10: Starke: Obgleich der Regen seine ganz natürlichen Ursachen hat, so hat man doch auch dabei auf Gott zu sehen, als welcher die Natur so eingerichtet hat, daß es regnen, daß die Sonne scheinen kann, ꝛc. (Jer. 14, 22).

Kap. 5, 17 f.: Cramer: Das liebe Kreuz hat großen Nutzen (Röm. 5, 3 f.; Jak. 1, 2 f.); wir kommen dadurch zur Erkenntniß der Sünden (Ps. 119, 67), hören auf zu sündigen (1 Petr. 4, 1), lernen aufs Wort merken und fleißig beten (Jes. 28, 19), werden der Welt satt (Phil. 1, 23) und ähnlich dem Ebenbilde Christi (Röm. 8, 29). — Vgl. Fr. de la Motte-Fouqué's Gedicht: „Gottes Zucht“: „Wenn alles eben käme, wie du gewollt es hast“ ꝛc. (besonders Str. 3 u. 4).

Kap. 5, 19. Brenz: Liberat Dominus in sex afflictionibus (i. e. toto crucis tempore), non quod crucem auferat ab humeris nostris, sed quod tribuat vires et patientiam crucis ferendae. In septima autem afflictione (i. e. post crucis tempus) sic liberat, ut et crucem auferat et meram nudamque felicitatem donet (vgl. 1 Kor. 10, 13). — Zeiß: Keine Noth ist so groß, seltsam und mannigfaltig: Gott kann die Seinen daraus erretten (Ps. 91, 14 f.; Jes. 43, 2; Dan. 3, 17; 6, 16. 22). —

Kap. 5, 20 ff.: Brenz: Enumerat benedictionem pii, manum Domini fide sustinentis. Pius enim per fidem Dominum possidens, securissimus adversus omnes calamitates perstat, non timens nec famem, nec gladium, nec rumores bellicos, nec vastitatem, nec bestias terrae. Adeoque etiamsi coelum cadat et fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. — Cocejus: Eliphazum haec prophetico spiritu dixisse de Jobo, ut typo Christi in obedientia, afflictionibus, patientia et exaltatione, si quis sentiat, a me non reprehendetur. Quod qui statuerit, idem praesentia et futura sic mista et pro praesenti usurpata dixerit; quasi in spiritu videns haec tamquam praesentia depingeret. Zur Limitation und theilweisen Korrektur dieser typisch-messianischen Deutung vgl. übrigens Seb. Schmidt z. d. St.: Sed quis credat, Eliphazum in ipsa reprehensoria adversus Ijobum de ipso in bonum prophetasse, immo typum Christi etiam fecisse! (Nur als eine Prophetie wider Willen, ähnlich der des Bileam oder des Kaiphas, ließe sich die Stelle etwa fassen).

B. **Jobs Antwort: Statt Tröstung bringen ihm die Freunde nur vermehrten Schmerz:** Kap. 6. 7.

1. Rechtfertigung seiner Klage durch Hinweisung auf die Größe und das Unbegreifliche seines Leidens: Kap. 6, 1—10.

1. Da antwortete Job und sprach:
2. O daß doch gewogen würde mein Kummer,
und man in der Wage aufzöge mein Unglück dagegen!
3. Denn nun ist's schwerer, als Sand der Meere;
darum redeten meine Worte irre.
4. Denn des Allmächtigen Pfeile sind in mir,
deren Gift mein Geist einsaugt;
die Schrecken Eloahs bestürmen mich. —
5. Schreit ein Wildesel wohl bei frischem Gras,
oder brüllt ein Rind bei seinem Futter?
6. Isset man Fades ohne Salz,
oder ist Geschmack im Schleim des Dotters?
7. Meine Seele weigert sich es anzurühren;
solches ist mir wie verdorbne Speise! —
8. O daß doch sich erfüllte meine Bitte
und mein Hoffen gewährte Eloah!
9. Gefiele es doch Eloah, mich zu zermalmen,
senkte er doch seine Hand, mich abzuschneiden!
10. So wäre immer noch mein Trost —
ich würde aufhüpfen im schonungslosen Schmerz —
daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte.

2. Klage über die bittere Täuschung, die er seitens der Freunde erfahren: V. 11—30.

11. Was ist meine Kraft, daß ich ausharren,
und was mein Ende, daß ich mich gedulden sollte?
12. Oder ist Kraft der Steine meine Kraft?
oder ist mein Fleisch von Erz?
13. Ist fürwahr nicht meine Hülfe an mir zu nichte,
und Heilsbestand von mir fortgestoßen? —
14. Dem Verzagenden gebührt von seinem Freunde Milde,
und sollte er des Allmächtigen Furcht verlassen haben!
15. Meine Brüder haben getrogen wie ein Gießbach,
wie das Bett von Bächen, welche übertraten; —
16. Schwarzgetrübt sind sie von Eis,
der Schnee hat sich in sie hinein verborgen.
17. Zur Zeit, wo Glut sie trifft, sind sie vernichtet,
wird's heiß, versiegt von ihrer Stelle weg.
18. Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes,
gehen hinauf in die Oede und verschwinden.
19. Es blickten hin die Reisezüge Tema's,
die Karawanen Saba's hofften auf sie:
20. zu Schanden sind sie geworden mit dem Vertrauen,
sind bis hin gekommen und schamroth geworden. —
21. Ja, so seid ihr zu nichts geworden:
ihr erblicket Schrecken und erbebet!
22. Sprach ich denn etwa: gebt mir (etwas)
und bringet mir von eurem Gut Geschenke,
23. und rettet mich aus Feindes Hand
und aus Bedrückers Hand erlöset mich?

24. Belehret mich, so will ich schweigen,
und was ich gefehlt habe, weiset mir nach!
25. Wie süß sind Worte der Geradheit!
Aber was rügt das Rügen von euch?
26. Gedenket ihr (etwa) Worte zu rügen? —
doch in den Wind gehen eines Verzweifelnden Worte.
27. Sogar die Waise würdet ihr verloosen,
und verhandeln würdet ihr euren Freund! —
28. Und nun, wollet doch mich ansehen,
und fürwahr, euch ins Gesicht werde ich doch nicht lügen.
29. Kehret doch um, nicht geschehe ein Unrecht,
ja kehret um, noch habe ich Recht darin!
30. Ist denn Unrecht auf meiner Zunge,
oder unterscheidet mein Gaumen die Unglücksschläge nicht?

3. Rückkehr zu der früheren Klage über sein Schicksal, und Anklage Gottes: Kap. 7, 1—21.

1. Hat nicht Kriegsdienst der Mensch auf Erden,
und sind nicht wie eines Fröhners Tage seine Tage?
2. Gleich einem Sklaven, der nach Schatten lechzet,
und gleich einem Fröhner, der seines Lohnes harrt:
3. so sind mir Unheilsmonde zugewiesen
und Trübsalsnächte mir zu Theil geworden.
4. Wenn ich mich niederlege, so denke ich:
Wann werde ich aufstehen und (wann) entweicht der Abend?
und satt werd ich der Unruhe bis zur Dämmerung.
5. Es umkleidet sich mein Fleisch mit Gewürm und Erdkruste,
meine Haut vernarbt und bricht wieder auf.
6. Meine Tage vergehen schneller als ein Weberschiff
und schwinden hin ohne Hoffnung. —
7. Gedenke, daß ein Hauch meine Tage,
daß nicht noch einmal Glück mein Auge sehen wird!
8. Nicht schaut mich mehr das Auge dessen, der nach mir sieht;
deine Augen (blicken) auf mich: ich bin nicht mehr.
9. Geschwunden ist die Wolke und dahin (=gegangen):
so steigt, wer in die Unterwelt hinabsank, nicht (mehr) herauf.
10. Nicht mehr zurück kehrt er zu seinem Hause,
nicht kennt ihn wieder seine Stätte.
11. So will auch ich nicht wehren meinem Munde,
will reden in der Drangsal meines Geistes,
will klagen in dem Kummer meiner Seele. —
12. Bin ich ein Meer, oder ein Ungeheuer,
daß du aufstellst eine Wache wider mich?
13. Wenn ich denke: mein Bette wird mich trösten,
mit tragen wird mein Lager an meinem Jammer,
14. da erschreckest du mich mit Träumen,
und vor Nachtgesichten lässest du mich erzittern,
15. so daß Erstickung wünschet meine Seele,
Tod lieber, als dieses mein Gebeine.
16. Ich bin's überdrüssig, nicht ewig möcht' ich leben!
Laß ab von mir!, denn Hauch sind meine Tage. —
17. Was ist der Mensch, daß du so groß ihn hältst
und daß du auf ihn richtest deinen Sinn,
18. und ihn heimsuchest jeden Morgen
und alle Augenblicke ihn prüfest?

19. Wie lange blickest du nicht weg von mir,
läßest mich los, nur bis zum Verschlucken meines Speichels?
20. Habe ich gesündigt, was kann ich dir (damit) thun, du Menschenhüter?
Warum stellst du mich hin zum Angriffspunkte Dir,
so daß ich mir selbst zur Last geworden bin?
21. Und was vergibst du nicht meinen Frevel,
und läßest meine Schuld vorübergehen?
Denn nun werd' ich im Staube liegen,
und suchest du nach mir, so bin ich nicht mehr!

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese erste Verantwortungsrede Jobs knüpft an das, was in Eliphas' Rede einseitig, verfehlt und unbillig gewesen war (vgl. oben, S. 82 f.) unmittelbar an. Sie rügt diese Mängel und rechtfertigt die früher ausgesprochnen Klagen über Jobs trostlose Lage, und zwar unter theilweise sich steigernder Wiederholung seiner unmuthsvollen Vorwürfe wider Gott; — wiewohl im Tone seiner Rede sich jetzt, statt des früheren wilden und verzweiflungsvollen Schmerzes, eher eine weiche, elegische und gewissermaßen gefaßte Stimmung ausdrückt. — Die Rede zerfällt in drei Abtheilungen: 1) Rechtfertigung der früheren Klage, als der furchtbaren Größe des Leidens Jobs vollkommen entsprechend (Kap. 6, 2—10); 2) scharfe Kritik des Verhaltens der Freunde als eines unbillig harten, ja auf Täuschung ihrer Freundschaft hinauslaufenden (Kap. 6, 11—30); 3) erneute Klage über seine trost- und hülflose Lage, nebst Anklage Gottes (Kap. 7, 1—21). Diese drei Hauptabschnitte verhalten sich ihrem Umfange und ihrer Gliederung nach ähnlich wie die drei Abtheilungen der Elihu-Rede; denn auch von ihnen hält die erste eine, die beiden folgenden je zwei Langstrophen. Doch sind nur die beiden letzten dieser fünf Langstrophen (nämlich Kap. 7, 1 bis 11 und 7, 12—21) Doppelstrophen, aus längeren, 5—7 Verse haltenden Strophen gebildet. Dagegen zerfallen die drei ersten Doppelstrophen in kürzere Strophen von bald 3 bald 4 masor. Versen.

2. Erste Abtheilung (und Langstrophe): Rechtfertigung der früheren Klage durch Hinweis auf die Größe und das Unbegreifliche seines Leidens: Kap. 6, 2—10. Erste Strophe: V. 2—4. — **O daß doch gewogen würde mein Kummer, und man in der Wage aufzöge mein Unglück dagegen.** כַּעַשׂ Kummer, Mißmuth, Unmuth, ist das, was Eliphas dem Job vorgeworfen hatte. הַיְתִי (wofür K'ri: הַוֹּתִי, gleichwie Kap. 30, 13 לְהַוֹּתִי für לְהַיְתִי) „mein Unglück, mein Verderben" — vgl. den sonst in diesem Sinne gebrauchten Plur. הַוּוֹת Kap. 6, 30; Ps. 57, 2; 91, 3; 94, 20; Spr. 19, 13. Beide Ausdrücke sind nicht etwa synonym (Kamph.), sondern verhalten sich wie Subjektives zum Objektiven, oder wie die in Jobs Gemüthsstimmung hervorgebrachte Wirkung zur Ursache. Demnach kann יִשָּׂאוּ יָחַד nicht bedeuten: „daß man aufzöge (wöge) allzumal, insgesammt", nämlich mein sämmtliches Unheil — in welchem Falle auch wohl der Plur. הַיְתִי (הַוֹּתִי) zu erwarten gewesen wäre. Sondern נשׂא יחד drückt ein gleichzeitiges Wägen des Unmuths und des Unglücks, ein Gegeneinanderabwägen beider aus (vgl. Kap. 17, 16; Ps. 141, 10; Jes. 45, 8). Das Ganze ist ein Wunsch oder eine sehnsüchtige Bitte an Gott, den Freunden klar vor Augen zu stellen und zu beweisen, daß sein heftiger Kummer allerdings im Verhältniß stehe zur Schwere seiner Leiden. — V. 3. **Denn nun ist's schwerer als Sand der Meere,** d. h. unermeßlich schwer; vgl. für „Meeressand" als Bild der schwersten Last (wie sonst einer unzählbaren Menge): Spr. 27, 3; Sir. 22, 15. יַמִּים „Meere" poetisch = יָם Meer, wie 1 Mos. 49, 13. כִּי עַתָּה faßt Delitzsch im Sinne von „denn alsdann" (wie K. 3, 13) und den ganzen Satz als Folgesatz von V. 2: „so würde man es schwerer befinden, als Sand" ꝛc. Aber eben dieses „man würde — befinden" trägt er lediglich in den Text ein. Richtig die meisten Neueren: „Denn nun, d. h. so wie es nun, zumal in Folge eures unfreundlichen Verhaltens, mit mir steht" ꝛc. **Darum redeten meine Worte irre.** לָעַג, mit Ton auf der penultima, kann nicht von לעה abgeleitet werden, sondern nur von לָעַע oder לוּעַ, aber nicht in der Bedeutung „schlürfen, verschlucken", sondern in dem durch das Arab. gesicherten Sinne von „lallen, stammeln, deliriren". Job gibt also zu, daß er früher „thörlich geredet" habe (vgl. 2 Kor. 11, 17. 21. 23), aber er entschuldigt sich zugleich durch Hinweisung auf seinen mehr als zentnerschweren Schmerz. — V. 4. **Denn des Allmächtigen Pfeile sind in mir, deren Gift mein Geist einsaugt.** Hiermit wird V. 3 a näher begründet. „Pfeile Gottes", d. h. die Krankheiten, Schmerzen und Plagen, womit Gott die Menschen trifft, vgl. Ps. 38, 3; 5 Mos. 32, 23; Ezech. 5, 16; auch unten Kap. 16, 12 f. unsres Buches. Pfeile Gottes sind עִמָּדִי, d. h. eigentlich „bei mir", nicht „in mir, in meinem Leibe" (ἐν τῷ σώματί μου, LXX, Pesch.). Die Ausdrucksweise ist gewählt, um die Pfeile Gottes als etwas zu bezeichnen, was nicht nur seinen Leib, sondern auch seinen Geist verwundet und geschädigt hat und was deshalb in seinem Bewußtsein immer „bei ihm", ihm stets gegenwärtig ist (vgl. Kap. 9, 35; 10, 13). — אֲשֶׁר חֲמָתָם nicht Subj. (LXX, Pesch., Vulg., Rosenm.), sondern Obj. des Relativsatzes, dessen Subj. vielmehr רוּחִי „mein Geist" ist. חֲמָה „Hitze", hier s. v. a. „Gift"; vgl. Kap. 21, 20; Ps. 7, 14; 58, 5; 5 Mos. 32, 24; 33. — **Die Schrecken Eloah's bestürmen mich.**

רעריכו מלחמת רַעֲרֻכוּנִי abgekürzter Ausdruck für עלי, sie stellen sich in Schlachtordnung gegen mich, bedrängen mich kriegerisch; vgl. Richt. 20, 30. 33; 1 Sam. 4, 2. — Sonderbar gesucht Böttcher, Neue exeget. Aehrenlese, N. 1397: „die Schrecken Gottes bringen mich in Rüstung, nöthigen mich, mich in eine wahrhafte Stellung zu versetzen". Hiergegen spricht schon, daß die „Schrecken Gottes" nicht Jobs Leiden und Drangsale an sich und objektiv betrachtet, bezeichnen, sondern seine subjektiven Empfindungen davon, sein Bewußtsein darum, daß es Angriffe und Verfolgungen des zornigen Gottes auf sein Leben und Lebensglück sind, unter welchen er leidet (vgl. Kap. 23, 16 f.). — Zweite Strophe: V. 5—7. — **Schreit ein Wildesel wohl bei frischem Gras, oder brüllt ein Rind bei seinem Futter?** d. h. ohne genügende Ursache würde ich gewiß nicht klagen, viel weniger als ein unvernünftiges Thier, das mit Futter genügend versorgt ist. Die Form des Vergleichs erinnert lebhaft an Am. 3, 4—6. Zu נחק „ächzen, krächzen, kläglich schreien" vgl. noch Kap. 30, 7. Wegen des Wildesels oder Waldesels siehe die eingehendere Schilderung Kap. 39, 5—8. — בָּלִיל Mengfutter, farrago, Gemengsel aus verschiednen Getreidearten. — V. 6. **Isset man Fades ohne Salz, oder ist Geschmack im Schleim des Dotters?** D. h.: kann man mir zumuthen, die unschmackhafte Speise der Leiden, insbesondre der ekelhaften Krankheit, die mich befallen hat, willig und mit Lust zu genießen? Daß die fade, ekelhafte Speise Bild der Leiden ist, unter welchen Job seufzt, erhellt sowohl aus V. 2—4, wie aus V. 8—10, wo er sich wegen der Last eben dieser Leiden den Tod wünscht. Die Deutung auf die Reden der Freunde (LXX u. a. ältere Ausleger; auch Rüetschi, in den Stud. und Kritt. 1867) ist gegen den Zusammenhang. Auch paßt auf sie wohl das erstere der beiden Bilder (תָּפֵל Fades, vgl. zu Kap. 1, 22), aber nicht der für unpassende und unzarte Reden allzu starke Ausdruck „Schleim des Dotters", der am natürlichsten auf den ekelerregenden Schmutz, Staub und Eiter des Aussatzes (vgl. Kap. 7, 5) bezogen wird. רִיר חַלָּמוּת „Dotterschleim", d. i. die das Feste im Ei, den gelben Eidotter umgebende flüssige Brühe, das Eiweiß also, das den Hebräern wohl als besonders ekelhaft, oder wenigstens als gänzlich unschmackhaft galt. So nach Targ. und einigen Rabb., Rosenm., Umbreit, Ewald, Stickel, Delitzsch, Dillmann ꝛc., überhaupt die meisten Neueren, während Pesch., Arab., Gesenius, Heiligstedt, Böttcher רִיר ח mit „Portulakbrühe, Bürgelkrautschleim" übersetzen, dabei aber ריר in dem sonst durchaus unerhörten Sinne von Brühe, Schleimsuppe nehmen. — V. 7. **Meine Seele weigert sich, es anzurühren; solches ist mir wie verdorbne Speise.** Rosenm., Welte, Delitzsch (wie schon Vulg., Luther ꝛc.) nehmen das erste Glied als vorangestellten Relativsatz ohne אֲשֶׁר: „was meine Seele anzurühren sich weigerte" ꝛc. Aber solche Voranstellung eines Relativsatzes mit fehlendem אשר ist eine seltne Konstruktion, und um für den Nachsatz einen erträglichen Sinn zu gewinnen, müßte man hier כְּדֵי für כְּדַוַּי emendiren (wie Rosenm. und Welte sämmtlichen Hdss. und Ueberss. zuwider thun). Auch verdirbt man bei jener Fassung den zwischen a und b stattfindenden Gedankenfortschritt. Als Objekt zu לנגוע ergänzt sich ungesucht der seit V. 2 in Rede stehende Hauptbegriff des Leidens oder Unglücks Jobs, auf welchen auch das an der Spitze des zweiten Gliedes stehende חַמָּה zurückweist: „sie, d. h. derartige Dinge, Solches". — כְּדַוַּי לַחְמִי eigentlich „wie die Krankheit meines Brodes", d. h. wie wenn meine Speise verdorben, faul, ekelhaft wäre; דַּוַּי stat. constr. von דַּוַּי „Siechthum, Krankheit", vgl. Ps. 41, 4 (so richtig Gesenius, Ewald, Olsh., Hahn, Schlottmann, Dillmann ꝛc.). Andere, wie Coccejus, Schultens, Heiligstedt, Delitzsch nehmen דוי als stat. constr. plur. von דָּוֶה „siech, unrein" (vgl. Jes. 30, 22), bei welcher Ableitung aber wohl דְּוָיוֹת zu erwarten gewesen wäre. Umbreit und Hirzel 2. Ausg. deuten die Krankheit meines Brodes im Sinne von: „die Krankheit, die mein täglich Brod ist"; Böttcher will כְּדַוַּי lesen: „solches ist gemäß der Seuche meiner Speise"; Hitz. erklärt nach dem Arab.: „die Brocken meiner Speise", — lauter willkürliche Ausflüchte, die weniger nahe liegen, als die von uns befolgte Fassung. — Dritte Strophe: V. 8—10. — **O daß doch sich erfüllte meine Bitte, und mein Hoffen gewährte Eloah!** Diese Bitte und Hoffnung geht nämlich auf den Tod, als die Erlösung aus seiner Qual, die er sich einzig wünscht: s. den folgenden Vers. — מִי יִתֵּן, die bekannte Wunschformel, regiert auch die Verba des folgenden Verses, welche ebenso wie die des vorliegenden, Optative sind. Unnöthig ist Hupfeld's Emendation וְתִקְוָתִי für וְתֹאַוָתִי. — V. 9. **Gefiele es doch Eloah, mich zu zermalmen, senkte er doch seine Hand, mich abzuschneiden!** Eigentlich: „machte er doch seine Hand los, und schnitte mich ab"; denn יִתֵּר, Hiph. von נתר „springen", bed. „aufspringen machen, entfesseln, losmachen" (vgl. Jes. 58, 6; Ps. 105, 28; 146, 7); die Hand Gottes ist also als bisher gefesselte, nämlich durch seinen eignen Willen gefesselte gedacht. וִיבַצְּעֵנִי „und schnitte mich ab" (nicht „und zerscheiterte mich", Luther; vgl. LXX: ἀνελέτω με). Jobs Seele, sein Ich oder Leben ist nämlich, nach Analogie von Kap. 4, 21, als eine innere Sehne, ein Strick oder Faden betrachtet, dessen Abschneidung mit dem Tode gleichbedeutend ist; vgl. auch Kap. 27, 8; Ps. 76, 13, sowie die bekannte griechische Vorstellung von den Parzen. — V. 10. **So wäre immer noch mein Trost .....** Richtig Delitzsch: „Mit וְתִהְיֶה beginnt ganz so wie Kap. 13, 5, der Nachsatz", während die meisten auch auf diesen Satz noch das מִי יִתֵּן des 8. Verses fortwirken lassen, die Verba also auch hier noch als Optative fassen: „und (daß) so noch mein Trost mir würde" ꝛc. Der Trost wäre

bei dieser letzteren Fassung eben Jobs baldiger Tod; aber wie baldiges Sterben an und für sich etwas Tröstliches sein soll, läßt sich in diesem Zusammenhange nicht wohl einsehen. Näher liegt es, besonders auch um der analogen Stelle Ps. 119, 50 willen, mit Hupf., Schlottmann und Delitzsch erst in den Worten des dritten Gliedes „daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte" die Angabe dessen, was Job zum Trost gereichen werde, zu erblicken, das zweite Glied וַאֲסַלְּדָה וגו׳ also als Parenthese zu fassen. — **Ich würde aufhüpfen im schonungslosen Schmerz.** Für die Verwendung des Kohortativs (וַאֲסַלְּדָה) in konjunktivischem Sinne in Parenthese vgl. z. B. Ps. 40, 6; 51, 18. סלד ist nach dem Arab. zalada („hart aufstampfen, tripudiare"), sowie nach dem ἠλλόμην der LXX und dem לְאֶבְרֹעַ („ich werde frohlocken") des Targ. zu erklären, also im Sinne jubelnder Freudenäußerung zu fassen, nicht in der Bedeut. „gequält werden" (Rosenmüller nach einigen Rabb.) oder „auffahren vor Schmerz" (Schlottmann, der deshalb die Parenthese in concessivem Sinne faßt: „obgleich ich auffahre vor Schmerz"). — לֹא יַחְמֹל (vgl. Jes. 30, 14 f.), ein Relativsatz mit adverbialem אֲשֶׁר: „womit er nicht schont", näml. Gott, der hier wohl als Subj. zu denken ist (Rosenmüller, Ewald, Hirzel, Heiligst., Hahn, Schlottmann, Dillmann). Möglicherweise ließe sich auch (mit Umbreit, Vaih., Stickel) תֵּילָה als Subjekt fassen: „im Schmerz, der nicht schont" — wogegen aber, da חיל am einfachsten als Femin. genommen wird, die maskulin. Verbalform יחמל spricht. Auf jeden Fall entspricht die Uebers.: „im schonungslosen Schmerz" dem Sinne des Dichters. — **Daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte.** Diese Thatsache seines Nichtverleugnethabens (vgl. Kap. 1, 22; 2, 10) bildet inmitten alles Jammers und Elends Jobs feste Zuversicht, und wird sich ihm als solche auch im Tode erweisen. Ein wesentlich andrer Sinn resultirt übrigens auch nicht bei jener anderen, gewöhnlicheren Auffassung der Konstruktion unsres Verses, wonach das zweite Glied nicht als Parenthese, und כִּי als Einführung des Grundes für das Vorhergehende genommen wird: „denn ich habe nicht verleugnet" ꝛc. —

3. Zweite Abtheilung: Klage über die bittere Täuschung, die er von seinen Freunden erfahren: Kap. 6, 11—30. — Erste Langstrophe: V. 11 bis 20 (aus drei kurzen Strophen von 3, 4 und 3 Versen bestehend). — a. V. 11—13. — **Was ist meine Kraft, daß ich ausharren, und was mein Ende, daß ich mich gedulden sollte.** Die dem Sinne Jobs entsprechende Antwort auf diese Frage würde natürlich rein negativ lauten: gänzlich dahingeschwunden ist meine Kraft, und nur der Tod ist das Ende, dem ich in aller Nähe, und zwar mit Ungeduld entgegensehe. Zu הַאֲרִיךְ נַפְשִׁי „die Seele lang machen, in die Länge ziehen", d. h. sich gedulden, vgl. Spr. 19, 11; Jes. 48, 9. — V. 12. **Oder ist Kraft der Steine meine Kraft** ꝛc. Dichterisch ausmalende Erweiterung des Gedankens von Vers 11 a. — V. 13. **Ist fürwahr nicht meine Hülfe an mir zunichte?** Eigentlich: „ist fürwahr nicht Nichtsein meiner Hülfe bei mir". הֲאִם, was sonst nur noch 4 Mos. 17, 28 vorkommt, ist weder ein verstärktes Fragwort אִם (Schlottmann), noch eine Inversion für אִם הֲ (Delitzsch), noch eine Zusammenstellung der Fragpart. הֲ mit der Bedingungspart. אִם („ob, wenn die Hülfe für mich verloren ist" ꝛc. — Köster), sondern einfach s. v. a. הֲלֹא im Sinne eines lebhaft fragenden oder beschwörenden „fürwahr nicht" (Ewald, Dillm.). — **Und Heilsbestand von mir fortgestoßen?** תּוּשִׁיָּה im wesentlichen wie Kap. 5, 12: Heil, dauerndes Glück. Sinn des ganzen Verses: Mein Zustand ist ein hoffnungsloser und alle Vertröstung auf die Zukunft deshalb unnütz und nichtig. — b. V. 14—17. **Dem Verzagenden** (gebührt, werde) **von seinem Freunde Milde, und sollte er des Allmächtigen Furcht verlassen haben.** מָס, von מסס liquefieri, bezeichnet eigentlich einen „innerlich Aufgelösten, Hingeschmolzenen" (Delitzsch) — eine treffende Veranschaulichung der gänzlich niedergedrückten, hülflos am Boden liegenden Stimmung Jobs. חֶסֶד „Milde, Freundlichkeit, Gnade" (vgl. πνεῦμα πραΰτητος, Gal. 6, 1), nicht „Schimpf", wie Seb. Schmidt, Hitz. u. a. nach Spr. 14, 34 erklären wollen; denn auch Kap. 10, 12 gebraucht unser Dichter חֶסֶד in seinem gewöhnlichen Sinn; und die Uebers.: „Trifft einen Verzagenden von seinem Freunde Schimpf, so gibt er die Gottesfurcht auf", ergibt überhaupt einen dem Kontext fremden und dabei an sich unrichtigen Gedanken. Ebenso unzulässig ist aus sprachlichen Gründen (wegen der sonderbar harten Fassung des לְ als Bezeichnung des cas. absol., sowie wegen der unerhörten Erklärung des Partiz. מס durch „der Entziehende, Verweigernde") die auf dem Vorgange des Targ., der Vulg. und Pesch. fußende Uebersetzung Luthers: „Wer Barmherzigkeit seinem Nächsten weigert, der verläßt des Allmächtigen Furcht". Das zweite Glied kann überhaupt nicht als Nachsatz zum ersten genommen werden, auch nicht in der Weise, daß man וְ im Sinne von alioqui faßte, und demgemäß mit Schnurrer und Del. übersetzte: „sonst könnte er die Furcht des Allmächtigen verlassen" (alioqui hic reverentiam Dei exuit). Vielmehr liegt es, wenn man keine Textesverderbniß statuiren will, am nächsten, das erste Glied als lebhaft geäußerte Wunschformel mit ausgelaßnem Jussivus des Verb. היה, oder mit einem zu ergänzenden „gebührt, kommt zu", zu fassen, im zweiten Gliede aber einfach eine Fortsetzung des Hauptbegriffes מָס, angereiht durch concessives וְ zu erblicken: „und wenn er auch .... verlassen haben sollte", (vgl. Gesenius §. 134, Anm. 2; Ewald 350, b). Der ganze Vers (den Ewald unnöthigerweise durch zwei, angeblich zwischen a und b ausgefallene Zeilen zu ergänzen sucht) will es offenbar rügen, daß Eli-

phas keine Spur von milder Schonung und Mitleid für Job gezeigt habe; er fordert dies Mitleid für denselben selbst für den Fall, daß er in seinen Leiden von der Furcht Gottes abgewichen wäre, — welchen Fall er jedoch nur als möglich, nicht als wirklich setzt. — V. 15—17. Veranschaulichung des die Hoffnungen Jobs betrügenden Verhaltens der drei Freunde durch das Gleichniß eines im Frühjahr stark und voll einherrauschenden, im Sommer aber völlig ausgetrockneten Gießbaches, eines אַכְזָב oder „Lügenbaches", wie derselbe auch Jer. 15, 18 beschrieben wird (vgl. das Wortspiel Mich. 1, 14: בָּתֵּי אַכְזִיב לְאַכְזָב, „die Häuser von Achsib werden zum Lügenbache für Israels Könige"). — **Meine Brüder haben getrogen wie ein Gießbach**; d. h.: meine brüderlich geliebten Freunde, — er nennt sie alle, weil Eliphas in ihrer aller Namen gesprochen (Kap. 5, 27) — haben sich trügerisch gegen mich gezeigt, haben mir leeren Scheintrost gespendet, gleich den versiegten Wassern eines Wadi". — **Wie das Bett von Bächen, welche übertreten.** רַעֲבֹרוּ nicht: „welche verschwinden" (Hirzel, Delitzsch); denn wohl vom Wasser des Baches, aber nicht vom Bache selbst läßt sich ein „Vorübergehen" oder „Verschwinden" aussagen; auch setzt die fortgesetzte Schilderung in dem folg. V. noch gefüllte, nicht im Verschwinden begriffne Bäche voraus. — V. 16. **Schwarzgetrübt sind sie von Eis** (קֹדָרִים, schwarz, schmutzig, grau, hier in eigentlichem oder physischem Sinne, anders als Kap. 5, 11); **der Schnee hat sich in sie hinein verborgen**, oder auch: „auf welche hernieder (עֲלֵימוֹ) der Schnee sich birgt" (Dillm.), eine constr. praegnans, vgl. Gesenius §. 141. — V. 17. **Zur Zeit, wo Glut sie trifft, sind sie vernichtet.** בָּעֵת יִזָּרְבוּ, zur Zeit da, oder sobald als sie geglüht werden. זָרַב, Plural von זָרַב, einer poetischen Nebenform von צָרַב (Ezech. 21, 3; Spr. 16, 27) „brennen, sengen, anglühen". — **Wird's heiß,** (sind sie) **versiegt von ihrer Stelle weg.** בְּחַמּוֹ bei seinem Heißwerden, d. i. wenn's heiß wird. Das Suffix ist neutrisch zu fassen, nicht (mit Hirzel) auf ein verschwiegenes עֵת zu beziehen („wenn sie, die Jahreszeit, heiß wird"); vgl. Ewald §. 295, a. — c. V. 18—20. Weitere Schilderung der seitens der Freunde erfahrenen Täuschung, unter Festhaltung des Bildes von den trügerischen Gießbächen. — **Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes, gehen hinauf in die Oede und verschwinden.** Liest man mit dem masor. Texte אָרְחוֹת, so läßt sich nur so erklären; die „Straßen" oder „Pfade ihres Laufes" sind dann die sich schlängelnden, und damit leicht zum Versiegen gelangenden Wasserbetten der Gießbäche; ihr „Hinaufgehen in die Oede" (עָלָה בַתֹּהוּ) ist ihr allmähliches Verdunsten in der Luft, ihr Aufgehen in Dampf und Wolken; vgl. Jes. 40, 23 (so richtig Mercerus: in auras abeunt, in nihilum rediguntur; ebenso Arnh., Delitzsch). Die meisten Neueren seit Ewald und Hirzel korrigiren aber hier und im folg. Verse אָרְחוֹת, Plur. von אֹרְחָה „Karawane" (oder auch אֲרָחוֹת, Plur. von אֹרַח, Weg, Reisezug), und übersetzen entweder: „die Reisezüge ihres Weges lenken ab", oder: „Reisezüge lenken ab ihren Weg, steigen hinauf in die Wüste und kommen um". Mit dieser Erklärung scheint zwar das עָלָה בַתֹּהוּ gut zu stimmen. Aber V. 18 greift dann dem 19. u. 20. V. in ungehöriger Weise vor; was in diesen gesagt wird, schleppt seiner Aussage, die durch וַיֹּאבֵדוּ bereits beim völligen Untergange der getäuschten Karawane angelangt ist, als matte Tautologie nach. Bei unserer Fassung schließt V. 18 die mit V. 15 begonnene Beschreibung der trügerischen Gießbäche ab, und die beiden folgenden Verse verweilen dann, mit derselben epischen Ruhe und Breite, welche die ganze Schilderung charakterisirt, bei dem Eindrucke, welchen solche ausgetrocknete Bäche auf durstige Karawanen der Wüste machen. — V. 19. **Es blickten hin die Reisezüge Tema's**, also Karawanen aus dem ismaelit. Araberstamme תֵּמָא (1 Mos. 25, 15), im nördlichen Arabien (Jes. 21, 14; Jerem. 25, 23), der hier beispielsweise genannt ist, ebenso wie darauf שְׁבָא, worüber Kap. 1, 15 zu vgl. Die Perfekta in diesem und dem folg. Verse (eigentlich: „es haben hingeblickt" 2c.) lassen das Ganze als eine konkrete geschichtliche Begebenheit erscheinen. — V. 20. **Zu Schanden sind sie geworden mit dem Vertrauen**, eigentlich: „weil man vertraute", vgl. Ewald §. 294, b. Das כִּי בָטַח schildert individualisirend, weshalb es unnöthig ist, mit Olshaus. den Plur. בָּטְחוּ zu emendiren, oder mit Böttcher בָּטָחָה (eine sonst nie vorkommende Form) zu lesen. — **Sind bis hin** (das Suffix Fem. in עָדֶיהָ in neutrischem Sinne; vgl. V. 29) **gekommen und schamroth geworden**, in Folge ihrer Enttäuschung nämlich. — Beachte die wundervolle Schönheit des ganzen, hiermit abgeschlossenen Bildes, das ebenso treffend als klar und leichtverständlich ist. Die Freundschaft der drei Gäste war einst groß, wie jenes reißende Schneewasser, ist aber nun, in der Glut der Anfechtung, ganz geschwunden, so daß der nach Trost Lechzende sich ihrem anfangs stummen und dann in scharfe herzlose Rüge übergehenden Verhalten gegenüber schmählich enttäuscht sieht, wie ein durch einen Lügenbach betrogener Wanderzug.

4. Zweite Abtheilung. Zweite Langstrophe (gleich der ersten in kürzere Strophen von 3, 4 und 3 Versen zerfallend): V. 21—30. Die Klage über die Treulosigkeit der Freunde wird fortgesetzt, doch nicht ohne am Schlusse (in Str. c: V. 28 ff.) in eine Bitte um Wiedergewährung ihrer früheren freundlichen Gesinnung überzugehen. — a. V. 21 bis 23. — **Ja, so seid ihr zu nichts geworden.** כִּי עַתָּה begründet den vorhergeg. Vergleich der Freunde mit trügerischen Gießbächen: „denn nun (denn wie ihr euch dermalen gegen mich verhaltet) seid ihr geworden ein Nichts, eine Null", nämlich für mich; ich habe gar nichts an euch, weder Trost noch Stütze! So ist auf Grund der masor. Lesart:

כִּי צַחָה חֲרִיתָם לֹא zu erklären; לֹא „nicht" drückt hier den Sinn von Nichts aus, wie einmal das chald. לָה (= לָא): Dan. 4, 32. Nach dem regelrechten hebr. Sprachgebrauch wäre allerdings etwa zu erwarten gewesen: לָאַפָּס ה' oder לָאָיִן; doch vertritt schon das Targ. unsre Fassung (von Neueren Umbreit, Vaih., Schlottmann, Hahn, Delitzsch). Nach dem K'ri לוֹ, welches in vielen Hdff. sogar Texteslesart für לא ist, würde zu erkl. sein: „ihr seid geworden zu ihm", nämlich zu einem solchen trügerischen נחל V. 15, was aber kaum einen erträglichen Sinn gäbe. Noch unbefriedigender ist die von LXX, Vulg., Pesch., Luth. ꝛc. vertretne Fassung, wonach לִי statt לוֹ gelesen wird: „ihr seid zu mir gekommen". J. D. Michaelis, Ewald, Olshausen, Dillmann lesen ebenfalls לִי für לוֹ (לֹא), und emendiren obendrein כֵּן für כִּי zu Anf. des V.: „so seid ihr nun für mich geworden". Diese Konjektur bringt es allerdings zu einem vollkommen befriedigenden Sinne; aber der Satz mit לֹא empfiehlt sich durch seine kühnere und inhaltsvollere Ausdrucksweise. — **Ihr erblicket Schrecken und erbebet.** Zwischen תֵּרָאוּ und וַתֵּירָאוּ findet ein Wortspiel statt, das sich im Deutschen kaum nachahmen läßt; dieselbe Paranomasie zwischen רָאָה und יָרֵא findet auch Kap. 37, 24; Ps. 40, 4; 52, 8; Sach. 9, 5 statt. Mit חֲתַת meint Job das furchtbare Unglück, das ihn betroffen; angesichts desselben stehen seine Freunde betroffen und muthlos da, wähnend sie hätten es mit einem außerordentlichen Feinde Gottes zu thun. — V. 22. 23. **Sprach ich denn etwa: gebt mir, und bringet mir von eurem Gut Geschenke** ꝛc. Die Frage ist spottend gemeint: Verlangte ich etwa besondere Opfer von euch? muthete ich euch irgend etwas anderes, irgendeine andere Kraftanstrengung oder Leistung zu, als die Erweisung aufrichtigen Mitleids, treuer brüderlicher Theilnahme? כֹּחַ, hier Vermögen (opes), wie Spr. 5, 10; 3 Mos. 26, 10. Sonst steht auch wohl חַיִל in diesem Sinne. — An ein Erretten und Erlösen mittelst Lösegelds, also durch pekuniäre Opfer, ist in V. 23 wohl nicht speziell zu denken, wiewohl dieser Sinn auch nicht gerade auszuschließen ist. — b. V. 24—27. — **Belehret mich, so will ich schweigen** (nämlich mit meiner Klage); **und was ich gefehlet habe, weiset mir nach.** Aus dieser so dringenden Bitte um offne Belehrung und Zurechtweisung wegen seiner vermeinten Schuld ergibt sich deutlich, daß Job jenes siebentägige schweigende Dasitzen der Freunde als eine schwere Kränkung und stumme Anklage empfunden hatte. — V. 25. **Wie süß sind Worte der Geradheit.** מַה־נְּעִמְרֵצוּ nimmt man am besten als gleichbed. mit מַה־נְּעִמְלְצוּ (vgl. Ps. 119, 103): „wie süß, wie angenehm sind Worte der Geradheit". Bei dieser schon von Targ. (sowie von Raschi, Schultens, Rosenmüller, Ewald, Schlottmann, Dillm. ꝛc.) vertretenen Fassung drückt die Frage des zweiten Versgliedes, eingeleitet mit adversativem וְ, einen Gegensatz zu a aus: „doch was rügt", d. h. was nützt, richtet aus, das Rügen von euch? (הוֹכֵחַ substantivischer Inf. absol.). — Sprachlich zulässig ist auch die von LXX, Aq., wahrscheinlich auch von Pesch. und Vulg. vertretne Fassung des מרץ im Sinne von „krank, schwächlich, schlechten Befindens sein", wobei der Sinn entsteht: „Warum sind Worte der Geradheit (euerer Meinung nach) schlecht? warum erscheinen sie euch tadelnswerth?" Doch liegt diese Erklärung, welcher im wesentlichen auch Luther, Hahn, Ebr. ꝛc. beipflichten, schon um der Fassung des מה = „warum" willen weniger nahe. Andere (Kimchi, Fürst, Delitzsch, v. Gerl.): „wie stark, wie eindringlich sind Worte der Geradheit!", welche Uebers. aber, da מרץ schwerlich = פרץ sein kann, der nöthigen sprachl. Begründung entbehrt. Dasselbe gilt von Hupfelds Kombination des Verb. מרץ mit מר, מרה acerbum, acrem esse: „wie bitter Worte der Geradheit auch sein mögen" — an welcher Fassung auch die Uebersetzung von מָה mit quantumvis bedenklich ist. — V. 26. **Gedenket ihr** (etwa) **Worte zu rügen?** D. h.: wollt ihr, zur Rechtfertigung eures tadelnden Verhaltens, euch an meine Worte halten, an meine in leidenschaftlicher Erregung und ohne Bedacht gesprochnen Worte (Kap. 3), statt an die Thatsache meines unschuldigen Wandels ꝛc.? Die ganze Frage schließt sich enge an V. 25 b an und bestimmt den Sinn dieses Fragsatzes näher dahin: „Gedenkt ihr etwa damit euer Rügen zu einem wirksamen und ersprießlichen zu machen, daß ihr euch nur an jene meine Worte haltet" ꝛc.? — **Doch in den Wind gehen eines Verzweifelnden Worte,** d. h.: doch solltet ihr wissen, daß eines Verzweifelnden (נוֹאָשׁ = desperatus, vgl. 1 Sam. 27, 1; Jes. 57, 10; Jer. 2, 25 ꝛc.) Worte nothwendig unüberlegt und aufs gerathewohl hin gesprochen sind, deshalb also auch schonend beurtheilt und nicht peinlich gepreßt sein wollen. Derselbe Sinn resultirt auch, wenn man (mit Delitzsch u. a.), das לְרוּחַ וגו' als untergeordneten Umstandssatz faßt, also übersetzt: „während doch eines Verzweifelnden Worte" ꝛc. Doch wird bei unsrer adversativen Fassung des וְ die Rede kräftiger. — V. 27. **Sogar die Waise würdet ihr verloosen, und verhandeln würdet ihr eueren Freund!** Der härteste Vorwurf, den Job seinen Gegnern im Verlaufe dieser Rede macht. Die beiden Imperff. besagen, was dieselben in einem gegebnen Falle thun würden, stehen also konditionell oder subjunktivisch, wie in Kap. 3, 13. 16. Zu תַּפִּילוּ ergänze man גּוֹרָל, nach 1 Sam. 14, 42. Ein „Verloosen von Waisen" konnte stattfinden, wenn harte Gläubiger die Kinder ihrer verstorbnen Schuldner an Zahlungsstatt sich als Sklaven zueigneten, vgl. 2 Kön. 4, 1. Zu כָּרָה im zweiten Gliede ergänzen Rosenmüller, Gesenius, Heiligst. שַׁחַת „eine Grube". Aber theils der Kontext, theils der gleiche Ausdruck in Kap. 40, 30 sowie Stellen wie Hos. 3, 2; 5 Mos. 2, 6 sichern dem כָּרָה עַל die Bedeut.: „über jemanden einen Handel abschließen, einen verkaufen, ver-

schachern", nämlich als Sklaven, vgl. 1 Mos. 37, 27 ff. — c. V. 28—30. — **Und nun, wollet doch mich ansehen.** Unmittelbar nach dem stärksten Vorwurfe lenkt die Rede zum Tone milden Bittens und Beschwörens über. פָּנָה בְ „sich auf jemanden wenden, ihn aufmerksam betrachten", vgl. Pred. 2, 11. — **Und fürwahr, euch ins Gesicht werde ich doch nicht lügen,** so daß ich nämlich unrichtigerweise und der Wahrheit entgegen meine Unschuld behauptete. אִם ist das des verneinenden Schwures oder der feierlichen Betheuerung, daß etwas nicht der Fall sei (Gesenius §. 155, 2). — V. 29. **Kehret doch um,** d. h. nicht: „kommt noch einmal her, um meine Klage zu hören" (Schlottmann, Kamph.) — was trivial und nichtssagend wäre; aber auch nicht: „hebt abermals an" (v. Gerl., Delitzsch), — was das einfache, objektslose שׁוּבוּ nicht bedeuten kann. Vielmehr ist der Sinn: „Kehret um von dem Wege der Feindseligkeit und lieblosen Verdächtigung, den ihr gegen mich eingeschlagen habt". Vgl. das absol. שׁוּב sich bekehren, umkehren (zu Jehova): Jer. 3, 12. 14. 22; 2 Chron. 6, 24 ꝛc. — **Nicht geschehe ein Unrecht!** Nämlich eurerseits, dadurch daß ihr fortfahret, mich zu peinigen ꝛc. — **Ja kehret um, noch habe ich Recht darin.** Man lese mit dem K'ri וְשׁוּבוּ, eine wiederholte dringende Bitte, ihn vorurtheilsfrei anzuhören. Das וְשָׁבוּ des Ktib läßt keine befriedigende Erklärung zu (vgl. z. B. Hahn z. d. St.). „Noch habe ich Recht darin, noch ist mein Recht darin", nämlich in der Sache, um die es sich handelt; ich stehe noch unschuldig und unüberwiesen in dieser Angelegenheit da. — V. 30. **Ist denn Unrecht auf meiner Zunge,** d. h.: habe ich wirklich bisher (in jener Klage Kap. 3) Unrechtes gesprochen? Er gibt also nicht zu, daß er sich mit seinem ungestümen Murren, Verwünschen und Klagen verfehlt habe; nur als „in den Wind gesprochen", d. h. unbedachtsame (V. 26), nicht als tadelnswerthe oder gottlose Rede will er dasselbe betrachtet wissen! — **Oder unterscheidet mein Gaumen** (חֵךְ hier, wie Kap. 12, 11, als Organ des Geschmackes) **die Unglücksschläge nicht?** D. h.: sollte ich nicht so viel richtiges Urtheil und Verständniß besitzen, um die wahre Bedeutung meines Unglücks zu kennen, nämlich zu wissen, ob es ein verdientes Leiden sei oder nicht. הַוּוֹת in anderem Sinne zu nehmen, als den Sing. in V. 2, geht nicht wohl an; richtig fassen es daher Schlottmann, Dillmann ꝛc. = Unglücks-, Schicksalsschläge, während die meisten die ohnehin kaum durch sonstige Stellen zu belegende Bedeut. „Bosheit, Frevel" („grundstürzende Schlechtigkeit der Gesinnung und der Reden", Delitzsch) bevorzugen. Für den Sinn im ganzen trägt es übrigens nichts aus, ob man übersetzt wie wir oben, oder: „merkt mein Gaumen nicht den Frevel?" Jedenfalls dokumentirt Job auch mit dieser Frage seine Befangenheit in pelagianischer Gesinnung, kraft deren er sich weder Irrthums noch Unrechts schuldig gestehen will.

5. Dritte Abtheilung: Rückkehr zu der früheren Klage über sein Schicksal und Anklage Gottes: Kap. 7, 1—21. — Erste Langstrophe: V. 1—11 (in zwei Strophen zu 6 und 5 Verse zerfallend): Klage über die Mühseligkeit des Erdenlebens überhaupt und über seine hoffnungslose Lage insbesondere. — a. V. 1—6. **Hat nicht Kriegsdienst der Mensch auf Erden und sind nicht wie eines Fröhners Tage seine Tage?** Viele übersetzen: „hat nicht Frohndienst der Mensch auf Erden, und sind nicht wie eines Söldners Tage seine Tage?" (z. B. Hahn, Vaih. ꝛc.). Aber im Grundtexte wird vielmehr das militärische Bild (צָבָא, Kriegsdienst, Ritterschaft, wie Kap. 14, 14; Jes. 40, 2; Dan. 10, 1) vorangestellt, und der dem friedlichen Leben des Ackerbauers entnommene Ausdruck (שָׂכִיר, Fröhner, Lohnarbeiter, vgl. Kap. 14, 6) folgt an zweiter Stelle. Diesen der Sphäre des Ackerbaulebens angehörigen Ausdruck wiederholt denn auch der folgende Vers in seiner spezielleren Ausmalung der agrikultorischen Seite des Vergleichs. — V. 2. **Gleich einem Sklaven, der nach Schatten lechzet, und gleich einem Fröhner, der seines Lohnes harrt.** Die beiden כְּ sind nicht Fortsetzung des כְּ in כִּימֵי־שָׂכִיר V. 1, sondern stehen in Wechselbeziehung zu dem כֵּן, womit V. 3, der Nachsatz zum vorl. V. anhebt. פֹּעַל, das Erarbeitete, der Arbeitslohn; vgl. Spr. 21, 6; Jer. 22, 13, sowie das synonyme פְּעֻלָּה, 3 Mos. 19, 13; Jes. 40, 10 ꝛc. — V. 3. **So sind mir Unheilsmonde zugewiesen und Trübsalsnächte mir zu Theil geworden.** יַרְחֵי־שָׁוְא übersetzt Delitzsch: „Täuschungsmonde", was allerdings der eigentl. Bed. von שָׁוְא (das Eitle, Nichtige, Trügerische, — Gegentheil von תִּשְׁיָה) genauer entspricht, aber keinen recht passenden Vergleichspunkt im Verhältniß zum Vorhergehenden ergibt. Auch ist die Bedeut. „Unheil, Unglück" für שָׁוְא durch Kap. 15, 31; Jes. 30, 28 zur Genüge gesichert. — הָנְחַלְתִּי eigentlich „ich bin besitzen gemacht worden, man hat mir als Loos (נחלה) zugewiesen", mit Akkusativ des Objekts. Das Passiv „drückt das Aufgedrungene des Looses aus" (Hirzel). — Zwischen Unheilsmonden und Trübsalsnächten findet eine Steigerung statt; die letzteren verhalten sich zu den ersteren, wie die akuten, plötzlich zerstörenden Wirkungen eines Bombardements zu den nebenher- und voraufgehenden Leiden, welche eine langwierige Einschließung bei den Belagerten erzeugt. Unser Vers ist aber ein Hauptzeugniß dafür, daß der Dichter eine geraume Zeit zwischen dem Ausbruche von Jobs Krankheit und dem Beginne des Streits verstrichen dachte; vgl. oben, zu Kap. 2, 11. — V. 4. **Wenn ich mich niederlege, so denke ich: Wann werde ich aufstehen, und** (wann) **entweicht der Abend?** וּמִדַּד־עֶרֶב übersetzt man gewöhnlich: „und es dehnt sich der Abend, die Nacht zieht sich lange hin" (מִדַּד Piel von מדד, mit a gesprochen; vgl. Gesenius §. 52, Anmerk. 1). Aber die Accente begünstigen mehr die von Raschi, Merc., Rosenm.,

Delitzsch vertretene Fassung, wonach מַהַר stat. constr. eines Nom. verbale von מָהַר : נדר „Entfliehen, Entweichen" ist, das Ganze also den Sinn ausdrückt: „wann wird sein Fliehen des Abends? wann wird der Abend zu Ende sein?" Daß עֶרֶב hierbei gleichbedeutend mit לַיְלָה genommen wird, kann keinen triftigen Grund gegen diese Fassung bilden; denn diesen Sinn hat das Wort auch bei jener anderen Erklärung, wie überhaupt oft genug im Hebr.; vgl. schon 1 Mos. 1, 5 f. — **Und satt werde ich der Unruhe bis zur Dämmerung.** נְשַׁף hier wie Kap. 3, 9 die Morgendämmerung, das Grauen des Morgens. נְדֻדִים eigentlich das Gewälze, das Sichumherwerfen auf dem Lager. Der Ausdruck bildet ein Wortspiel mit מַהַר, wie Ebr. und Delitzsch richtig bemerken. — V. 5. **Es umkleidet sich mein Fleisch mit Gewürm und Erdkruste.** רִמָּה, Moder, Fäulniß, die in Würmer übergeht, Gewürm; vgl. Kap. 17, 14; 21, 26. גְּרִשׁ, wofür das K'ri die im Talmud gewöhnliche Schreibung גּוּשׁ bietet, ist sonst s. v. a. Erdscholle; hier Kruste, Borke, dergl. verhärtete Geschwüre bedecken. — **Meine Haut vernarbt** (רגע eig. „fährt zusammen, zieht sich zusammen, wird starr und steif") **und bricht wieder auf,** eig. „wird (wieder) flüssig"; רָמַאס, Nebenform von רָמַס (vgl. Ewald §. 114, b), Ps. 58, 8. — V. 6. **Meine Tage vergehen schneller als ein Weberschiff.** אֶרֶג nicht das „Gewebe" selbst, wie Pesch. und Vulg. es fassen, sondern das Weberschiffleir, κερκίς, radius, vgl. Kap. 9, 25, wo ganz wie hier die schnelle Bewegung den Vergleichspunkt bildet. — **Und schwinden hin ohne Hoffnung,** nämlich ohne Hoffnung auf Rettung (vgl. Kap. 9, 25. 26), nicht: ohne Hoffnung auf ein besseres Loos nach dem Tode, wie Hirzel, Hahn, Delitzsch ꝛc. unter Berufung auf Kap. 14, 12. 19 wollen. Die Beziehung auf das Jenseits ist dem Zusammenhange vorerst noch fremd. — b. V. 7—11: Wehmüthige Bitte um Gottes Erbarmen, aus welcher jedoch der Bittende sofort in hoffnungslose Klage zurücksinkt. — **Gedenke, daß ein Hauch** (רוּחַ, Wind, Lufthauch; dasselbe wie הֶבֶל V. 16) **meine Tage; daß nicht noch einmal Glück mein Auge schauen wird.** Eigentlich: „nicht wiederkehren wird zu sehen", d. h.: nimmermehr wird Gutes sehen mein Auge, — und zwar dies, wenn es im Tode gebrochen sein, wenn also dieses irdische Leben für mich sein Ende erreicht haben wird. Es ist nicht das absolute Aufhören alles Sehens, Wahrnehmens, Bewußtseins, Lebens überhaupt, sondern nur das Aufhören des Sehens von Glück und Heil (טוֹב, wie Kap. 2, 10; 21, 13; 36, 11; Ps. 4, 7; 25, 13; 34, 13 ꝛc.), die Nichtwiederkehr glücklicher Tage also, was Job hier vom Jenseits behauptet; ebenso in den drei folgenden Versen. — V. 8 f. **Nicht schaut mich mehr das Auge dessen, der nach mir sieht.** עֵין רֹאִי, das Auge meines Sehers, meines Besuchers, des Freundes also, der mich zu sehen und zu trösten kommt. So bei der Lesart רֹאִי mit Betonung der letzten Silbe, während die von Arnheim, Stickel, Vaihinger ꝛc. bevorzugte Betonung רֹאִי (Pausalform für רָאִי) den hier weniger passenden Sinn: „ein Auge des Sehens = ein sehendes Auge" ergeben würde. — **Deine Augen** (nämlich „blicken, sind gerichtet") **auf mich: ich bin nicht mehr.** Die Anrede ist, wie im vor. V., an Gott gerichtet: suchst du mich dort, so werde ich nicht mehr sein, du wirst mir also keinerlei Wohlthat mehr erzeigen können. Daß das „Nicht mehr sein" nicht absolut, sondern nur relativ gemeint ist, zeigt der folgende Vers, der durch das Bild vom spurlosen Hinschwinden einer Wolke das Nimmermehrzurückkehren der Abgeschiedenen aus dem Scheol, aber nicht ihr völliges Vernichtetwerden, veranschaulicht. Wegen שְׁאוֹל Hölle, d. h. Unterwelt, Todtenreich (wohl eher von שָׁאַל „fordern", als von שָׁעַל „hohl sein" abzuleiten), vgl. zu Spr. 1, 12; 2, 18; 7, 27; Hohel. 8, 6. — V. 10. **Nicht mehr kehrt er zurück zu seinem Hause; nicht kennt ihn wieder seine Stätte;** d. h. sein Heimatsort (מָקוֹם wie Kap. 8, 18; 20, 9; Ps. 103, 16), der sich früher freute und ihn gleichsam begrüßte, wenn er von einer Wanderung wiederkehrte, wird ihn nicht wiederum (עוֹד) erkennen, — eben weil er nicht wiederkehren wird. Von irgendwelcher Hoffnung auf eine Auferstehung zu neuem Leben und Lebensglück verräth Job hier offenbar keine Spur, ebensowenig Kap. 10, 21; 14, 10 ff.; 16, 22. Anders dagegen Kap. 19, 25 f. — V. 11. **So will auch ich nicht wehren meinem Munde** ꝛc. D. h.: da Gott mich so wenig erhört, mich so unerbittlich dem Loose des Verweilens im Todtenreiche überlassen will, so will auch ich meinerseits (גַּם אֲנִי, vgl. für dieses f. g. גַּם talionis: Ezech. 16, 43; Ps. 52, 7; Mal. 2, 9 ꝛc.) keine Rücksicht auf ihn nehmen, vielmehr meinem Gram und Kummer freien Lauf lassen. — **Will klagen in dem Kummer meiner Seele,** eigentlich: in der Bitterkeit meiner Seele, vgl. Kap. 10, 1, sowie die adjektivische Struktur מַר נֶפֶשׁ „betrübt, seelenbetrübt": 1 Sam. 1, 10; 22, 2 ꝛc. —

6. Dritte Abtheilung. Zweite Langstrophe: V. 12—21 (aus zwei Strophen von je fünf Versen bestehend): Heftig erregte Anklage Gottes wegen der nicht nachlassenden Heftigkeit, womit derselbe ihn verfolge und bedränge. — a. V. 12—16. — **Bin ich ein Meer, oder ein Ungeheuer, daß du** (כִּי wie Kap. 3, 12; 6, 11) **aufstellst eine Wache wider mich?** מִשְׁמָר Hut, Wachposten, — ein strenggenommen nur zu dem zweiten der angeführten Vergleichspunkte, zu תַּנִּין (Seeungeheuer, Drache, Walfisch), weniger zum ersten passender Ausdruck. Doch bewacht man ja auch das wüthende und tosende Meer durch Dämme und Deiche (vgl. Kap. 38, 8 ff.; Jer. 5, 22; 31, 35). Daß bei יָם an den Nil, und bei תַּנִּין an das Krokodil gedacht werden müsse (Hirzel, Delitzsch), läßt sich ebenso wenig mit ausreichenden Gründen darthun, wie der spezifisch egyptische Sinn so mancher anderer Bilder oder Schilderungen unseres Buchs; vgl.

Einleit. §. 7, S. 24. — V. 13. **Wenn ich denke, mein Bette wird mich trösten.** כִּי, wenn, so oft als, wie Kap. 5, 21 b. Der ganze Vers ist Vordersatz zu dem durch V. 14. 15 gebildeten Nachsatze. — **Mit tragen wird mein Lager an meinem Jammer.** בְּ נָשָׂא an etwas tragen helfen, sublevare, wie 4 Mos. 11, 17; vgl. Neh. 4, 4. 11. Zu שִׂיחַ, Klage, vgl. Kap. 9, 27; 10, 1; 21, 4. — V. 14. 15. **Da erschreckst du mich** (וְתַחֲתַנִּי eigentlich: „da erschütterst du mich") **mit Träumen, und vor Nachtgesichten lässest du mich erzittern.** מֵחֲזִיונוֹת „von Nachtgesichten aus", also durch dieselben, in Folge derselben. — **So daß Erstickung wünschet meine Seele.** ו in וַתִּבְחַר leitet den Folgesatz zum Vorhergehenden ein: „und so wünscht denn — in Folge jener erschreckenden Träume und Gesichte — Erstickung meine Seele". — **Tod lieber, als dieses mein Gebeine,** d. h. als diesen zum Gerippe abgemagerten Leib, vgl. Kap. 19, 20. Das מִן in מֵעַצְמוֹתָי steht komparativ, nicht kausal: „Tod, der sich aus meinem Gebeine entwickelt" [Stickel, Rückschi], oder auch: „Tod von meinen eignen Gebeinen, durch eigne Hand, Selbstmord" [Merc., Umbreit, Schlottmann]. Für den letzteren Sinn läßt sich auch der Ausdruck מַחַנָק keineswegs geltend machen. Derselbe bedeutet nur „Erstickung", nicht Selbsterstickung, Erdrosselung (vgl. analoge Wortbildungen, wie מִרְמָס, מִיצָק, und Ewald §. 106, c). — Zu den hier geschilderten Symptomen der vorgeschrittenen Elephantiasis-Krankheit vgl., was Avicenna bei Beschreibung derselben sagt: „Während des Schlafs erscheinen die häufigen, schwarzgallichten Träume .... Der schwere Athem steigert sich so, daß heftige Athmungsbeschwerden und große Engbrüstigkeit sich einstellen, und die Heiserkeit den höchsten Grad erreicht. Die Lippen verdicken sich, werden schwarz, und am Körper erscheinen eine Menge von Knollen. Der Körper nimmt eine ganz schwarze Farbe an. Oefter ist man genöthigt, die Jugularvene zu öffnen, wenn sich die Heiserkeit und die Furcht vor Erstickung vermehrt" ꝛc. — V. 16. **Ich bin's überdrüssig.** מָאַסְתִּי nicht: „ich vergehe" (Rosenmüller, Stick.), sondern: „ich verschmähe", nämlich zu leben, bin lebensüberdrüssig. Diese Objekts-Ergänzung zu dem absol. gesetzten Verb. fordert das unmittelbar folgende: „nicht ewig möcht' ich leben". — **Laß ab von mir,** nämlich mit deinem fortwährenden Umdrängen und Berennen, deinem מִשְׁמַר V. 12. Die Bitte ist an Gott gerichtet (nicht an Jobs eignes Leben, wie Hahn meint) und drückt nicht etwa einen demüthigen bescheidnen Wunsch, sondern eine stürmische Forderung des Schwergeplagten und darum Lebensüberdrüssigen aus. Zu der Begründung dieser Forderung: „denn Hauch sind meine Tage" vgl. V. 7 a (רוּחַ = הֶבֶל). — b. V. 17—21. **Was ist der Mensch, daß du so groß ihn hältst, und daß du auf ihn richtest deinen Sinn.** Diese Fragen, sowie die des folgenden Verses, parodiren wohl absichtlicher Maßen und mit bittrer Ironie die Worte von Ps. 8, 5 f. (vgl. Ps. 144, 3; Klagel. 3, 23). „Dort wird gesagt, daß Gott den winzigen Menschen göttlich und königlich hoch unter den Kreaturen gestellt hat und durch immer neue Gnadenerweisungen auszeichnet; hier, daß er, statt ihn zu ignoriren, zu viel aus ihm macht, indem er ihn, den Nichtigen, zu immer neuen endlosen Leiden ausersieht. Zu פקד „heimsuchen, mustern" V. 18, vgl. oben Kap. 5, 24, sowie Ps. 8, 5. — **Und alle Augenblicke ihn prüfest** (תִּבְחָנֶנּוּ), d. h. seine Geduld und Kraft beständig und durch immer neue Leiden auf die Probe stellst. — V. 19. **Wie lange blickest du nicht weg von mir?** כַּמָּה, eigentl. „wie viel, wie oft", hier im Sinne von quamdiu, ist mit dem Imperf. im Sinne eines Futur. konstruirt, wie Ps. 35, 17. — שָׁעָה mit מִן „von einem hinwegblicken", wie Jes. 22, 4; hier speziell: den zürnenden, strafenden Blick von einem abwenden, ganz wie in Kap. 14, 6, wo übrigens שעה mit מֵעַל verbunden ist. — **Lässest mich los, nur bis zum Verschlucken meines Speichels,** d. h. nur für einen kleinen Augenblick, — eine auch bei den Arabern und Persern gebräuchliche sprichwörtliche Bezeichnung eines Minimums von Zeit; vgl. Schultens und Umbreit z. d. St. — V. 20. **Habe ich gesündigt** (חָטָאתִי, abgekürzter Bedingungssatz, vgl. Ewald, §. 357, b), **was kann ich dir** (damit) **thun,** nämlich was für Schaden kann ich dir dadurch zufügen, welchen Eintrag kann ich damit deiner selbstgenugsamen Größe und Herrlichkeit thun? Vgl. Kap. 35, 3—8, besonders V. 6. — Ewald und Olshausen fassen מה אפעל-לך als näher bestimmenden Relativsatz, abhängig von חטאתי, also gleichsam als Akkusativ zu diesem Verb.: „hab' ich gesündigt in dem, was ich dir thue". Grammatisch möglich, aber viel matter und weniger nachdrücklich, als unsre Fassung! — **Du Menschenhüter!** Diese an sich ein Lob Gottes und etwas Trostvolles für den Menschen aussagende Benennung (vgl. Psalm 121, 3; Jes. 27, 3) steht hier nicht sensu bono, sondern mit bitterer Ironie im Sinne von „du strenger, unnachsichtiger Belaurer der Menschen", — ohne indeß in dem von Renan ausgedrückten lästerlich-frivolen Sinn: „o espion de l'homme" genommen werden zu müssen. — **Warum stellst du mich hin zum Angriffspunkte dir.** מִפְגָּע, der Gegenstand, gegen welchen man losrennt (פָּגַע בְּ), ein nicht genau dasselbe, aber doch Aehnliches bedeutender Ausdruck, wie מַטָּרָה Zielscheibe, Kap. 16, 12; Klagel. 3, 12. — **So daß ich mir selbst zur Last geworden bin** (ו consec. wie V. 15 a; der ganze Ausdruck, wie 2 Sam. 15, 33). Die LXX lasen übrigens hier עָלַיִךְ („εἰμὶ δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον"), und auch die masoreth. Ueberlieferung behauptet, es habe hier eine der 18 Korrekturen des konsonantischen Wortlauts der hebr. Bibel (תִּקּוּנֵי סוֹפְרִים) stattgefunden, indem das ursprüngliche עָלַיִךְ wegen seines anstößigen Sinnes („warum ward ich dir zur Last?") beseitigt und mit dem unverfänglicheren עלי vertauscht worden sei. Einen

treffenden Sinn ergibt jedenfalls auch diese letztere Lesart. — V. 21. **Und was vergibst du nicht meinen Frevel?** וּמָה (mit dem e-Laute, nach Ewald §. 182, b) hier = וְלָמָּה. Die Frage drückt aus, was man statt der beständigen feindlichen Angriffe Gottes auf ihn, den vermeinten Sünder, erwarten müßte, wenn er wirklich gefrevelt hätte, — nämlich Vergebung seiner Schuld, da ja doch sein Ende nahe sei. Zu הֲעֲבִיר (vorübergehen lassen, übersehen, *ἀγνοεῖν*) als Synonym. von נשׂא „tragen, vergeben", vgl. 2 Sam. 12, 13; 24, 10. — **Denn nun werde ich im Staube liegen, und suchest du nach mir, bin ich nicht mehr.** D. h.: schon bald rafft mich der Tod weg, und du hast dann keine Gelegenheit mehr, mir noch Gnade zu erweisen; du siehst also, wenn du dies letztere nicht alsbald thust, als ein Grausamer da, der die Menschen unnütz quält. Diese Begründung der Frage: warum Gott ihm nicht ohne weiteres vergebe, erinnert an V. 7 a, 8 b und 16, b.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. An poetischem Schwung der Gedanken, nerviger Kraft des Ausdrucks und reichem Bilderschmuck steht diese erste Jobsrede der des Eliphas nicht nach. Sie gleicht derselben auch, sofern sie sich auf dem Grunde jener mehr allgemein-menschlichen als spezifisch theokratischen Gottesweisheit bewegt und einem im Glauben an Einen persönlichen Gott (Eloah, Schaddai) festgewurzelten religiösen Bewußtsein zum Ausdruck dient. Aber was sie als Inhalt und Stimmung dieses eloahgläubigen Bewußtseins darlegt, läßt sich ebensowenig vom Vorwurfe der Einseitigkeit, der Trübung durch manche schiefe Vorstellungen und religiös-unlautere Stimmungen, ja der theilweisen Verfinsterung durch schwere Irrthümer frei sprechen, wie Inhalt und Tendenz jener Eliphasrede. Es sind Einseitigkeiten theils verwandter theils entgegengesetzter Art, wie die des Eliphas, denen man Job hier huldigen sieht. Er neigt gleich jenem dazu, Menschsein und Sündethun, oder Sinnlichkeit und Sündlichkeit als untrennbar von einander zu betrachten und demgemäß Gottes sündenvergebende Thätigkeit als etwas Selbstverständliches, menschlicherseits ohne weiteres von ihm zu Erwartendes anzusehen (Kap. 7, 21; vgl. 6, 14; 7, 7. 8. 16). Aber in seiner Neigung, seine Sünde möglichst zu verkleinern, sich als in der Hauptsache schuldlos und seine Freunde als ungerechte Verdächtiger seiner Unschuld hinzustellen (Kap. 6, 10. 24. 26. 29 f.; 7, 20), tritt er wiederum in Gegensatz zu Eliphas, dem eifrigen Verfechter der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen. Er erscheint in Folge der Unbedingtheit, womit er die Muthmaßungen desselben betreffs seiner sittlichen Mitschuld an seinem Leiden zurückweist, in höherem Grade pelagianisch befangen, selbstgerecht und von dünkelvollem Tugendstolze erfüllt, als jener sein Gegner. Und wenn er diesem und den ihm gleichgesinnten beiden anderen Freunden Lieblosigkeit, Mangel an Milde, ja treulose Versäumniß ihrer Pflicht, ihn zu trösten, vorhält (Kap. 6, 11 bis 20, besonders V. 14 ff.), so erscheint dieser Vorwurf, ganz abgesehen von dem bitter spottenden Tone, in welchen er eingekleidet ist, insofern maßlos und übertrieben, als er jede Bereitschaft, sich *von ihnen* irgendwelcher Schuld zeihen zu lassen, auf das bestimmteste ablehnt, in ihrem Verhalten also *nur* Lieblosigkeit, Feindseligkeit und Bitterkeit erblickt, dagegen die theilweise Wahrheit des von Eliphas in ihrem Namen Gesagten gänzlich verkennt. Er ist so entfernt davon, sich von ihnen zur Buße mahnen zu lassen, daß er vielmehr *ihnen* Buße und Umkehr predigen zu müssen meint (Kap. 6, 29) — gleich so manchem pelagianisch befangenen und rationalistisch verblendeten Kirchgänger in unsrer Zeit, der sich beschwert, sein Prediger gebe ihm statt evangelischen Trostes immer nur Mahnungen zur Buße zu hören, woraus sich seine eigne Bußbedürftigkeit (wegen „Fanatismus, Intoleranz, Heuchelei, Muckerthum, Obskurantismus" ꝛc.) ergebe. Vgl. *Hengstenb.*, S. 202: „Es darf nicht übersehen werden, daß das Leiden seine erdrückende Gewalt nicht in solchem Grade über Hiob würde ausgeübt haben, wenn er in tieferer Erkenntniß der menschlichen und speziell *seiner* Sündhaftigkeit die Grundlage einer Theodicee besessen hätte. Daß ihm diese fehlt, gibt seinem Leiden erst den rechten Stachel..... Denn die Leiden dieses Lebens steigen oft so hoch, daß man mit einer mittelmäßigen Erkenntniß der Sündhaftigkeit gar nicht ausreicht. Hiobs Schilderung in diesem Abschnitte stellt uns das deutlich vor Augen. Ihr Resultat ist, daß auch der zahmste und gemäßigtste Pelagianismus und Semipelagianismus bei einiger Konsequenz zur Gotteslästerung führen muß." — In den bedenklichsten Gegensatz zu Eliphas begibt sich Job dadurch, daß er, statt dessen wiederholter Mahnung zu demüthiger Unterwerfung unter Gottes gewaltige Hand Folge zu leisten, vielmehr in den Ton bitter gereizten Haderns und Rechtens mit Gott fällt und denselben fast der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit anklagt, indem er von „Giftpfeilen des Allmächtigen" redet, die in ihm stecken (Kap. 6, 4), ihm die Absicht oder doch die Fähigkeit unterlegt, ihn, auch wenn er sich in keiner Weise gegen ihn versündigt hätte, zu vernichten und zu zermalmen (Kap. 6, 9. 10), ja ihn unausgesetzt feindselige Angriffe wider ihn richten, und zwecklose Peinigungen über ihn verhängen läßt (Kap. 7, 12 ff.) und mit Bezug hierauf in bitterem Spotte ihm den Namen eines „Menschenhüters" im schlimmen Sinne, eines feindlichen Belauerers oder Kerkermeisters der Menschen ertheilt (Kap. 7, 20). Und für diese harten und trotzigen Reden wider Gott hat er kein Wort der nachträglichen Milderung oder partiellen Zurücknahme, wie fast jedesmal die Dichter der Klagepsalmen oder der Prophet Jeremias, wo sich dieselben ähnlicher Ausdrücke bedient und Gott bald durch diese bald durch jene bildliche Rede als ihren schonungslosen Verfolger und er-

barmungslos strengen Richter dargestellt hatten. Job beharrt auf allem dem, was er in dieser Richtung Bedenkliches gesagt; er nimmt nichts davon zurück, er schließt seine Rede unmittelbar nachdem das leidenschaftlichste und vermessenste dieser Worte über seine Lippen gekommen ist. Vgl. Delitzsch, S. 85: „Man würde sich irren, wenn man in den Ausdrücken, in denen Job Gottes Feindschaft gegen sich beschreibt, an und für sich die Sünde fände; man vgl. z. B. Thren. 3, 9. 10: „er hat versperrt meine Wege mit Quadern, meine Pfade ineinander geschlungen; ein lauernder Bär ist er mir, ein Löwe im Dickicht.“ Auch das ist nicht Jobs eigentliche Sünde, daß er meint, Gott habe sich in einen Feind gegen ihn verwandelt, — es ist das die Anschauung eines durch Anfechtung getrübten Auges, wie häufig in den Psalmen. Seine Sünde besteht auch nicht in dem fragenden Wie lange? und Warum? Die Psalmen würden in diesem Falle von Sünde starren. Aber das ist seine Sünde, daß er in diesen Zweifelfragen hangen bleibt und so den Schein der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit an Gott haften macht. Und in diese Sünde drängen ihn die Freunde immer tiefer hinein, je entschiedner sie sein Leiden aus seiner eignen Ungerechtigkeit ableiten. Jeremia im 3. Kap. der Klagelieder fügt nach ähnlichen Klagen hinzu: „Da erwidre ich dies meinem Herzen und fasse darob wieder Hoffnung: die Gnaden Jehova's — sie haben kein Ende, kein Aufhören sein Erbarmen“ ꝛc. Ebenso schließen viele trübe beginnende Psalmen: der Glaube zerreißt endlich alle Zweifelwolken. Aber hier bei Job wird der Wechsel von Seelenzuständen, welcher z. B. in Ps. 6 auf den kleinen Raum eines lyrischen Stückes von 11 Versen sich zusammendrängt, als ein Stück seiner Lebensgeschichte in dramatischer Ausführlichkeit vorgeführt: sein vordem heroischer Glaube glimmt nur noch unter der Asche, die Freunde statt ihn wieder anzufachen, verschütten ihn noch tiefer, bis er endlich erst von Jehova selbst, der im Sturmwinde erscheint, aus seiner Gebundenheit befreit wird.“

2. Trotz dieser mancherlei Wahrzeichen tiefer und schwerer Verdüsterung des Geistes, unter welcher Job während dieser Rede leidet, bietet dieselbe doch auch manches wahrhaft Erfreuliche, für die Erkenntniß und Aneignung der geoffenbarten Wahrheit direkt Förderliche dar. Zu diesen Lichtpunkten, in welche das in dogmatischer und ethischer Hinsicht wirklich Bedeutsame der beiden Kapitel sich zusammendrängt, gehört:

a. der schöne Satz: „Dem Verzagenden gebührt von seinem Freunde Milde, und sollte er des Allmächtigen Furcht verlassen haben“ (Kap. 6, 14); eine wahre Perle ethisch-theol. Weisheit, ein unbewußtes Weißagungswort, worin sich neutestamentliche Aussprüche von ferneher ankündigen, wie: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ ꝛc. (Matth. 2, 12 f.), oder: „Lieben Brüder, so ein Mensch etwa von einem Fehler übereilet würde, dem helfet wieder zurecht mit sanftmüthigem Geiste, die ihr geistlich seid“ (Gal. 6, 1), oder: „Lieben Brüder, so jemand unter euch irren würde von der Wahrheit und jemand bekehrete ihn, der soll wissen, daß wer den Sünder bekehret hat vom Irrthum seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen und wird bedecken die Menge der Sünden“ (Jak. 5, 19 f.; vgl. 1 Petr. 4, 8);

b. die wehmüthige Klage über das Elend des Menschenlebens zu Anf. des 7. Kap. (Kap. 7, 1—6), die sogar in ihren speziell auf Jobs furchtbares Aussatzleiden bezüglichen Partien eine gewisse Verallgemeinerung und analogische Ausdehnung auf die Zustände sündiger und in Folge der Sünde leidender Menschen insgesammt zuläßt; — denn nicht nur das Kriegsdienst- und Frohndienstartige des Erdenlebens mit seinen tausendfachen Mühen und Beschwerden, sondern auch die zu durchlebenden Unheilsmonde, die zu durchwachenden Trübsalsnächte, sowie mannigfache Vorboten des Todes und der Verwesung, wie sie das von Krankheiten aller Art durchwühlte und zerrissene Leibesleben in sich birgt (vgl. V. 3—5) — auch dies alles paßt mehr oder weniger auf das Erfahrungsleben aller Menschen, sofern keiner innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufs dem durch die Stammeltern über das ganze Geschlecht gebrachten Gesetz der Sünde und des Todes absolut entnommen ist; vgl. Röm. 7, 24. 25; 8, 10; 2 Kor. 4, 16 ꝛc.;

c. die an diese Klage anknüpfende Betrachtung über das Flüchtige und Nichtige der Erdentage des Menschen, sowie darüber, daß es unbillig und hart sein würde, wenn Gott gegen ein so hauchartig nichtiges, ohnmächtiges und gebrechliches Wesen nur nach der Strenge seiner Gerechtigkeit, und nicht vielmehr nach der Liebes- und Gnadenfülle seiner Barmherzigkeit verfahren wollte (Kap. 7, 7 ff.; besonders V. 21). Im Sinne Jobs freilich, der den bittren Ernst und die Strafbarkeit des Sündenverderbens nicht genügend würdigt und dazu hinneigt, aus der Thatsache des hülflosen sittlichen Elends der Menschen statt eines Billigkeits-, einen förmlichen Rechtsgrund zur Motivirung seiner Ansprüche auf Gottes Sündenvergebung zu machen, ist diese Betrachtung eine vor Gott nicht erlaubte, vom Hochmuth des natürlichen Menschen gleicherweise wie von sittlicher Leichtfertigkeit zeugende; sie scheint fast an die frivolen Redensarten eines Voltaire und H. Heine, an das berüchtigte „Dieu me pardonnera, c'est son metier!“ anzuklingen; wenigstens läßt sie ahnungsweise erkennen, wie leichtfertigere Menschen allmählich an einem solchen Abgrunde frevler Grundsätze und frechen Fortsündigens auf Gottes Gnade hin anlangen können! — Aber eben diese Betrachtung zeigt doch auch eine gewisse Verwandtschaft zu jenen tiefen und unleugbaren Wahrheiten betr. die Ohnmacht des natürlichen Menschen und sein Angewiesensein auf die allein rettende Kraft der gött-

lichen Gnade, welche das Alte Testament in Aussprüche einkleidet wie Ps. 89, 48; 90, 5 ff.; 102, 12; 103, 14, das Neue Test. aber in die noch unendlich viel trostreicheren Bekenntnisse zum alleinigen Heile in Christo, wie Apg. 4, 12; Röm. 3, 23 ff.; 8, 34 ff.; 11, 30 ff.; Gal. 3, 22; Eph. 2, 8 ff., sowie in die nicht minder tröstlichen Versicherungen der gnädigen Erhörung, welche der himmlische Vater allen im Namen Jesu und im alleinigen Vertrauen auf seine Gnade an ihn gerichteten Gebeten wolle zu Theil werden lassen (Luk. 11, 5—13; 18, 1—8; Joh. 14, 13 f.; 16, 23 ff.). Vgl. Hengstenberg S. 215: „Hiob kann nun einmal von dem Gedanken nicht lassen, daß Gott ein Gott der Liebe ist, und so erscheint es ihm als seinem Wesen widerstreitend, wenn durch seinen unmittelbar in Aussicht stehenden Tod ihm die Möglichkeit genommen wird, seine Härte durch Liebe wieder gut zu machen."

d. Endlich gehört auch die Art, wie Job in Kap. 7, 7—10 sich über sein Schicksal nach dem Tode äußert, mit zu demjenigen, was man, wenn nicht zu den eigentlichen Lichtseiten, doch zu den positiv lehrreichen und für den Entwicklungsgang der alttestamentlichen Offenbarung charakteristischen Aeußerungen der vorliegenden Rede zu rechnen hat. Einer Auferstehungshoffnung, zumal einer christlich bestimmten und verklärten, steht Job in dieser düsteren Schilderung seiner trostlosen Aussichten jenseits des Grabes so fern als nur möglich. Er weiß nichts von einer solchen Hoffnung, — aber ebensowenig weiß er etwas von einer etwaigen Vernichtung, von einem gänzlichen Aufhören der Existenz infolge des Todes. Seine Trostlosigkeit angesichts des sichren und nahen Todes ist nicht die des materialistischen Atheisten oder des heidnischen Weisen, der zugleich mit der Auferstehungs- auch jede Unsterblichkeitshoffnung preisgegeben hat. Wenn er V. 8 und ebenso V. 21 von seinem baldigen „Nicht-mehr-sein" redet, so interpretirt sich dieser starke Ausdruck durch die ihn umgebenden Sinnparallelen von selbst dahin, daß er ein Nicht-mehr-sein auf dieser Erde, ein Nimmermehrwiederkehren dieses Erdenlebens und Erdenglückes vor Augen sieht (s. V. 7 b; 8 b; 21 c), und dagegen ein trostloses und aussichtsloses Gehaltenwerden im Hades erwartet. Es gibt für ihn ein Fortleben nach dem Tode, aber ein nothwendig unseliges, noch durch keinen Lichtstrahl der von ferne her dämmernden messianischen Heilsgnade erhelltes. Seine Aussicht in das Jenseits ist noch wesentlich eins mit seiner Furcht vor dem Hades, dem „Könige der Schrecken", dem Reiche eines nimmer endenden Todesdunkels, einer keinem Lichte weichenden öden und schrecklichen Finsterniß (vgl. Kap. 10, 20 f.; 20, 9 f., sowie die ähnlichen düsteren Schilderungen vom Hades-Zustande im Psalter: Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11 ff.; 115, 17; in den Proverbien, im Prediger ꝛc.). Er gehört deutlich noch zu jenen unter dem Joche der vorchristlichen Todesknechtschaft Seufzenden, die der Hebräerbrief als „*τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*" bezeichnet (Kap. 2, 15). Er steht, in der vorliegenden Rede wenigstens (— anders später, Kap. 19, 25 ff.) noch entschieden auf dem Standpunkte derer, die entsprechend der oeconomia Legis das Schicksal der Todten noch nicht im milden Lichte der Gnade Jesu Christi anschauen gelernt hatten. Vgl. Brenz: Mortis seu inferni ea conditio est, ut natura sua quoscunque comprehenderit tantisper teneat nec dimittat, dum Christus, filius Dei, morte ad infernum descenderit, h. e. perierit; per hunc enim devicta morte et inferno liberantur, quotquot fide renovati sunt; sowie Delitzsch, S. 84: „Aus dieser chaotischen Vorstellung vom Jenseits des Grabes, gegen welche auch die Psalmisten noch anringen, hatte sich zur Zeit Jobs und des Verfassers des Buches Job noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten herausgestellt; erst die Auferstehung des im Exil begrabenen Israel Ezech. 37 gab dazu den Anstoß, und erst die Auferstehung des in das Grab gelegten Lebensfürsten drückte darauf das Siegel; erst die Auferstehung Jesu Christi war der faktische Sturz des Hades..... Wir werden später sehen, wie Job, je mehr ihn seine Freunde foltern, desto mehr zu dem Wunsche eines Jenseits (d. h. eines lichten, lebens- und wesensvollen Jenseits, eines Jenseits, das dieses Namens werth ist) gedrängt wird: aber es fehlt das Offenbarungswort, welches allein den Wunsch in Hoffnung verwandeln könnte. Desto herzzerreißender und tragischer ist Jobs Wunsch, von seinem unerträglichen Leiden durch den Tod befreit zu werden, desto rührender und berechtigter seine Bitte, Gott möge doch bedenken, daß er nun bald nicht mehr ein Gegenstand seines Erbarmens werde sein können", ꝛc. —

Homiletische Andeutungen.

Eine Predigt über die ganze vorliegende Jobrede müßte zwei Hauptttheile machen: I. Jobs Klage über seine Freunde als schlechte Trostspender: K. 6; II. Jobs Anklage Gottes als seines hartherzigen, erbarmungslosen Verfolgers: Kap. 7. In beiden Abtheilungen wäre das Tadelnswerthe, Schiefe und Einseitige der Aeußerungen Jobs neben den Lichtseiten (in Abtheil. I. besonders jene, auch von Jobs Standpunkte aus relativ wohlberechtigte Forderung milder Behandlung Kap. 6, 14; in Abtheil. 7 besonders das in den Anfangs- und im Schlußverse Enthaltene) hervorzuheben. — Wegen des bedeutenden Umfangs der ganzen Rede empfiehlt sich wohl für die meisten Fälle Zerlegung derselben in zwei Texte, deren jeder sich zweckmäßig mit je einem der beiden Kapitel nach jetzt üblicher Eintheilung decken, und nach Maßgabe des eben über die beiden Hauptttheile einer event. Gesammtbetrachtung zu behandeln sein würde. Für die homiletische Verwerthung einzelner Stellen mögen die folgenden Gedanken älterer und neuerer praktischer Ausleger als Fingerzeige dienen.

Kap. 6, 2 ff. — Starke: Das Kreuz muß nicht nach der Vernunft abgewogen werden, sondern nach der zukünftigen Herrlichkeit, 2 Kor. 4, 17. — Zeyß: Was der vielgeplagte Hiob von der Größe, Schwere

und Heftigkeit seines Leidens gesprochen, das mag mit viel besserem Rechte und in höchster Wahrheit von dem Leiden unsres Heilandes gesagt werden ꝛc. —

Kap. 6, 11 ff.: Brenz: Verissime, simul et impatientissime confitetur Job, se non posse tam diras inferni afflictiones patienter ferre ... Porro, quamquam in judicio constare carni impossibile sit: in Christo tamen omnia possibilia fiunt: cujus virtute et infernus vincitur. Igitur quum audieris, nullam fortitudinem tantam esse, quae possit iram Domini sustinere, discas tu timere Dominum et manui ejus te committere, ut libereris; ait enim: bono animo estote, quia ego vici mundum, etc.

Kap. 6, 14 ff.: Vers.: Impii hypocritae, si quando afflictum viderint, tum mox multa increpatione et exprobratione insultant, et pessima quaeque de ipso vel a cunis repetentes, si non traducunt, certe suspicantur ..... Contra pietatis natura est, tantisper arguere, reprehendere et instare εὐκαίρως ἀκαίρως, dum Dominus connivet et resipiscentiae tempus largitur. Nam et ipse hac ratione tolerantissime fert malos, ut interim liceat eos doctrina, exhortatione et increpatione ad resipiscentiam invitare.

Kap. 6, 22 ff.: Osiander: Unser Fleisch ist unter dem Kreuze gar ungeduldig und pflegt insonderheit gegen Freunde, wenn dieselben nicht alsbald Hülfe leisten wollen, unwillig zu werden. — Starke (zu V. 24): Ein Weiser läßt sich gerne zurecht weisen, wenn er gefehlet hat, Jak. 3, 17.

Kap. 7, 1 f.: Seb. Schmidt: Uterque (et servus, et mercenarius) in perpetuis laboribus et miseriis permanet. Cum utroque recte comparatur omnis homo: quippe qui in omni vita laboribus et miseriis obruitur et frustra ante mortem requiem expectat. — Starke: Unser Leben ist nun einmal nichts anderes als eine Knechtschaft. Wohl uns, wenn wir darin Gotte dienen, aber wehe uns, wenn wir uns der Sünde zum Dienste ergeben, Röm. 6, 13. — Wohlfarth: Das menschliche Leben ein fortgesetzter Kampf und Streit, — ein Streit mit der Gebrechlichkeit unsres Körpers, mit den Leiden dieses Lebens, mit der Sünde! Doch warum schaut dein Auge so düster? Wo Kampf ist, da ist auch Sieg, und vor allem den Kämpfen des Christen ist ein hoher Preis gesteckt, hienieden und jenseit des Grabes.

Kap. 7, 5. 6: Weim. Bib.: Unser Leben ist nichtig und flüchtig, und alle menschliche Schönheit ist vergänglich, Ps. 102, 4; 144, 4; 103, 15. — Wohlfarth: Wie schnell eilt die unaufhaltsame Zeit dahin! Wie rasch entrollen sich die Augenblicke zu Stunden, die Stunden zu Tagen, die Tage zu Monden und die Monde zu Jahren! Wie sehr gleicht auch das längste Menschenleben einem kurzen Morgentraume! Ja unser Leben eilt dahin, wie ein Weberschifflein, ein Hauch, eine Wolke! ꝛc.

Kap. 7, 8—10: Brenz (zu V. 9): Pulchra similitudo. Ut nubes transit, evanescit, et non revertitur, sic qui in infernum descendit, nunquam illinc revertens .... In inferno nulla est redemptio sensu desperationis, propriis viribus aut justitiis: sed copiosa est redemptio etiam in inferno, misericordia et reductione Domini (vgl. auch die oben, Dogm.-eth. Grundged. gegen Ende cit. Bemerkung desselben Auslegers). —

Kap. 7, 12—16: Starke: Angefochtene däucht es, als wenn Gott sie in ein finsteres Gefängniß verschlossen, ja von sich verstoßen habe, während sie doch in Seiner Hand sind! — — Es ist gar nichts Seltenes, daß Angefochtene mit dem Gedanken umgehen, sich selber das Leben zu nehmen: man hat also solche Personen nicht außer Augen zu lassen! — Wohlfarth: Wodurch werden wir der Versuchung zum Selbstmorde siegreich entgegentreten? ꝛc.

Kap. 7, 19—21: Coccejus (zu V. 19): Alterutrum est exoptandum piis, aut ut sine terrore vivant, ut aliquo fruantur bono in hac vita, ex quo intelligant Deum ipsis placatum esse et non velle in ipsis iram et justitiam suam demonstrare; aut ut celeriter moriantur. Atqui pii sub perpetuis afflictionibus et tentationibus degunt, aut certe semper in anxietate et metu illarum coguntur versari. Ergo nihil illorum conditioni convenientius est, quam ut in momento expetant mortem. Nimirum sine consolatione vivere plus quam mori est. Ita non sufficit humana natura ad ferendum vel minimam stricturam irae Dei. Planum hinc est, quo omnis Jobi sermo se collimet, nimirum ad obtentionem solatii Evangelii. — Joach. Lange: Unter die gewaltige und schwere Hand Gottes muß man sich recht demüthigen (1 Petr. 5, 6). Alsdann erst kommt man zur Erkenntniß seiner selbst und wird arm am Geiste, wenn man nämlich „sich selbst eine rechte Last wird" (V. 20, c). Und das ist denn die rechte Ordnung, in welcher man reich in Gott wird (Matth. 11, 28; Luk. 12, 21). — Starke: Um Vergebung der Sünden sollen mit Hiob alle Heiligen Gott bitten (Ps. 32, 6) ..... Wer der Vergebung seiner Sünden versichert ist, der kann ruhig und mit Freuden sterben (Luk. 2, 29). — Hengstenb. und Delitzsch s. oben, Dogm.-eth. Grundgedanken.

2. Bildad und Job: Kap. 8—10.

A. Bildads Zurechtweisung: Der Mensch darf Gott nicht der Ungerechtigkeit zeihen, wie Job gethan hat; denn Gott thut nie Unrecht: Kap. 8.

1. Tadel Jobs wegen seiner ungerechten Anklage Gottes: V. 2—7.

1. Da hob an Bildad, der von Schuach, und sprach:
2. Wie lange noch wirst du solches reden,
und heftiger Wind (sind) die Worte deines Mundes?
3. Wird Gott das Recht verkehren,
oder der Allmächtige die Gerechtigkeit verkehren?

4. Wenn deine Kinder gesündigt wider ihn,
so gab er sie hin in die Hand ihrer Missethat.
5. Wenn du aber anhältst zu Gott
und zum Allmächtigen flehest,
6. wenn du rein und rechtschaffen bist:
fürwahr so wird er aufwachen über dir
und wiederherstellen deiner Gerechtigkeit Wohnung.
7. Und war dein Anfang ein kleiner,
so wird dein Ausgang sehr groß sein.

2. Hinweisung auf die weisen Lehren der Alten über das verdiente Ende der Gottesvergessenen: V. 8—19.

8. Ja, frage doch das ältere Geschlecht
und achte auf die Forschung ihrer Väter;
9. Denn von gestern sind wir, und wissen nichts,
weil ein Schatten unsre Tage auf Erden sind.
10. Werden nicht jene dich weisen, dir's sagen
und aus ihrem Herzen hervorholen Worte?
11. Wächst ohne Sumpf der Schilf empor,
gedeiht das Riedgras ohne Wasser?
12. Noch (ist's) in seinem Grünen, wird nicht abgemäht:
da, vor allem Grase, muß es verdorren.
13. So sind die Pfade aller Gottesvergessenen,
und des Ruchlosen Hoffnung gehet unter.
14. Er, dessen Zuversicht entzwei reißt,
und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen.
15. Er stützt sich auf sein Haus, doch es steht nicht;
er hält sich fest daran, doch es hält nicht Stand.
16. Saftig ist er beim Sonnenscheine,
und über seinen Garten hin laufen seine Schößlinge.
17. Ueber Steinhaufen schlingen sich seine Wurzeln,
ein Haus von Steinen schaut er an.
18. Wenn Er ihn vertilgt von seiner Stätte weg,
so verleugnet sie ihn: nie hab ich dich gesehen!
19. Sieh, das ist die Wonne seines Weges, —
und aus dem Staube sprossen andere auf.

3. Mildernde Anwendung dieser Lehren auf den Fall Jobs: V. 20—22.

20. Siehe, Gott verschmähet nicht den Frommen
und hält nicht fest der Uebelthäter Hand.
21. Während er deinen Mund mit Lachen füllen wird,
und deine Lippen mit Jauchzen,
22. werden deine Hasser sich in Schande kleiden,
und das Zelt der Frevler — es ist nicht mehr.

Exegetische Erläuterungen.

1. Als in besonders hohem Grade streitsüchtig und heftig, so daß ihr Inhalt der muthmaßlichen Bedeutung des Namens בלדד = „Sohn des Streites" (s. z. Kap. 2, 11) entspräche, erscheint diese erste Rede Bildads keineswegs. Sie knüpft an den Schluß der vorausgegangenen Jobrede an, indem sie zunächst ausführt, wie so ganz ungerechter Weise Job Gott der Unbarmherzigkeit und tyrannischen Härte anklage, da Gott bei Vertheilung des Looses der Menschen nie anders als gerecht handle (V. 2—7), erläutert und belegt dann die Behauptung, daß Gott es mit den von ihm Abfallenden ein böses und schnelles Ende nehmen lasse, durch einige Weisheitssprüche der Alten (V. 8—19), und schließt mit einer Hervorhebung der doppelseitigen Wirkung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes (V. 20—22), welcher Schluß insofern zur Versöhnung einlenkt, als er die Hoffnung, daß der seine Schuld bereuende Job Gottes belohnende Gerechtigkeit erfahren werde, stärker hervortreten läßt, als die Befürchtung des Gegentheils oder die Warnung vor den Folgen seiner Unbußfertigkeit. — Von den

drei an Länge ziemlich ungleichen Abtheilungen der Rede umfaßt die erste 2, die zweite 4, die dritte 1 Strophe zu je 3 Versen. Doch bilden die beiden letzten Strophen der II. Abthlg. (V. 14—16 und V. 17—18) ein Sinnganzes von so enggeschlossener Einheit, daß sie fast richtiger als eine untheilbare Langstrophe aufgefaßt werden zu müssen scheinen.

2. Erste Abtheilung: Rüge Jobs wegen seiner ungerechten Anklage Gottes, als sei derselbe unbarmherzig und ungerecht gegen ihn: V. 2 bis 7. — Erste Strophe: V. 2—4. — **Wie lange noch wirst du solches reden.** עַד־אָן wie sonst עַד־אָנָה (Kap. 18, 2; 19, 2), eigentlich: bis wann, bis wohin", quousque tandem. אֵלֶּה, dieses, d. h. derlei, solches, wie du es gesagt hast. — **Und heftiger Wind** (sind) **die Worte deines Mundes.** Eig. Fortsetzung des vorhergehenden Fragesatzes: „und wie lange werden die Worte deines Mundes ein heftiger Wind sein?", d. h. einem solchen gleichen, bezüglich ihrer Nichtigkeit sowohl wie ihrer verderblichen, alles niederreißenden Wirkung (vgl. Kap. 15, 2; 16, 3; 1 Kön. 19, 11). Zu כַּבִּיר, poetischem Synon. von גָּדוֹל (Kap. 1, 19), vgl. Kap. 15, 10; 31, 25; 34, 17. 24; Jes. 17, 12. — V. 3. **Wird Gott das Recht verkehren, oder der Allmächtige die Gerechtigkeit verkehren?** D. h.: kannst du dir denken, daß ꝛc.? kannst du Gott ernstlich der Ungerechtigkeit anklagen? „Man beachte die Wiederholung des יְעַוֵּת (vgl. Kap. 34, 12), auf welchem ein für Job kränkender Nachdruck liegt" (Umbreit). — V. 4. **Wenn deine Kinder gesündigt gegen ihn.** Nur aus Schonung für Job sagt Bildad nicht: „weil deine Kinder gesündigt", läßt's also scheinbar ungewiß, ob dies den Grund des göttl. Verhängnisses über sie gebildet habe, — aber freilich nur scheinbar, da er dieses Verhängniß deutlich als Sündenstrafe auffaßt, wie der Nachsatz zeigt. **So gab er sie hin in die Hand ihrer Missethat.** וַיְשַׁלְּחֵם eigentlich: „so ließ er sie hinfahren in die Hand (d. h. in die Gewalt) ihrer Missethat, ließ er sie der Wirkung ihrer Sündenschuld anheimfallen. Vgl. Kap. 9, 24; Richt. 4, 9; 1 Sam. 23, 20. Wegen der Rückbeziehung des Verses auf K. 1, 19 vgl. Einleit., §. 8, Nr. 3. — Zweite Strophe: V. 5—7. — **Wenn du aber anhältst zu Gott.** שַׁחַר אֶל־אֵל constr. praegn. wie oben Kap. 5, 8: דָּרַשׁ אֶל־אֵל, bei Gott um etwas nachsuchen, sich bittend an ihn wenden. אַתָּה du, stellt Job nachdrücklich seinen Kindern (V. 4 a) gegenüber, als einen, der noch Zeit zur Umkehr und zur Aussöhnung mit Gott, als der Bedingung für die Wiederherstellung seines Glückes habe. — V. 6. **Wenn du rein und rechtschaffen bist.** Dieser neue Bedingungssatz ist dem vorherg. nicht ko-, sondern subordinirt: „falls du nämlich wirklich rein und rechtschaffen bist, wenn es sich wirklich so verhält, daß ꝛc." — **Fürwahr, so wird er aufwachen über dir.** כִּי עַתָּה „ja dann, fürwahr dann", nachdrückliche Einführung des Nachsatzes wie Kap. 13, 18. יָעִיר עָלֶיךָ, er wird aufwachen, rege werden über dir (vgl. Ps. 35, 23), nämlich zu deinem Schutze und deiner Rettung; nicht: er wird Wache halten über dir, dich in Obacht nehmen (Hirzel, Del. ꝛc.), was ganz gegen die übliche Bed. des Verb. העיר wäre. — **Und wiederherstellen** (וְשִׁלַּם in integrum restituet; richtig schon LXX: *καὶ ἀποκαταστήσει*) **deiner Gerechtigkeit Wohnung,** d. h. die Wohnstätte, wo du als Gerechter wohnst und die Früchte deines Gerechtseins genießest (Dillmann). Wegen נוה s. z. Kap. 5, 3. — V. 7. **Und war dein Anfang ein kleiner, so wird dein Ausgang sehr groß sein.** Zu dem wiederhergestellten früheren Glücke hinzu verheißt er ihm neues, noch herrlicheres, eine unbewußte Weißagung auf das, was wirklich schließlich kam (Kap. 42, 12), ganz ähnlich dem heilsverheißenden Schlusse der Eliphasrede: Kap. 5, 8 ff. — וַאֲחֲרִיתְךָ יִשְׂגֶּה מְאֹד eigentlich: „und dein Letztes (dein Späteres, Gegensatz zu רֵאשִׁיתְךָ dein Früheres, dein anfänglicher Glücksstand) wird sehr emporsprossen. אַחֲרִית ist hier ausnahmsweise und ad sensum als Maskulinum gefaßt; — daher das יִשְׂגֶּה (vgl. Ewald §. 174, e), wofür Olshausen unnöthigerweise יַשְׂגֶּה (mit אֵל als Subjekt) lesen wollte.

3. Zweite Abtheilung: Hinweisung auf die weisen Lehren der Alten über das verdiente Ende der Gottesvergessenen. V. 8—19. — Erste Strophe: V. 8—10: Preis der Weisheit der Alten, als Einführung der dann folgenden ausdrücklichen Zeugnisse derselben. — **Ja, frage doch das ältere Geschlecht.** Vgl. zu dieser Aufforderung im allgemeinen 5 Mos. 32, 7. Zu שאל mit לְ: 2 Kön. 8, 6; zur Schreibung רִישׁוֹן für רִאשׁוֹן unten, Kap. 39, 9 (ראם statt רים). Ob man das unbestimmte הוֹר רִישׁוֹן singularisch, wie oben, oder durch den Plur.: „frühere Geschlechter" ausdrückt, ist gleichgültig. Jedenfalls ist kein bestimmtes älteres Geschlecht gemeint, wie auch das folgende „ihrer Väter" (d. h. der Väter jener früheren Geschlechter) zeigt. — **Und achte auf die Forschung ihrer Väter,** d. h. auf das, was schon deren Väter erforscht und erfahren haben, auf die in die graueste Vorzeit zurückreichende Lebensweisheit der Altvordern also. חֵקֶר Erforschung (Kap. 5, 9; 9, 10; 34, 24), hier im Sinne von Gegenstand oder Resultat der Erforschung, Erforschtes. Zu וְכוֹנֵן supplire לִבָּהּ, wie dasselbe sonst mit dem Hiph. הֵכִין verbunden wird. Unnöthig ist Olshausens Emendation בּוֹנָן (nach 5 Mos. 32, 10). — V. 9. **Denn von gestern sind wir, und wissen nichts.** Dies der Grund, weshalb man sich an die Ueberlieferung der Alten halten muß. Eigentlich: „ein Gestern sind wir, d. h. Gestrige (אֲנַשְׁנוּ תְמוֹל = תְּמוֹל, Ewald §. 296, d); welche Hervorhebung der Kurzlebigkeit des gegenwärtigen Geschlechts dann in b noch durch das bezeichnende Bild vom Schatten (צֵל) erläutert und verstärkt wird; vgl. Kap. 14, 2; Ps. 102, 12; 109, 23; Pred. 6, 12; 8, 13, sowie das hellenische *σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος* (Pindar, Pyth. 8, 99; vgl.

Sophocl. Aj. 126, 1236; Ant. 1155; Eurip. Med. 1224 ꝛc.). Daß die Menschenleben so nichtig und kurzwährend sind, motivirt die Forderung, sich an die Weisheit der Alten zu wenden insofern, als die Zeit eines einzelnen Menschenlebens nicht ausreicht, die ewigen Gesetze der Weltordnung zu ergründen, daß vielmehr zu diesem Zwecke die Gesammterfahrung der bisherigen Menschheit konsultirt werden müsse. Daß der Verfasser dabei zugleich an die höheren Menschenalter der urzeitlichen Geschlechter, an die Makrobier der vornoachischen Zeit also, gedacht habe, läßt sich nicht bestimmt erweisen. — V. 10. **Werden nicht jene dich weisen, dir's sagen und aus ihrem Herzen hervorholen Worte.** Das Herz wird hier, im Gegensatze zu den Aeußerungen Jobs als bloßem nichtigem Lippenwerke (V. 2; Kap. 11, 2; 15, 3 ꝛc.), als Sitz des Verstandes und der Ueberlegung genannt; vgl. אִישׁ לֵבָב (Kap. 34, 10. 34): ein Mann von Herz, d. h. von Verstand. Zu יוֹצִיאוּ proment, proferent (Vulg.) vgl. Matth. 13, 52. — Zweite Strophe: V. 11 bis 13: eine erste Probe der von Bildad zwar nicht wörtlich citirten, aber doch in freier, dem Sinne nach getreuer Reproduktion wiedergegebnen Weisheitslehren der Alten. — **Wächst ohne Sumpf der Schilf empor?** גֹּמֶא, nach hebr. Etymol. von גמא schlürfen, fistula bibere (vgl. Kap. 39, 24; 1 Mos. 24, 17), zugleich aber auch ein egypt. Wort (kopt. kam, cham, Schilf), bezeichnet hier wie 2 Mos. 2, 3; Jes. 18, 2; 35, 7 den egypt. Papyrusschilf, die in den Nilsümpfen wachsende, nach Theophrast aber auch in Palästina vorkommende eigentliche Papyrusstaude (Cyperus papyrus L.) Ein zwingender Beweis für die Abfassung des Gedichts in Egypten oder durch einen Dichter egyptischer Abkunft liegt in der Erwähnung dieses egyptischen Gewächses nicht, um so weniger da Bildad nur die Worte eines anderen älteren Weisheitslehrers anführt. Vgl. Einl. §. 7, c. — **Gedeiht das Riedgras ohne Wasser.** אָחוּ, lautet im egyptischen Griechisch der LXX (Jes. 19, 7) und Sirachs (Kap. 40, 16) ἄχι, und bedeutet, wie Hieronymus von Egyptern hörte, in deren Sprache omne quod in palude virens nascitur, also das Gras der Nilsümpfe, Riedgras, Nilgras (kopt. ake, oke = calamus, juncus). Statt בְּלֹא des ersten Gliedes steht hier בְּלִי im Sinne von „ohne"; vgl. für ersteres Kap. 30, 28; für letzteres Kap. 24, 10; 31, 39; 33, 9 ꝛc. Von den beiden synon. Verbis bedeutet das רִגְאָה des ersten Gliedes ein „hoch emporschießen", entsprechend der Größe des bis zu 10 Fuß Höhe aufwachsenden Papyrus, das יִשְׂגֶּא (andre Form für יִשְׂגֶּה V. 7, vgl. Gesen. §. 75, Anm. 21) des zweiten Gliedes aber ein üppiges Aufwuchern und Sichverbreiten, entsprechend der Natur des Sumpfgrases. — V. 12. **Noch (ist's) in seinem Grünen (Hohel. 6, 11), wird nicht abgemäht;** eigentlich: (ist) nicht abzumähen, nicht abzuschneiden, ein Zustandssatz, vgl. Ewald §. 341, b. — **Da, vor allem Grase, muß es verdorren,** weil ihm nämlich die Bedingung seiner Existenz, das Wasser, mit einemmale entzogen ist, so daß es nun rascher als gewöhnliches Gras hinfällig wird und verwelkt. Vgl. als Sinnparallelen: Kap. 5, 3; Matth. 6, 30. — V. 13. **So sind die Pfade aller Gottesvergessenen.** Eine ganz ähnliche abschließende Applikation des Vergleichs wie in Spr. 1, 19, woselbst auch der Ausdruck „Pfade" = Begegnisse, Schicksale (vgl. auch Ps. 1, 6; Hiob 23, 10; Weish. 5, 7 u. ö.). Zu שִׁכְחֵי אֵל als Synon. von רשׁעים Gottlose vgl. z. B. Ps. 9, 18; 50, 22. — **Und des Ruchlosen** (חָנֵף wie Kap. 13, 16; 15, 34; 20, 5 u. ö.) **Hoffnung geht unter;** vgl. Spr. 10, 28. Mit Recht macht Dillm. darauf aufmerksam, daß das Bild von dem durch plötzliches Versiegen des Wassers hinfällig werdenden Sumpfgewächs nicht das Gericht über solche, die von Anfang an Gottlose waren, sondern nur über früher Gerechte und darum Glückliche, dann aber von Gott Abfallende veranschaulichen solle. In sofern ist der Sinn der Schilderung ein etwas anderer als der von Kap. 5, 3. — Dritte und vierte Strophe: V. 14 bis 19. Weitere Ausmalung des Gottesgerichts über den Frevler, auf Grund der Weisheitssprüche der Alten. — **Er, dessen Zuversicht entzwei reißt.** אֲשֶׁר, wie in Kap. 5, 5 selbständiges Pron. relat., zur Anknüpfung ans Vorhergehende; nicht Kausalpartikel: quippe, quoniam (Del.). Das יְקוֹט ist schwerlich ein Substantiv, sei es in der Bed. „Kürbis" (Reiske, Hahn), sei es in der von „Sommerfaden, Altweibersommer" (Saadia, bei Ewald-Dukes, Beiträge zur Gesch. der ält. Auslegung I, 89). Sprachlich und sachlich läßt sich ausschließlich seine Fassung als Imperf. Kal rechtfertigen, sei es nun, daß man es von קוט = קוץ fastidire herleite (Vulg. u. viele Aeltere, auch noch Schultens), sei es, daß man mit Pesch., Chald., Kimchi, Rosenmüller, Gesen. und den meisten Neueren ein Verb. קטט (= קצץ) „abschneiden" als sein Stammwort ansieht („er, dessen Hoffnung man abschneidet", cujus spes succiditur), oder, was noch richtiger sein dürfte, es auf ein sonst nicht vorkommendes קוּט „reißen, brüchig werden, entzwei brechen" zurückführt, es also statt als Imperf. Kal mit passiver Bedeutung vielmehr als Intransitivum faßt. — **Und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen;** d. h. das, worauf er traut (מִבְטַחוֹ sensu obj., vom Gegenstande des Vertrauens) erweist sich als so hinfällig, wie ein Spinnengewebe, das die leiseste Berührung oder ein bloßer Windstoß zerstören kann. Vgl. zu diesem Bilde Jes. 59, 5; auch Koran, Sur. 29, 40, und das von Schultens, Umbreit u. a. beigebrachte arab. Sprichwort: „Auch die Mauer des künstlich gebauten Schlosses vertilgt die Zeit, gleichwie das Haus der Spinne zerstört wird". — V. 15: Nähere Ausführung von V. 14 b. **Er stützt sich auf sein Haus,** — als das Objekt seiner Zuversicht, ähnlich wie jener in Schillers „Glocke": „Fest wie der Erde Grund" ꝛc. (vgl. zu Dan. 4, 26). — V. 16 ff. wird, nach kürzerem Verweilen bei der

Schilderung des einfallenden Hauses, zu dem früher gebrauchten Vergleiche aus dem vegetabil. Bereiche zurückgekehrt, jedoch so, daß an die Stelle des Sumpfgewächses jetzt eine üppig emporwuchernde Schlingpflanze gesetzt wird, und zugleich so, daß eine scharfe Auseinanderhaltung von Bild und Abgebildetem jetzt nicht mehr stattfindet, beides vielmehr ineinanderfließt. — **Saftig ist er** (der חָנֵף V. 13, der hier als Schlingpflanze gedacht ist) **beim Sonnenscheine,** also in derselben Gluthitze, welche andre Gewächse verdorren macht. — **Und über seinen Garten hin laufen seine Schößlinge** (יוֹנַקְתּוֹ wie Kap. 14, 7; 15, 30), d. h. der ganze Garten, in welchem er, diese üppig wuchernde Schlingpflanze steht, wird von seinen unaufhaltsam um sich greifenden Wurzelschößlingen erfüllt und überdeckt. — V. 17. **Ueber Steinhaufen verschlingen sich** (eigentlich: werden verschlungen) **seine Wurzeln; ein Haus von Steinen schaut er an,** sofern er nämlich daran emporwächst, sich daran, als an seine feste Stütze, eifrig anklammert. Gemeint ist dann natürlich ein wirkliches Steinhaus, resp. dessen Mauer (vgl. 1 Mos. 49, 22, nach der richtigen Erklärung der Neueren), nicht etwa bildlich: das feste Gebäude des Glückes, wie Delitzsch will. Mehrere neuere Ausleger (Böttcher, Ewald, Stickel, Fürst, Dillm.) fassen בֵּרִית = בֵּרֵן (wie in Spr. 8, 2), also im Sinne von „inmitten, zwischenhindurch", und חזה nach seiner Grundbed. im Sinne von: „durchdringen, durchbohren: zwischen Steinen bohrt er sich durch", mit seinen Wurzeln nämlich. Möglich, aber vielleicht zu gekünstelt! — V. 18. **Wenn Er ihn vertilgt von seiner Stätte.** Das Subj. in יְבַלְּעֶנּוּ (vgl. dasselbe Verb. in Kap. 2, 3) ist entweder unbestimmt zu lassen: „wenn man ihn verschlingt von seiner Stätte weg" (Umbreit ꝛc.), oder, was der ganzen Art und Denkweise des Dichters besser entspricht: Gott ist als Subj. zu denken. Dagegen ist zu dem Verb. des Nachsatzes וְכִחֲשׁ unzweifelhaft „seine Stätte, sein Ort" (מְקוֹמוֹ) als Subjekt zu ergänzen. Daß der eigne heimatliche Boden oder Wurzelgrund sich des entwurzelten Baumes, d. h. des von der Höhe seines Glücks herabgestürzten Frevlers, gleichsam schämt, ihn verleugnet und nichts mehr von ihm wissen will, ist ein hochpoetischer Gedanke. — V. 19. **Sieh, das ist die Wonne seines Weges,** d. h. so endigt er, sein vermeintlich wonnevoller Lebensweg (vgl. zu V. 13); ein so rasches, unglückliches Ende nimmt derselbe. — **Und aus dem Staube sprossen andere auf.** „Andere" (אַחֵר kollekt., vgl. Ewald, §. 319, a), d. h. andere mit äußerem Glücksstande gesegnete Menschen, deren Glück sich entweder dauerhafter erweist, oder falls sie gleichfalls von Gott abfallen, ebenso sicher in sich zusammenstürzt, wie das jenes.

4. Dritte Abtheilung und 7. Strophe. Anwendung der mitgetheilten Weisheitslehren der Alten auf den Fall Jobs: V. 20—22. — **Siehe, Gott verschmähet nicht den Frommen und hält nicht fest der Uebelthäter Hand,** nämlich um ihnen zu helfen und sie zu stützen; vgl. Jes. 41, 13; 42, 6; Ps. 73, 23, sowie die eben gegebene bildliche Ausführung dieser Wahrheit. V. 12 ff. — V. 21 f.: **Während er deinen Mund mit Lachen füllen wird und deine Lippen mit Jauchzen.** Richtig faßt Del. (unter Verweisung auf Kap. 1, 18; Ps. 141, 10) עַד zu Eingang dieses Verses im Sinne von „während" und den ganzen Vers als Vordersatz, V. 22 aber als Nachsatz. Andere nehmen עַד in dem weniger passenden Sinne von „ja sogar" (Umbreit), oder emendiren עוֹד „noch", unter Vergleichung von Ps. 42, 6 (Coccejus, Houbigant, Böttcher, Ewald, Stickel, Dillmann). Zum Ausdruck: „jemandes Mund mit Lachen füllen" vgl. Ps. 126, 2; zur Schreibung יְמַלֵּא für יְמַלֵּא (also der umgekehrte Fall wie oben V. 11, b), vgl. Gesenius §. 75, 21, b. — **Werden deine Hasser sich in Schande kleiden;** dasselbe Bild in Ps. 35, 26; 109, 29; 132, 18. Beachte, wie gewinnend und versöhnend dieser Schluß der Bildad'schen Rede ist, sofern er den „Hassern" Jobs das schlimmste Geschick, das Loos der Gottlosen wünscht, sich und seine Freunde also deutlich von denselben unterscheidet und entschieden auf die Seite Jobs stellt. — **Und das Zelt der Frevler — es ist nicht mehr.** Zum Ausdruck „Zelt", als konkreter Bezeichnung des gesammten Glücksstandes, vgl. Kap. 5, 24. Viel zu gekünstelt leugnen Dillmann u. a. die Identität der „Frevler" mit den „Hassern" im ersten Gliede, und fassen demgemäß das ו an der Spitze unsres Gliedes adversativ: „aber der Frevler Zelt — ist nicht mehr", — als ob Ps. 1, 6 b parallel wäre und die ganze Rede Bildads, trotz ihres mildernden Einlenkens in der letzten Strophe, doch mit einer Warnung oder Drohung schlösse! Daß dies in Wahrheit nur indirekter Weise (sofern der ganze V. 22 bei dem Unglücksloose der Frevler verweilt, ohne zur Schilderung von Jobs Glück zurückzukehren und damit abzuschließen) der Fall ist, darüber s. die Dogm.-eth. Grundgedanken, Nr. 3.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Die Aehnlichkeit dieser ersten Rede Bildads mit derjenigen Elihu's ist so augenfällig, daß man sie fast als eine abgekürzte und im einzelnen mehrfach anders gewendete Wiederholung dessen, was schon Eliphas dem Job vorgehalten hatte, bezeichnen könnte. Derselbe tadelnde Eingang und derselbe mildernde und versöhnende Schluß! Und innerhalb der Rede dieselbe Mahnung, sich reuig und hülfeflehend an Gott zu wenden, nebst daran geknüpfter Heilsverheißung (vgl. V. 5 f. mit Kap. 5, 8 ff.); ja mehrfach die gleiche bildliche Einkleidung für eine und dieselbe Wahrheit, wie insbesondere die zweimal, V. 12 u. V. 18 wiederkehrende Schilderung des plötzlichen Verdorrens und Hinfälligwerdens eines üppig grünenden Gewächses, für welche sich in Kap. 5, 3 f. der Eliphasrede ein nicht zu verkennendes Vorbild findet!

Auch das ist eine bemerkenswerthe Aehnlichkeit zwischen beiden Reden, daß Eliphas, um dem Hauptgegenstande seiner lehrhaften Darlegung und Bezeugung mehr Folie und Nachdruck zu geben, denselben in Gestalt einer nächtlicherweile und auf geheimnißvolle Weise ihm gewordenen Gottesoffenbarung vorführt, während Bildad dieselbe Wirkung dadurch zu erreichen sucht, daß er alte Weisheitslehrer statt seiner reden läßt (vgl. V. 8ff. mit Kap. 4, 12 ff.) — bei welchem Citat aus der älteren Chokmah-Tradition er in ähnlicher Weise frei reproduzirend verfährt, wie Eliphas in seiner Traumgesichtserzählung ideal schildernd und poetisch ausmalend. — Es scheint sonach, als habe der Dichter in Bildad lediglich einen unselbständigen Nachbeter des Eliphas, und in seiner Ausführung nur eine abschwächende Reproduktion der Rede jenes aufstellen wollen, um so die geistige Bedeutung der Freunde gegenüber derjenigen Jobs überhaupt in Schatten zu stellen und herabzusetzen.

2. Aber es fehlt doch auch nicht an neuen Gedanken in dieser Rede, welche zeigen, daß sie den Job von einer anderen Seite her anzugreifen sucht, als sein früherer Tadler. Hatte dieser von dem Erfahrungssatze der Allgemeinheit und Ausnahmslosigkeit des menschlichen Sündenverderbens aus gegen Job argumentirt, so macht Bildad ihm gegenüber die Thatsache der unbeugsamen Gerechtigkeit Gottes, der den Sünder nicht unbestraft und den Gerechten nicht unbelohnt lasse, mit besonderem Nachdrucke geltend. Sein Grundgedanke ist in V. 2 enthalten: „Wird Gott das Recht verkehren, oder der Allmächtige die Gerechtigkeit verkehren?“, sowie etwas anders gefaßt und mit speziellerer Applikation auf Jobs Fall in V. 20: „Siehe, Gott verschmähet nicht den Frommen und hält nicht fest (stützt nicht) der Uebelthäter Hand“. Der Ausführung dieses Satzes von der an Bösen wie an Frommen sich gleich unwandelbar bewährenden Gerechtigkeit Gottes (seiner justitia judicialis, tam remuneratoria quam punitiva) ist alles in der Rede gewidmet: die warnende Hinweisung auf das Strafgericht an Jobs Kindern (V. 4), und die Mahnung an ihn, Hülfe und Versöhnung von Gott zu erflehen (V. 5 ff.); die treffenden Bilder, womit dann die Vergänglichkeit des Glückes der Gottesvergessenen ausgemalt wird (V. 11 ff.) und die schließliche Heilsverheißung an den (wie Bildad hoffend voraussetzt) reuig zu Gott zurückgekehrten Job (V. 21 f.). — Aehnlich wie Eliphas, ja in noch höherem Grade als er, scheint hienach Bildad mit allem was er sagt, sich ganz auf dem Grunde der Wahrheit zu halten. Es scheint kaum etwas Offenbarungswidriges, Verfängliches oder gar Tadelnswerthes in seinen Worten enthalten zu sein. Der objektiven, auf das gerechte Verhalten Gottes bezüglichen Seite seiner Aussagen scheint ebensowenig der Vorwurf einseitiger Beschränktheit, als der subjektiven, das Facit für Job ziehenden Seite derjenige der Unvorsichtigkeit oder der lieblosen Härte gemacht werden zu können.

3. Daß dies indessen nur Schein ist, erhellt schon aus dem schmerzlich verwundenden Giftpfeil, den er ziemlich zu Anfang seiner Ausführungen durch sein hartes Urtheil über Jobs Kinder auf dessen Herz abdrückt, durch die zwar hypothetisch aber so gut wie direkt ausgedrückte Behauptung, daß ihr plötzlicher Tod eine Folge ihrer Sünde, eine verdiente Bestrafung ihrer Schuld gewesen sei. Was dieser Behauptung zu Grunde liegt, ist unzweifelhaft eine einseitig harte, schroffe und äußerliche Vorstellung vom Wesen und den Wirkungen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Er ist sichtlich befangen in der kurzsichtigen Vergeltungslehre der großen Masse des theokratischen und überhaupt des monotheistisch-orientalischen Alterthums; er meint, von seinem in V. 2 und 20 formulirten Gemeinplatze aus alle Räthsel des Lebens erklären zu können. Daher denn die echt selbstgerechte, pharisäisch-werkheilige Bedingung, welcher er die heilbringende Wirkung von Jobs bußfertigem Flehen zu Gott unterstellt: „wenn du (falls du nämlich) rein und rechtschaffen bist“ (V. 6) — woraus deutlich genug der Hintergedanke hervorblickt: bist du nicht rechtschaffen, so hilft dir all dein Bitten und Flehen nichts! Daher ferner die malitiöse indirekte Wendung gegen Job, welche eben hierdurch die V. 11 mitgetheilten Weisheitslehren der Alten, betreffend den jähen Sturz der Gottesvergessenen gewinnen! Es ist, als solle durch die Schilderungen des plötzlich welk dahin sinkenden Nilschilfes und des von seiner Stätte weg vertilgten üppigen Schlinggewächses Jobs Fall von der Höhe seines einstigen Glückes herunter gemalt werden; man meint, Bildad stehe im Begriffe, seinem Freunde zuzurufen, wie Daniel dem Könige Nebukadnezar: „der Baum — bist du, o König“ (Dan. 4, 17 f.)! Auch die heilverkündigende Wendung am Schlusse gewinnt infolge von dem allem einen bitteren Beigeschmack für den Angeredeten, zumal da die letzten Worte des Sprechers doch wieder bei dem sicheren Untergange und unabwendbaren Strafgerichte, dem die Frevler entgegengehen, hängen bleiben, gleich als müßte der strenge Sittenrichter wider Willen immer wieder aufs neue aus dem verheißenden in den rügenden und drohenden Ton zurückfallen (vgl. zu V. 22). — Es ist überhaupt eine starr gesetzliche, durch keinen Strahl evangelischen Heilsbewußtseins und tröstlicher Erfahrung von Gottes barmherziger Vaterliebe gemilderte Fassung des Gerechtigkeitsbegriffs, — eine dem eigentlichen Sinne von צֶדֶק, צְדָקָה (welche Ausdrücke an sich nur das durch Gottes Heiligkeit oder heilige Liebe bedingte und normirte göttliche Handeln bezeichnen) geradezu widerstreitende Vorstellung vom Wesen der göttlichen Gerechtigkeit ist es, was den Grundfehler in Bildads Argumentation bildet und woraus alle einzelnen Härten und Einseitigkeiten derselben sich erklären. Er weiß nichts von einem aus Liebe, wie ein Vater seine Kinder, die Menschen züchtigenden und prüfenden Gotte; ihm ist alles Leiden der Menschen

lediglich und allein Wirkung der Strafgerechtigkeit Gottes, welche dann ihre Arbeit beginnt, wenn der Mensch sich von ihm abwendet, und erst dann wieder nachläßt, wenn er sich ihm wieder zukehrt. Wenn Bildad Jobs Leiden als Züchtigung göttlicher Liebe darstellte, welche ihn erniedrige um ihn desto höher zu erheben, so würde Job sich demüthigen müssen, obgleich Bildad nicht das Rechte träfe. Aber Bildad, noch weiter als Eliphas davon entfernt, die Job erfüllende falsche Voraussetzung eines feindlichen Gottes zu entkräften, macht zu der Hand Gottes, unter die sich Job demüthigen soll, geradezu statt seiner Liebe seine Gerechtigkeit, welcher seine Kinder bereits erlegen seien; — dadurch wird der Trost des Freundes für Job zur Folter und seine Anfechtung immer größer; denn sein Gewissen sagt ihm nichts von Sünden, um deren willen er statt eines gnädigen Gottes nun einen zornigen haben sollte" (Delitzsch).

4. Trotz dieser Einseitigkeiten und Verirrungen bietet die vorliegende Rede dem praktischen Ausleger doch nicht blos Stoff zur Kritik vom Standpunkte des neutestamentlichen Gottesglaubens und Heilsbewußtseins aus dar. Was sie zur Vertheidigung des gerechten Waltens Gottes sagt, ist an und für sich betrachtet, und zumal gegenüber Jobs unziemlichen und leidenschaftlichen Klagen, ganz wohl motivirt und unanfechtbar. Ebenso gut wie an dieser Beschreibung der gerechten Weltregierung müßte man an den ähnlichen Schilderungen des Psalters, wie Ps. 1; Ps. 7; Ps. 18, 21 ff.; Ps. 34, 13 ff. irre werden und nichts als Aeußerungen religiöser Verkehrtheit und anti-evangelischer Denk- und Handlungsweise darin erblicken, wozu doch dort, in ganz anderem Zusammenhange, nicht der mindeste Grund vorliegt! Auch die poetische Schönheit der zur Illustration des unglückseligen Looses der Frevler gebrauchten Bilder in V. 11 ff. verlöre allen Werth, wenn man diesen einseitig kritischen Maßstab an die Rede anlegen und sie nur als den Ausdruck werkgerecht-heuchlerischer Gesinnung betrachten wollte. Hierzu ist der homiletische Ausleger offenbar nicht verpflichtet. Er darf und soll neben jenen Einseitigkeiten und Härten auch das ewig Wahre und Schöne der Rede, als eines begeisterten Lobpreises des gerechten Waltens der Gottheit in den Geschicken der Menschheit hervorheben. Und was dabei namentlich nicht zu übersehen ist: er muß beachten, daß, wie die von Bildad aus grauer Vorzeit angeführten Weisheitssprüche der Alten zeigen, das erfahrungsmäßige Bewußtsein um Gottes auch schon im Diesseits ersichtliches gerecht vergeltendes Walten den Frommen unsres Geschlechts schon in den frühesten Zeiten eigen war, und daß für diese dem menschlichen Gesammtbewußtsein tief eingeprägte und durch großartige weltgeschichtliche Exempel wie die Geschichten eines Noah und seiner Zeitgenossen, eines Abraham und Lot, eines Joseph, Mose, Korah, Bileam ꝛc. frisch und lebendig erhaltene Kenntniß von Gottes heiliger und gerechter Weltordnung kein andrer letzter Grund als eine positive Uroffenbarung beim Beginn der Menschheitsgeschichte angenommen werden kann. — Hiernach bemißt sich der Werth und die Verwendbarkeit der folgenden aus älteren praktischen Exegeten entnommenen

Homiletischen Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 3. 4: Brenz: Qui Evangelii Dei gloriam non intelligunt, sed zelo Legis imprudenter feruntur, dicunt: non est aequa via Domini, quod scilicet malitiae resipiscentis et bonitatis in impietatem relabentis obliviscatur: quando juxta Legis decretum malum sit puniendum et bonum honorandum. Sed audiunt rursus: Nolo mortem impii, dicit Dominus Deus; revertimini et vivite, i. e. credite: et omnia peccata oblivioni tradentur. — Zeltner: Nichts ist der Welt leichter und gewöhnlicher, als durch vorschnelles Urtheil sich an des Nächsten Unglück zu versündigen, besonders wenn es den Frommen gilt..... Obwohl Gott die Missethat der Väter heimsucht an ihren Kindern, so ist doch Unglück, welches frommen Kindern widerfährt, kein Beweis, daß sie oder ihre Eltern gesündigt haben (Joh. 9, 3).

V. 8 ff.: Coccejus: Non est dubium, quin Patres revelationes suas, quas a Deo acceperunt, filiis suis et aliis hominibus tradere debuerint: quin etiam, Deo benedicente veritas apud quosdam per eam traditionem fuerit ad tempus conservata: quamvis et conjectura non improbabilis sit, Patres (inde a Moysi temporibus) multa scripto tradidisse. — Brenz: Vita nostra, ut ortum habet nuperrimum, ita finem habet celerrimum: adeoque probe quidam dixit: Homo bulla est, quae in superficie aquarum subito orta, mox interit. Jam quum brevissima sit vita nostra, prudentia rerum e senioribus et majoribus discenda est: sancta enim et veneranda est senum auctoritas.

V. 11—19: Starke (nach der Weim. Bib.): Der Heuchler Hoffnung ist nichtig; denn sie gründet sich nicht auf Gott, sondern nur auf das Zeitliche und Vergängliche (Ps. 37, 35 f.; 49, 12; 1 Kor. 7, 31; 1 Joh. 2, 17). — Wohlfarth: Das Glück der Gottlosen ist blos scheinbar; so lehrt die Weisheit der Alten, so predigt die Heilige Schrift, so bezeugt die Erfahrung, so beweist es die Natur der Sache. Denn das Heil der Sünde ist weder wahr, noch genügend, noch dauernd. Der Friede, welcher uns wirklich beglückt, ist von äußeren Gütern nicht abhängig ꝛc. — Vict. Andreä: Die weisen Sprüche der Vorzeit, auf welche Bildad (in affektirter Demuth) den Hiob verweist, sollten diesen daran erinnern, daß, wie es keine Sumpfpflanzen ohne Morast gebe, so auch Hiobs Unglück recht eigentlich nur aus seiner großen Gottlosigkeit komme; weshalb Hiob sich nicht über dasselbe verwundern dürfe; ja, sein Vertrauen auf sein gutes Gewissen sei eine trügerische Stütze, was er bald genug zu kosten bekommen werde.

V. 20 ff.: Brenz: Quamvis impii videantur in hoc mundo florere et benedicti esse, sunt tamen maledictioni obnoxii, quae suo tempore revelatur. Jam, ut nunc impii maxima animi laetitia piorum afflictiones in hoc mundo aspiciunt, ita rursum in judicio Dei risui erunt

omnibus creaturis, et coram eis confundentur, Jes. 66. — Coccejus (zu V. 20): Ex his liquet, quia nimirum cum impiis agitur, ut cum papyro et ulva: cum piis, ut cum herba transplantata. Justitia igitur Dei accusari non potest, quasi non cuilibet pro via sua faciat evenire. Licet enim papyrus et ulva aquae affixae sint, tamen arescunt. Licet etiam herba bona effodiatur, tamen alibi denuo plantatur cum magna fertilitatis et bonitatis accessione. Non infamat Dei justitiam quaedam impiorum felicitas, cui confisi frustrantur et confunduntur, neque afflictio bonorum, quae est in ipsorum bonum. — Zeltner: So wenig der Frommen Unglück ein Zeichen ist, daß sie von Gott verworfen sind, so wenig ist auch der Gottlosen glänzendes Glück ein Merkmal, daß sie bei Gott in Gnaden seien; sondern Gott läßt solches geschehen, um der Frommen Geduld, Glauben und Hoffnung zu erproben und sie zu rechter Zeit zu erlösen und ewig zu erfreuen. Darum, mein Christ, bleibe fromm und halte dich recht (Ps. 37, 37)!

B. Jobs Antwort: Betheuerung seiner Unschuld und klagende Schilderung der Unbegreiflichkeit seines Leidens, als eines dunklen schrecklichen Verhängnisses. (Kap. 9. 10.)

1. Allerdings ist Gott der Allgewaltige und allezeit Gerechte, den man scheuen muß; aber seine Macht ist zu furchtbar für den Sterblichen: Kap. 9, 2—12.

1. Da hob Job an und sprach:
2. Fürwahr, ich weiß, daß es also (ist),
und wie hätte ein Sterblicher Recht gegen Gott?
3. Gefiele es ihm, mit Ihm zu streiten,
nicht würde er Ihm beantworten Eins von Tausend,
4. dem Weisen von Herzen und Starken an Kraft —
wer hat Ihm getrotzet und blieb unversehrt?
5. Der Berge verrückt, und sie merken's nicht,
daß er sie umgestürzt in seinem Zorn;
6. der die Erde erbeben macht von ihrer Stelle weg,
und ihre Säulen werden erschüttert;
7. der der Sonne gebietet, und sie geht nicht auf,
und um die Sterne legt er ein Siegel;
8. der ausspannt die Himmel alleine
und daher schreitet auf des Meeres Höhen;
9. der den Bären schafft und Orion und das Siebengestirn
und die (verhüllten) Kammern des Südens;
10. der Großes vollbringt, Unergründliches,
und Wunderbares ohne Zahl.
11. Siehe, Er zieht über mir hin, und ich sehe Ihn nicht,
Er schwebt vorbei und ich merke Ihn nicht.
12. Siehe, Er rafft fort: wer will Ihn zurückhalten,
wer zu Ihm sagen: was machst du?

2. Das Erdrückende dieser Uebergewalt und Willkür Gottes fordert ihn, den schuldlos Leidenden, zu trotzigen Reden wider Gott auf: V. 13—35.

13. Eloah läßt nicht ab von seinem Zorne,
unter Ihm beugen sich Rahabs Helfer!
14. Wie sollte ich Ihm antworten,
sollte wählen meine Worte gegen Ihn?
15. der ich, (auch) wenn ich Recht hätte, nicht antworten könnte,
zu Ihm als meinem Richter flehen müßte;
16. (und) riefe ich Ihn an und Er antwortete mir:
nicht glauben würde ich, daß Er mich anhörte!
17. Er, der im Sturmeswetter mich überfiele
und mehrete meine Wunden ohne Ursache,
18. nicht mir vergönnte Athem zu schöpfen,
sondern mich mit Bitterkeiten sättigte!

19. Wenn's gilt des Starken Kraft: — »siehe hier (bin ich)!«
gilt's Recht: — »wer will mich vorfordern?«
20. Hätte ich (auch) Recht, — mein Mund wird mich verdammen,
wär ich unschuldig, — Er würde mich verkehren!
21. Unschuldig bin ich! nicht acht' ich meiner Seele,
ich stoße von mir weg mein Leben.
22. Einerlei ist's! darum sage ich es (frei) heraus:
den Schuldlosen wie den Schuldigen tilgt Er!
23. Wenn (seine) Geißel tödtet jählings,
so spottet Er der Verzweiflung Schuldloser.
24. Ein Land wird Frevlern preisgegeben,
und seiner Richter Blick verhüllet Er:
wenn's nicht (so ist) — nun, wer thut es denn?
25. Denn meine Tage eilten schneller, als ein Läufer;
sie sind entflohen, ohne Gutes gesehen zu haben;
26. sie sind dahin gefahren gleich Rohrschiffen,
gleich dem Adler, der herabstößt auf Fraß.
27. Wenn ich denke: vergessen will ich meinen Jammer,
will aufgeben meine Miene und heiter blicken:
28. so schaudre ich vor allen meinen Qualen;
ich weiß, daß Du mich nicht freisprichst.
29. Ich soll (nun einmal) schuldig sein:
wozu denn nutzlos mich abmühen?
30. Wenn ich mich (auch) im Schneewasser badete
und rein wüsche in Lauge meine Hände:
31. dann würdest du mich in die Grube tauchen,
daß meine Kleider mich verabscheuen würden.
32. Denn nicht ein Mann wie ich (ist Er), daß ich Ihm erwiderte,
daß wir zusammen gingen ins Gericht.
33. Nicht gibt es zwischen uns einen Schiedsmann,
der seine Hand auf uns beide legte,
34. Er nehme weg von mir seinen Stab,
und sein Schrecken betäube mich nicht:
35. so will ich reden ohne Furcht vor Ihm;
denn nicht also bin ich bei mir (daß ich mich fürchten müßte).

3. Klagende Schilderung der erbarmungslosen Härte, womit Gott, obwohl Er als Allwissender seine Unschuld kenne, gegen ihn wüthe: Kap. 10, 1—22.

1. Ekel hat meine Seele an meinem Leben;
so will ich denn auch frei mir meine Klage lassen,
will reden in dem Kummer meiner Seele,
2. Zu Eloah spreche ich: verdamme mich nicht!
laß mich wissen, weshalb du mich bestreitest!
3. Thut es dir wohl, daß du bedrückest,
daß du verwirfst das Werk deiner Hände,
während du zu dem Rathe der Frevler leuchtest?
4. Hast du Augen von Fleisch,
oder siehest du, wie Menschen sehen?
5. Sind wie Sterblicher Tage deine Tage?
oder deine Jahre wie eines Mannes Tage,
6. daß du (eifrig) suchest nach meiner Schuld,
und nach meinen Sünden forschest? —
7. obwohl du weißt, daß ich nicht schuldig bin,
und niemand ist, der deiner Hand entrisse.

8. Deine Hände haben mich sorgsam gebildet und bereitet
allzumal ringsum — und (nun) vertilgst du mich?
9. Gedenke doch, daß du wie Thon mich bereitet, —
und in Staub willst du mich wieder wandeln?
10. Gossest du nicht wie Milch mich hin,
und ließest wie Käse mich gerinnen?
11. Mit Haut und Fleisch umkleidetest du mich,
Und mit Knochen und Sehnen durchflochtest du mich;
12. Leben und Gnade hast du mir bewiesen
und dein Aufsehen bewahrete meinen Odem.
13. Und (dennoch) bargst du dies in deinem Herzen, —
ich weiß, daß dies in deinem Sinne (lag):
14. Wenn ich sündigte, wolltest du mich belauern,
und von meiner Schuld mich nicht freisprechen.
15. Wenn ich frevelte — wehe mir!
und wäre ich gerecht, so sollte ich (doch) mein Haupt nicht heben (dürfen),
satt von Schande im Ansehen meines Elends.
16. Und höbe es sich hoch, wie ein Löwe wolltest du mich (dann) jagen
und wiederum an mir dich wundermächtig beweisen;
17. wolltest deine Zeugen gegen mich erneuern
Und deinen Unmuth wider mich vermehren;
immer neue Truppen und ein Kriegsheer gegen mich!
18. Warum doch ließest du aus Mutterleibe mich hervorgehen?
Verscheiden hätte ich sollen, ohne daß mich ein Auge sah,
19. hätte werden sollen, als wär ich nie gewesen,
vom Mutterleibe zum Grabe weg getragen! —
20. Sind nicht wenig meiner Tage? Er höre auf,
Er lasse ab von mir, daß ich ein wenig froh werde,
21. bevor ich hingehe, und nicht wiederkehre,
in das Land der Finsterniß und Todesschatten,
22. in das Land der Dunkelheit gleich Mitternacht,
des Todesschattens und des Durcheinanders,
wo es hell ist gleichwie Mitternacht!

Exegetische Erläuterungen.

1. Da sowohl Eliphas wie Bildad versucht hatten, auf Grund einiger Gemeinplätze (wie der Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und derjenigen des stets gerechten Waltens Gottes) die Anerkennung des Selbstverschuldeten seines Leidens von Job zu erpressen, und da keiner von beiden Jobs Bitte, ihm eine billigere und gerechtere Beurtheilung widerfahren zu lassen (Kap. 6, 28—30), berücksichtigt hat, so kehrt er sich in dieser neuen Verantwortung gegen beide zumal, um die Nichtanwendbarkeit ihrer allgemein wahren Sentenzen auf seine Lage mit möglichstem Nachdruck, ja mit leidenschaftlicher Erregtheit zu behaupten. Er gibt sie zu, ihre Sätze von Gottes alleiniger Reinheit und strenger Gerechtigkeit, aber nur um sie „höhnend umzubiegen in die Anerkennung einer für den Sterblichen erdrückenden allmächtigen Uebergewalt Gottes, welche mit unverantwortlicher Willkür mit ihm schalten darf" (Kap. 9, 2—12); er streitet dann trotzig und mit vermessenen Reden wider das Schreckbild eines solchen willkürlich schaltenden Gottes, der, wie er meint, trotz seiner Unschuld, ihn als Schuldigen darstellen und behandeln wolle (Kap. 9, 13—35); und er fällt infolge dieser trostlosen Betrachtungen letztlich in seine frühere verzweiflungsvolle Klage (Kap. 3) zurück, indem er einiges daraus wörtlich, wenn auch in abkürzender Weise wiederholt und mit einem düsteren Blicke auf das Jenseits, das ihm keine Besserung, nur eine endlose Verlängerung seiner elenden Lage vor Augen stellt, beschließt (Kap. 10, 1—22). — Der erste dieser drei ziemlich langen Abschnitte schließt vier kurze Strophen (die drei ersten zu 3, die letzte zu 2 Versen) in sich; Abschnitt II zerfällt in zwei gleichlange Unterabtheilungen (V. 13—24 und V. 25—35), jede zu 3 Strophen à 4 Versen; Abschnitt III hält, nach einem dreizeiligen Eingange (V. 1), zwei Doppelstrophen (V. 2—12 und V. 13—22), die erste ist eine aus 6 und eine aus 5 Versen gebildete Strophe, die zweite in 2 aus je 5 Versen bestehende Strophen zerfallend.

2. Erste Abtheilung: Job gibt die Sätze der Gegner von Gottes unwandelbarer Gerechtigkeit und alleiniger Reinheit zu; aber er erklärt eben deshalb seine Macht für zu furchtbar für die Sterb-

lichen: Kap. 9, 2—12. — Erste Strophe: V. 2 bis 4. — **Fürwahr, ich weiß, daß es also** (ist), nämlich, daß ganz richtig ist, was Bildad ausgeführt hat: daß Gott immer nur Recht thue, und daß, was von ihm ausgehe, ebendarum recht sein müsse. Nur auf diesen Hauptsatz der Rede Bildads (Kap. 8, 3) kann sich diese Bemerkung zurückbeziehen, nicht auch auf die Eliphasrede, auf welche erst das folgende Glied hinweist. — **Und wie hätte ein Sterblicher Recht gegen Gott?** d. h. wie könnte es anders sein, als so, wie Eliphas in seinem Hauptsatze (Kap. 4, 17) erklärt hat, daß nämlich „kein Mensch vor Gott gerecht sei," — welchen Satz übrigens Job hier zu dem etwas anderartigen Sinne umbiegt: „kein Mensch habe Recht gegenüber Gott". — V. 3. **Gefiele es ihm, mit Ihm zu streiten, nicht würde er Ihm beantworten Eins von Tausend.** Subjekt in beiden Versgliedern ist der Mensch, nicht Gott, wie Schlottm., Del., Kamphausen wollen. Mit dem Streiten ist ein streitendes oder disputirendes Geltendmachen des vermeinten Rechtes des Menschen gemeint. Der Sinn des 2. Versgliedes ist: Gott würde, als ihm unendlich Ueberlegener, den Menschen mit einer solchen Menge Fragen überschütten, daß derselbe in stummer Verlegenheit und Beschämung ihm gegenüber dastehen müßte, — wie dies auch schließlich, als Gott zu reden begann, mit Job wirklich der Fall war (Kap. 38, 1 ff.). — V. 4. **Dem Weisen von Herzen und Starken an Kraft, wer hat Ihm getrotzet und blieb unversehrt?** Die casus absoluti חכם לב und אמיץ כח werden in אֵלָיו wieder aufgenommen, beziehen sich also auf Gott, nicht auf den מִי (wie Olshausen will). Zu חִקְשָׁה ergänze man עֹרֶף: „wer hat den Nacken gegen Ihn verhärtet" (5 Mos. 10, 16; 2 Kön. 17, 14), d. h. Ihm Trotz geboten. — Zweite Strophe: V. 5—7. Schwungvolle poetische Schilderung der Unwiderstehlichkeit der Allmacht Gottes, zunächst rücksichtlich ihrer zerstörenden Naturwirkungen. — **Der Berge verrückt, und sie merken's nicht, daß** (אֲשֶׁר wie 2 Mos. 11, 7; Ezech. 25, 26) **Er sie umgestürzt in seinem Zorn.** Die an ihnen bethätigte göttliche Zorneswirkung tritt also so rasch und plötzlich ein, daß sie die mit ihnen vorgenommene gewaltsame Veränderung gar nicht zum voraus merken können. — V. 6. **Der die Erde erbeben macht von ihrer Stelle weg,** durch Erdstöße nämlich, vgl. Jes. 13, 13; Ps. 46, 3. 4; und was den klimaktischen Fortschritt von den Bergen zur Erde betrifft: Ps. 90, 2. — **Und ihre Säulen werden erschüttert.** Die Säulen der Erde (vgl. Ps. 75, 4; 104, 5) sind nach der poetischen Anschauungsweise des Alten Testaments die unterirdischen Wurzeln ihrer Berge, nicht etwa die oberirdischen Gipfel derselben, welche vielmehr (laut Kap. 26, 11; vgl. 38, 6) als die Säulen des Himmelsgewölbes, wie Atlas in der hellenisch-mythol. Vorstellung, gedacht sind. — V. 7. **Der der Sonne gebietet** (חֶרֶס, seltne poet. Benennung der Sonne wie Jes. 19, 18; vgl. חַרְסָה Richt. 14, 18) **und sie geht nicht auf,** d. h. so daß sie nicht aufstrahlt, nicht erglänzt (vgl. Jes. 58, 10), also verfinstert erscheint. **Und um die Sterne legt Er ein Siegel,** versiegelt sie, d. h. verhüllt sie hinter dichtem Gewölk, so daß die Nacht durch diese ihre Verfinsterung in gleichem Maße verdüstert erscheint, wie der Tag durch die Sonnenfinsterniß. Ueber Verfinsterungen der Himmelskörper überhaupt als Sinnbilder der göttlichen Macht nach der Seite ihrer zerstörenden strafrichterlichen Kundgebungen vgl. 2 Mos. 10, 21; Jo. 3, 4; Ezech. 32, 7 ff.; Offenb. 6, 12; 16, 18. — Dritte Strophe: V. 8—10: Fortsetzung der Schilderung der göttlichen Allmacht, und zwar rücksichtlich ihrer schöpferischen Naturwirkungen. — **Der ausspannt die Himmel alleine.** נֹטֶה ist nach Parallelen wie Jes. 40, 22; 44, 24; Ps. 104, 2, wo das Himmelsgewölbe als ein ungeheueres Zelttuch dargestellt ist, zu erklären: „welcher ausspannt, ausbreitet", nicht mit Hieronymus, Ewald ꝛc. nach Ps. 18, 10: „welcher neigt, senkt." Zu der letzteren Erklärung würde ohnehin auch das לָבָהּ nicht stimmen; desgleichen nicht V. 9, wo deutlich Gottes Thätigkeit als Schöpfer, nicht als Zerstörer oder Erschütterer des Himmelsgewölbes und seiner Gestirne weiter ausgeführt ist. — **Und daherschreitet auf des Meeres Höhen,** d. h. auf den hochgehenden Wogen der stürmisch erregten See, über welche Gott als ihr Beherrscher und Bändiger (vgl. Kap. 38, 10 f.) ebenso sicheren und majestätischen Schrittes einherwandelt, wie über die Höhen der Erde nach Am. 4, 13; Mich. 1, 3; vgl. Hab. 3, 15, so wie die recht gute Uebersetzung der LXX an unsrer Stelle: *περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ' ἐδάφους.* An die oberhimmlischen Wasser, die himmlischen Wolkenschläuche oder Gewitterwolken (1 Mos. 1, 6 f.; Ps. 104, 3; Ps. 18, 12; 29, 3; Nah. 1, 3) wollen Hirzel und Schlottmann hier gedacht wissen. Aber als „Meer" (יָם) werden diese himmlischen Wolkengewässer sonst nirgends in der Heiligen Schrift bezeichnet, auch nicht Kap. 36, 30 (s. z. d. St.), und noch weniger Offenb. 4, 6; 15, 2; 22, 1, wo die gläserne *θάλασσα* der Himmelswelt etwas ganz anderes bedeutet, als ein Meer von Regenwolken. — V. 9. **Der den Bären schafft und Orion und das Siebengestirn.** עָשׂה nehmen Umbreit u. Ewald gleichbedeutend mit עָטָה: „der den Bären ꝛc. verhüllt," — wogegen indessen עשה in V. 10, desgl. die aus der vorl. Stelle geflossene Schilderung Am. 5, 8, endlich die Unerweislichkeit jener Bed. tegere für עשה (welche auch Kap. 15, 27 und 23, 9 nicht stattfindet) spricht. Auch fordert der Zusammenhang entschieden ein Verb. des Erschaffens oder Machens. — Von den drei Bezeichnungen nördlicher Sternbilder, welche in Kap. 38, 31. 32 sämmtlich wiederkehren, bezeichnet עָשׁ oder (wie an jener späteren Stelle) עַיִשׁ unzweifelhaft den großen Bären oder Wagen, den Septentrio der Römer und den n'asch (נעש) d. h. die „Todtenbahre" der Araber. Ob das Wort mit diesem arab.

Ausdruck, der auf das längl. Viereck des Gestirnes als Abbild einer Bahre, und auf die drei s. g. Schwanzsterne, die benath nasch, als Abbild des Leichengefolges abzielt, etymologisch zusammenhängt, ist zweifelhaft. — כְּסִיל sodann, eigentlich „der Thor", ist sicher der Orion, der nach ziemlich allgemeiner Vorstellung der alten Völker als ein an den Himmel gefesselter trotziger und tollkühner Riese gedacht wurde; vgl. die Erwähnung der מְשֻׁכּוֹת d. i. der „Bande" oder „Zugseile" dieses Gefesselten in Kap. 38, 31, sowie das übereinstimmende Zeugniß der alten Versionen (LXX: Ὠρίων, wenigstens an den Parallelstellen Kap. 38, 31 und Jes. 13, 10.; desgleichen Pesch. Targ. ꝛc.). Gegen die Deutung auf den Stern Kanopus (Saad., Abulwalid ꝛc.) spricht, abgesehen von dem höheren Alter der auf den Orion lautenden Tradition, der Zusammenhang an unsrer Stelle wie in Kap. 38, 31 und Am. 5, 8, welcher an Sterngruppen, nicht an einzelne Sterne denken heißt. — Das dritte Gestirn endlich, כִּימָה, d. h. das „Häuflein", deutet nur die Vulgata durch Hyades, die übrigen alten Versionen aber (auch Saadia), und die Vulg. selbst in der Parall. 38, 31 durch πλειάς, Pleiades, so daß also sicher die Glucke oder das Siebengestirn im Stier damit gemeint ist; vgl. Am. 5, 8. — **Und die Kammern des Südens**, d. h. wohl die verhüllten Räume oder Gemächer (penetralia) der Sternbilder des Südhimmels, welche für den Bewohner der nördlicheren Breiten nur spärlich oder gar nicht aufgehen. Auf den südlichen Himmel weist das תֵּמָן (defektiv geschrieben für תֵּיחֲמָן) jedenfalls hin, und da חַדְרִים vorherrschend „Gemächer, Kammern, Hallen" bedeuten, seltener „Vorrathskammern, Behälter," so liegt die Beziehung auf die „Behälter des Südwinds" (LXX: ταμεῖα νότου; auch Neuere wie Gesenius ꝛc.) weniger nahe, zumal da es sich hier fortwährend um Objekte des gestirnten Himmels handeln muß. — V. 10. **Der Großes vollbringt, Unergründliches und Wunderbares ohne Zahl.** Fast wörtlich übereinstimmend mit dem, was früher Eliphas Kap. 5, 9, zur Schilderung der wunderbaren Größe der göttlichen Macht gesagt hatte — eine wohl absichtliche Uebereinstimmung, da Job die Ausführungen seiner Freunde bezüglich dieses Punktes so vollständig als nur möglich concediren will. — Vierte Strophe. V. 11. 12: Nicht blos in der irdischen und himmlischen Naturwelt, auch in den Schicksalen des individuellen Menschenlebens, bethätigt Gott diese unwiderstehliche Allgewalt, wie Job selbst dies erfahren hat. — **Siehe, Er zieht über mir hin.** חלף, synon. mit עבר wie Kap. 4, 15, steht mit dem parall. חתם „fortraffen" des folgenden Verses in Assonanz. — **Wer will Ihn zurückhalten**, oder auch: zurückbringen (יְשִׁיבֶנּוּ), nämlich von seinem Thun; also s. v. a.: „wer will sich Ihm hindernd in den Weg stellen?" (vgl. Kap. 11, 10; 23, 13).

3. Zweite Abtheilung: Das Erdrückende der Uebergewalt und Willkür Gottes fordert ihn, den schuldlos Leidenden, zu trotzigen Reden wider Gott auf: V. 13—35. — Erster Abschnitt: V. 13—24: Allgemeiner gehaltene Klagen über die Härte und Willkür, wozu Gott seine unbeschränkte Allgewalt gegenüber den Menschen mißbrauche. — Erste Strophe: V. 13—16. — **Eloah läßt nicht ab von seinem Zorn**; eigentlich „läßt ihn nicht zurückkehren," d. h. nimmt ihn nicht zurück, — eine Behauptung, deren entschiedene Einseitigkeit aus anderen Stellen, z. B. aus Ps. 78, 38, zur Genüge erhellt. — **Unter Ihm beugen sich Rahabs Helfer.** Sofern רַהַב an und für sich nur „Ungestüm, trotziges und stürmisches Wesen" bezeichnet (vgl. Kap. 26, 12), ließe sich עֹזְרֵי־ר׳ mit Luther, Umbreit und den meisten älteren Auslegern einfach übersetzen: „trotzige" oder „stolze Helfer". Aber abgesehen von dem verblaßten, matten Sinne, der so entsteht, läßt das Perf. שָׁחֲחוּ (eig. „haben sich gebeugt") einen bestimmten geschichtlichen Fall muthmaßen; auch kommt רהב in Wahrheit sonst überall (auch Kap. 26, 12; s. z. d. St.) in einem konkreteren Sinne als in der Bed. „Ungestüm, trotzige Aufwallung" vor. Es bedeutet nämlich, wie Jes. 51, 9; Ps. 89, 11 zeigen, wesentlich dasselbe wie תַּנִּין, ein Seeungeheuer (κῆτος) also, und ist kraft dieser Bed. mythologisch-symbolische Benennung Egyptens (sowohl an den angeführten beiden Stellen, als auch Jes. 30, 7 u. Ps. 87, 4), desselben Landes, welches sonst auch wohl als תַּנִּין oder לִוְיָתָן symbolisch bezeichnet wird (Ps. 74, 13. 14; vgl. Jes. 27, 1; Ezech. 29, 3). Man hat also auch an unsrer Stelle רהב entweder speziell auf Egypten zu beziehen und eine Anspielung auf irgendwelche diesem Lande, resp. seinen Herrschern oder Verbündeten widerfahrene großartige Demüthigung in der Stelle zu erblicken — in welchem Falle es natürlich näher läge, mit Hahn an den Untergang des Pharao und seiner Reisigen zu Mosis Zeiten, als mit Olshausen an irgend ein unbekanntes Ereigniß der altegyptischen Geschichte, oder gar mit Böttcher an die Geschichte unter Psammetich zu denken. Oder man hat (mit Ewald, Hirzel, Schlottmann, Delitzsch, Dillmann) von der speziellen Beziehung des Ausdrucks auf Egypten abzusehen, und irgendeine den Völkern des Orients gemeinsame Sage, laut welcher ein riesiges Seeungethüm samt seinen Helfern von der Gottheit gebändigt wurde (vgl. den indischen Mythus von Indra's Siege über den finstern Dämon Vritras) als Objekt der Anspielung zu denken. Für diese Deutung spricht theils die Parallele 26, 12, welche eine Beziehung auf Egypten schlechterdings nicht gestattet, theils das wohl auch auf alte Ueberlieferung des richtigen Sinnes hinweisende κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν, womit die LXX den Ausdruck רהב hier wiedergeben. Uebrigens liegt es näher, als Grundlage für diese Rahab-Sage entweder dunkle Reminiscenzen der alten Völker an die riesigen Seeunge-

thüme der Urzeit (Plesiosauren, Ichthyos. ꝛc.) oder eine Symbolisirung des aufgeregten Wogenschwalles des Ozeans als eines wüthenden Ungeheuers anzunehmen, als ihr eine astronomische Grundlage zu ertheilen und רַהַב zugleich Name eines Sternbildes wie *Κῆτος* oder *Πρίστις* (Balaena, Pistrix) sein zu lassen; denn auf einen solchen uranologischen Nebensinn des Ausdrucks weist der Zusammenhang unsrer Stelle keineswegs nothwendig hin (die Sternbildernamen in V. 9 liegen zu weit ab), und auch in Kap. 26, 12 ist nichts davon angedeutet (so richtig Dillmann, gegen Ewald, Hirzel, Delitzsch). — V. 14. **Wie sollte ich Ihm antworten,** — ich, der ohnmächtige, schwache, schwer leidende Sterbliche. Zu אַךְ כִּי vgl. Kap. 4, 19; zu עָנָה „antworten, Rede stehen" oben V. 3. — **Sollte wählen meine Worte gegen Ihn,** d. h. meine Ausdrücke mit solcher Sorgfalt und Gewandtheit Ihm gegenüber (עִם wie Kap. 10, 17; 11, 5; 16, 21) abwägen, daß ich immer das Richtige träfe und jedem Tadel von seiner Seite entginge. — V. 15. **Der ich,** (auch) **wenn ich Recht hätte** (צַדִּיק, sensu forensi), **nicht antworten könnte, zu Ihm als meinem Richter flehen müßte,** nämlich um Gnade (הִתְחַנֵּן mit לְ wie Esth. 4, 8). Das Part. Po. מְשַׁפְּטִי ist von dem Part. Kal שֹׁפְטִי zwar nicht wesentlich, aber doch etwas abweichender Bedeutung, sofern es eigentl. den „Angreifer" oder „Bestreiter" (gerichtlichen Gegner) bezeichnet (שׂוֹפֵט judicando vel litigando aliquem petere, vgl. Ewald §. 125, a). — V. 16. **Riefe ich Ihn an, und Er antwortete mir** (träte also der in V. 15 b als nothwendig gesetzte Fall wirklich ein, und zwar mit gutem Erfolge für den Flehenden), **nicht glauben würde ich, daß Er mich anhörete,** d. h. ich würde den angstvollen und ehrfurchtsvollen Gedanken, daß Er, der himmlisch erhabene und allgewaltige Richter der Welt mir gar kein Gehör schenken könne, nicht zu überwinden im Stande sein. Der ganze Vers verhält sich also zum Inhalt des vorhergehenden steigernd. — Zweite Strophe: V. 17—20, enthält eine fortgesetzte Schilderung der gänzlichen Aussichtslosigkeit Jobs, in seinem Rechtsstreite mit Gott obzusiegen, eingekleidet in lauter hypothetische Sätze. — **Er, der im Sturmeswetter mich überfiele und mehrete meine Wunden ohne Ursache,** d. h. der mir mit Angriffen und Plagen zusetzen würde, auch wenn ich unschuldig wäre. Bei der vorliegenden Fassung von יְשׁוּפֵנִי, „der mich überfiele" (so auch Vaih.) kann die schwer zu entscheidende Frage ungelöst bleiben, ob שׁוּף nach dem aram. שָׁפָא und nach dem Zeugniß der alten Ueberss. (LXX: *ἐκτρίψῃ*; Vulg. conteret ꝛc.) durch „zermalmen, zerreiben", oder nach dem arab. sâfa und hebr. שָׁאַף durch „erschnappen, erhaschen" (inhiare) wiederzugeben ist. Für letzteres sind Hirzel, Ewald, Umbreit, Dillmann; aber mit Recht macht Delitzsch dawider geltend, daß weder 1 Mos. 3, 15 noch Ps. 139, 11 (außer der vorl. die einzigen Stellen, wo שׁוּף vorkommt) den Sinn des „Erhaschens" oder gar den des „Anschnaubens" nothwendig erfordern. — V. 18. **nicht mir vergönnte Athem zu schöpfen** (vgl. Kap. 7, 19), **sondern mich mit Bitterkeiten sättigte.** Zu כִּי „sondern, vielmehr" vgl. Kap. 5, 7); zu der Form מְמָרֹרִים mit Dag. dirimens: Gesen. §. 20, 2, b. — V. 19. **Wenn's gilt des Starken Kraft — siehe hier** (bin ich) — nämlich „würde Er sagen"; Er würde sich bei jeder Aufforderung, seine Stärke im Kampf mit seinem menschlichen Gegner zu messen, sofort stellen. Aehnlich der Sinn des 2. Gliedes: **„Gilt's Recht — wer will mich vorfordern"** (vor Gericht), nämlich „würde Er sagen". Der ganze, aus zwei abgekürzten Bedingungssätzen mit noch kürzeren (gleichfalls hypothetischen) Nachsätzen bestehende Vers erinnert im Bau seiner Sätze einigermaßen an Röm. 8, 33. 34. Zu dem emphatischen חִנֵּנִי für חָנַנִי vgl. אֵרְיֵהוּ Kap. 15, 23 für אֵרְיֵה. — V. 20. **Hätte ich** (auch) **Recht, — mein Mund würde mich verdammen,** d. h. vor lauter Verwirrung wüßte ich Ihm das Rechte nicht zu antworten, so daß mein eigner Mund (פִּי, mit logisch betontem Suff. wie Kap. 15, 6) mich, der ich doch unschuldig wäre (צדק wie V. 15) schuldig sprechen würde. — **Wäre ich unschuldig, — Er würde mich verkehren,** nämlich „Gott", nicht „mein Mund" (Schlottmann); Gott würde, selbst im Falle meiner Unschuld, mich als einen עִקֵּשׁ, einen sittlich Verkehrten und Verwerflichen darstellen. So vergißt also Job über dem an sich wahren Gedanken, daß das Geschöpf dem himml. Weltrichter gegenüber stets Unrecht haben müsse, die noch höhere und wichtigere Wahrheit, daß das Recht Gottes gegenüber dem Geschöpfe auch immer das wahre objektive Recht ist" (Delitzsch). — Dritte Strophe: V. 21—24. Offene Anklage Gottes als eines ungerechten, den Schuldlosen gleich dem Schuldigen verurtheilenden Richters. — **Unschuldig bin ich!** Mit diesem abermaligen תָּם אָנִי behauptet Job feierlich und assertorisch, was er in V. 20 b mit denselben Wörtchen nur bedingt ausgesprochen hatte. — **Nicht acht' ich meiner Seele,** d. h. ich kümmere mich nicht um die Sicherheit meines Lebens, sage vielmehr jenes Bekenntniß frei heraus, ohne Rücksicht auf die Folgen. So richtig die meisten Neuern, während Delitzsch dem Zusammenhang zuwider (s. bes. das 2. Glied) erklärt: „ich kenne mich selbst nicht, bin mir selbst ein Räthsel und wünsche deshalb nicht länger zu leben." — V. 22. **Einerlei ist's!,** so muß der Ausdruck אחת־הוא ohne Zweifel gefaßt werden, nicht: „eins ist das Maß, womit Gott Guten und Bösen mißt" (Targ., Rosenm., Hirz.); auch nicht: „eins ist's für jein Schicksal, ob der Mensch schuldig ist oder unschuldig" (Delitzsch). — **Darum sage ich es** (frei) **heraus: den Schuldlosen wie den Schuldigen tilgt Er,** nämlich „Gott", den Job absichtlich nicht bei Namen nennt; vgl. Kap. 3, 20. — V. 23. 24: Zwei Beispiele zur Erhärtung der furchtbaren Anklage in V. 22 b, daß Gott Schuldlose gleich Schuldigen

vertilge. **Wenn** (seine) **Geißel tödtet jählings,** nämlich die Menschen. Gemeint ist mit שׁוֹט „Geißel" hier natürlich nicht die Geißel der Zunge (Kap. 5, 21), sondern eine allgemeine Landplage, wie Pest, Krieg, Hungersnoth ꝛc. (Jes. 28, 15). — **So spottet Er der Verzweiflung Schuldloser,** d. h. Er läßt sich durch das verzagende und verzweifelnde Dahinsinken (מַסָּה, eig. „Zerfließen, Hinschmelzen" von מסס Kap. 6, 14) der durch jene Plagen betroffnen Schuldlosen in seiner seligen Ruhe nicht stören; vgl. Ps. 2, 4; 59, 9. Ein allzustarker, vom Dichter hier wohl nicht beabsichtigter Sinn resultirt bei der auf Kap. 22, 19 gestützten Erklärung von Hirzel und Delitzsch: „Er hat seine Lust und Freude am Leiden Unschuldiger." V. 24. **Ein Land wird Frevlern preisgegeben, und seiner Richter Blick verhüllet Er,** — nämlich während dem, während dieser Preisgebung des Landes an die Frevler, so daß also diese ganz ungestraft ihr böses Spiel treiben können. — **Wenn's nicht** (so ist) **— nun, wer thut es denn?** אִפּוֹ (so auch Kap. 17, 15; 19, 6. 23; 24, 25 geschrieben, außerhalb des B. Job aber gewöhnlich אֲפוֹא) „nun denn", gehört den Accenten zufolge noch mit den vorhergehenden Fragpart. אִם־לֹא zusammen (vgl. Kap. 24, 25 und 1 Mos. 27, 37); also eigentlich: „wenn nicht nun denn, wer thut's da?" Daß das vorliegende Beispiel von einem schlecht regierten und in die Hände der Frevler dahin gegebenen Lande „in dem historischen Hintergrunde des Stückes seinen guten Anlaß hat" (Dillmann), läßt sich bei unserer Unbekanntschaft mit den Details dieses „historischen Hintergrundes" nicht mit Sicherheit behaupten; ebenso wenig freilich das Gegentheil.

4. Zweite Abtheilung. Zweiter Abschnitt: V. 25—35. Spezielle Anwendung des im vorigen Abschnitte über Gottes willkürliche Härte Behaupteten auf seine (Jobs) Lage. — Erste Strophe: V. 25—28. **Denn meine Tage eilten schneller als ein Läufer.** רָץ könnte nach der ähnlichen Schilderung Kap. 7, 6 einen Bestandtheil des Webstuhls, etwa die auf die Spule gewickelten Fäden des Eintrags (welche die koptische Sprache wirklich als „Läufer" bezeichnet) zu bedeuten scheinen. Doch ist diese Bedeutung durch einen sonstigen hebr. Sprachgebrauch hinsichtlich des Ausdrucks רָץ keineswegs geboten; dieser ergibt vielmehr die Bedeutung „Schnelläufer, Eilbote" (ἡμεροδρόμος), vgl. Jer. 51, 31; 2 Sam. 15, 1; 2 Kön. 11, 13; Esth. 3, 13. 15. — **Sie sind entflohen, ohne Gutes** (טוֹבָה, Glück, Heil, wie Kap. 21, 25) **gesehen zu haben.** Hierbei denkt Job natürlich nur an dasjenige Gute, das er (laut Kap. 7, 7) vor seinem Ende noch gerne genießen möchte, das aber vorerst ihm nicht kommen will. Er hat also über seinem jetzigen Leidenszustande sein früheres Glück ganz vergessen, oder vielmehr: er rechnet es nicht als Glück, weil er es mit so schwerem Leid hat vertauschen müssen. Ganz anders hatte er sich früher, Kap. 2, 10, gegenüber seinem Weibe ausgesprochen. — V. 26. **Sie sind dahin gefahren gleich Rohrschiffen;** eigentlich „mit Rohrschiffen," d. h. ihnen vergleichbar (Kap. 37, 18; 40, 15). אֳנִיּוֹת אֵבֶה sind am wahrscheinlichsten „Schilf- oder Rohrkähne", dasselbe also wie die Jes. 18, 2 erwähnten כְּלֵי גֹמֶא, deren große Leichtigkeit und Schnelligkeit auch dort hervorgehoben wird. אֵבֶה ist sonach, wofür sich auch Analoga aus dem Arab. beibringen lassen, ein sonst nicht vorkommendes Synon. von גמא Schilf, hat aber weder mit אֵב etwas zu thun (so Vulg., Targ.: naves poma portantes), noch mit אָבָה „wollen" (Symm.: νῆες σπεύδουσαι) vgl. Gekatilia in Gesenius Thes. Suppl. p. 62), noch mit אֵיבָה „Feindschaft" (Pesch: „Schiffe der Feindschaft", vgl. Luther: „die starken Schiffe", womit Raubschiffe gemeint sind), noch mit dem abyssin. abâi als Namen des Nils, oder mit einem muthmaßlichen babylonischen Flußnamen, der ähnlich klänge und etwa den Euphrat bezeichnete (so Abulwalid, Raschi ꝛc., welche אבה Benennung eines dem Schauplatze unseres Buches benachbarten großen Flusses sein lassen). Richtig deutet den Ausdruck schon Hiller, Hierophyt. II, p. 302, dem die meisten Neueren sich anschließen. **Gleich dem Adler, der herabstößt auf Fraß** (vgl. Kap. 39, 27; Spr. 31, 19; Hab. 1, 8 ꝛc.). Dieses dritte Bild fügt zu dem Schnellsten auf der Erde und dem Schnellsten im Wasser das Schnellste in den Lüften hinzu, um das rasche Entfliehen der Tage Jobs zu veranschaulichen. — V. 27. 28. **Wenn ich denke** (eigentl. „wenn mein Sagen ist", vgl. Kap. 7, 13): **vergessen will Ich meinen Jammer** (s. ebendas.), **will aufgeben meine Miene** (näml. meine Schmerzensmiene, mein grämliches, finster sehendes Gesicht; vgl. 1 Sam. 1, 18) **und heiter blicken** (הבליג wie Kap. 10, 20; Ps. 39, 14); **so schaudre ich vor allen meinen Qualen; ich weiß, daß Du mich nicht frei sprichst.** Diese Anrede ist an Gott gerichtet, nicht etwa an Bildad. Obwohl Job sich von Gott verlassen und zurückgestoßen fühlt, wendet er sich doch an Ihn; er redet nicht von Ihm und über Ihn, ohne zugleich betend zu Ihm aufzublicken. — Zweite Strophe: V. 29 bis 31. — **Ich soll** (nun einmal) **schuldig sein,** nämlich nach Gottes willkürlichem Rathschlusse. רָשַׁע hier nicht „als Frevler oder Schuldiger handeln" (Kap. 10, 15), sondern dafür „gelten, erscheinen", wie Kap. 10, 7 (vgl. das Hi. הַרְשִׁיעַ, jem. als schuldig behandeln, verdammen, oben V. 20) — **Wozu denn nutzlos mich abmühn,** nämlich unschuldig zu erscheinen, von Gott freigesprochen zu werden. Das Abmühen ist als thatsächliches, in demüthigem Flehen um Gnade bestehendes gemeint, wie solches Eliphas und Bildad ihm mehrmals angerathen hatten: Kap. 5, 8. 17; 8, 5. — הֶבֶל adverbialisch, wie Kap. 21, 34; 35, 16; eigentlich „hauchartig, nichtig", hier „vergeblicherweise, in den Wind, umsonst". — V. 30. 31. **Wenn ich mich im Schneewasser** (lies mit dem K'ri בְּמֵי־ statt mit dem K'tibh בְּמוֹ־שֶׁלֶג; ein Baden unmit-

telbar in [nicht aufgelöstem] Schnee ist nicht wohl denkbar) **badete und rein wüsche in Lauge** (בֹּר, plene geschrieben für בֹר Jos. 1, 25, bedeutet ganz wie dieser Parall. Lauge, pflanzliches Laugensalz, nicht „Reinheit", — welche letztere Fassung einen weit matteren Sinn ergeben würde) **meine Hände, dann würdest du mich in die Grube** (שַׁחַת hier eine Schlammgrube, Kloake) **tauchen, daß meine Kleider mich verabscheuen würden.** Bei diesen letzteren Worten ist natürlich vorausgesetzt, daß der eben am ganzen Leibe Gebadete und gründlich Gesäuberte noch nackt wieder in eine schlammige Grube geworfen wird, und infolge hiervon seinen eignen Kleidern, welche personifizirt sind, zum Abscheu werden muß, so daß sie sich gleichsam sträuben, wenn man sie ihm wieder anlegen will. So mit Recht die meisten Neueren. Dagegen nehmen Ewald und Gesenius-Rödiger das Pi. תְּעַב in kausativem Sinne: „daß mich zum Abscheu machen würden meine Kleider", — eine Fassung, für die sich allerdings Ezech. 16, 25 geltend machen läßt, aber nicht der Sprachgebrauch unsres Buches (vgl. Kap. 19, 19; 30, 10), der eine kausative Bedeut. von תְּעַב nicht kennt. — Dritte Strophe: V. 32—35. — **Denn nicht ein Mann wie ich** (ist Er), **daß ich Ihm erwiderte,** nämlich vor Gericht, behufs Auseinandersetzung des Streites. Allzu künstlicher Weise übersetzt Hirzel אִישׁ כָּמוֹנִי, als wäre es Objektsakkusativ zu אֶעֱנֶנּוּ: „denn nicht als einem Manne meines Gleichen kann ich ihm erwidern". — V. 33. **Nicht gibt es zwischen uns einen Schiedsmann, der seine Hand auf uns beide legte,** so daß also wir beide uns ihm fügen und seine Entscheidung annehmen müßten. מוֹכִיחַ ist Einer, der Entscheidung gibt, ein die Rechtslage jeder der beiden streitenden Parteien erwägender und ihnen beiden ihren Spruch diktirender Schiedsrichter. Nicht übel John Pye Smith, Four Discourses on the Sacrifice and Priesthood of Jesus Christ, 5. Edit., p. 98: „There is between us no arguer, who might fully represent the cause, and state, judge and arbitrate fairly for each party". Man beachte, wie nachdrücklich hier, freilich nur indirekt und auf negative Weise, das Postulat eines wahren Mittlers und priesterlichen Versöhners zwischen Gott und der sündigen Menschheit ausgesprochen ist! Unnöthig und mit dem vorherg. Verse unverträglich ist die wünschende Form, welche LXX und Pesch. dem Verse durch Verwandlung des לֹא in לוּ (לָא) ertheilen. — V. 34 u. 35 verhalten sich wie Vorder- und Nachsatz; den beiden Optativen in V. 34 entspricht der Kohortativ אֲדַבְּרָה ohne וְ als Nachsatz (vgl. Ew. §. 347 b; 357 b). **Er nehme weg von mir seinen Stab** (womit er auf mich losschlägt, vgl. K. 13, 21; also s. v. a. שׁוֹט Geißel, Plage, vgl. V. 23), **und sein Schrecken betäube mich nicht** (אֵמָתוֹ obj.: das Schreckensvolle seiner Erscheinung, der von seiner majestätischen Gegenwart ausgehende Schrecken): **so will ich reden ohne Furcht vor Ihm; denn nicht also bin ich bei mir.** D. h.: denn nicht so steht es bei mir in meinem Inneren, nicht etwas Derartigen bin ich mir bewußt, daß ich mich vor Ihm fürchten müßte. עִם also auf das Inwendige, das Bewußtsein oder Gewissen hinweisend, wie in Kap. 10, 13; 15, 9; 23, 14 ꝛc. Daß לֹא כֵן hier so viel besage, wie „nicht so gering, nicht so verächtlich", ist eine Muthmaßung von Delitzsch, die weder aus dem Zusammenhange, noch aus dem sonstigen hebr. Sprachgebrauche Bestätigung empfängt.

5. Dritte Abtheilung Kap. 10. Klagende Schilderung der erbarmungslosen Härte, womit Gott gegen ihn wüthe, obgleich er kraft seiner Allwissenheit seine Unschuld kenne. — Eingang (V. 1) und erste Doppelstrophe (V. 2—12): Motivirung und Beginn dieser neuen Klage. — **Ekel hat meine Seele an meinem Leben.** נָקְטָה = נָקֹטָה (Ezech. 6, 9), Perf. Niph. von קטט, was mit קוּט oder קוּץ „Ueberdruß empfinden" gleichbedeutend ist. Zum Gedanken vgl. Kap. 7, 15. 16; 9, 21. — **So will ich denn auch frei mir meine Klage lassen;** עָלַי eigentlich „bei mir, an mir" (vgl. Kap. 30, 16; Ps. 42, 6. 12; Jer. 8, 18), nicht etwa „über mich". — Zum übrigen vgl. Kap. 7, 11; Ps. 55, 18. — Erste Strophe: V. 2—7: Aufforderung an Gott, ihn, dessen Unschuld Ihm ja doch bekannt sei, nicht so hart zu behandeln. — **Zu Eloah spreche ich: verdamme** (vgl. Kap. 9, 20) **mich nicht.** Beachte, daß auch diese Klage Jobs sich an Gott wendet, wie oben Kap. 9, 28. — **Laß mich wissen, weshalb du mich bestreitest** (als Gegner und Richter). רִיב mit dem Akkusativ, wie Jes. 27, 8; 49, 25. — V. 3. **Thut es dir wohl, daß du bedrückest, daß du verwirfst das Werk deiner Hände?** Mit dieser Frage berührt Job eine erste Möglichkeit, welche Gott etwa bestimmen könnte, ihn als Schuldigen zu behandeln. Er fragt, ob es Gotte etwa „wohl thue", ihm angenehm sei, Freude verursache, ihm so zu begegnen. Vgl. für טוֹב לָךְ in diesem Sinne Kap. 13, 9; 5 Mos. 23, 17; — möglich freilich ist auch die von Dillm. u. a. vertretne Fassung: „steht es dir schön" ꝛc., wofür 2 Mos. 14, 2; Richt. 9, 2 zu vergleichen. Als „Werk der Hände" Gottes bezeichnet sich Job hier nicht etwa, um Mitleid bei Gott zu erregen, oder um Ihn, der ihn so mühevoll und sorgsam im Mutterleibe gebildet (Ps. 139, 15), gleichsam bei seiner Ehre anzugreifen, sondern hauptsächlich wohl um auf seine Unschuld hinzuweisen, um anzudeuten, daß er in dem Status integritatis, in welchem Gott ihn erschaffen, im wesentlichen verharrt sei. Dafür spricht, abgesehen von V. 7. 8, der gleich folgende Zustandssatz: **während du zu dem Rath der Frevler leuchtest,** d. h. ihn begünstigst und gelingen lässest; vgl. Ps. 31, 17; 67, 2; 4 Mos. 6, 25. — V. 4. **Hast du Augen von Fleisch** (d. h. sinnlich beschränkte, an der Oberfläche haftende Augen; vgl. Jes. 31, 3), **oder siehest du, wie Menschen sehen?,** d. h. so kurzsichtig und äußerlich,

wie sie (vgl. 1 Sam. 16, 7). Mit dieser Frage wird ein zweiter möglicher Grund für Gott, den Job als Schuldigen zu behandeln, als in Wahrheit nicht statthabend angedeutet; oder mit andern Worten: es wird an seine Allwissenheit, an seine untrügliche Erkenntniß dessen, was im Herzen des Menschen vor sich geht, appellirt. Eine dritte Möglichkeit wird im folgenden Verse abgewiesen: die, daß Gott so kurzlebig sein könne, wie die Menschen, d. h. daß Er überhaupt ein Sterblicher, ein beschränktes wandelbares Geschöpf sein könne wie sie. Offenbar verhält sich dieser dritte und letzte mögliche Grund zu den beiden vorher genannten (nicht blos zum unmittelbar vorhergehenden wie Welte und Hahn wollen) wie die Ursache zur Wirkung, oder wie der tiefliegendste Erklärungsgrund zu dem, was äußerlich in die Erscheinung tritt. — V. 6. **Daß du** (so eifrig) **suchest nach meiner Schuld und nach meinen Sünden forschest,** d. h.: daß du, wie kurzsichtige Menschen dies thun würden, das Geständniß meiner Schuld, die sich deinem Blicke entzieht, durch Anwendung von Folterqualen, näml. durch Verhängung von Leiden über mich, zu erpressen suchest. — V. 7. **Obwohl du weißt** (עַל hier s. v. a. trotzdem, ungeachtet, wie Kap. 16, 17; 34, 6; Jes. 53, 9), **daß ich nicht schuldig bin** (vgl. Kap. 9, 29), **und niemand ist, der deiner Hand entrisse,** d. h. daß du in jedem Fall, mögen wir Menschen schuldig sein oder nicht, uns ganz in deiner Gewalt hast und mit uns machen kannst, was du willst — also sonderbar handelst, wenn du so eifrig nach Gründen, uns zu verurtheilen, suchest. — Zweite Strophe: V. 8—12: Nicht blos mit der Allwissenheit, auch mit der väterlichen Güte und Liebe Gottes ergibt die harte Behandlung, die Er ihm angedeihen läßt, einen grellen Widerspruch. — **Deine Hände haben mich sorgsam gebildet und bereitet.** Der Begriff des יָגַרְתָּ בֶּפֶךְ wird hier aus V. 3 wieder aufgenommen, und in einer mehrfach an Ps. 139, 13—16 anklingenden Schilderung ausgeführt. עִצַּבוּנִי eigentlich „haben mich geschnitzt" (עִצֵּב ein Pi. intensivum, stammverwandt mit קצב, חצב), d. h. mühsam gebildet. Das folgende עָשׂוֹת verhält sich zu diesem עִצֵּב wie perficere, consummare zu einfachem fingere. Das in b hinzugefügte יַחַד סָבִיב „allzumal ringsum" (Vulg.: me totum in circuitu) läßt die bildende und fertig machende Thätigkeit Gottes als eine den ganzen menschlichen Wesensorganismus mit allen seinen Gliedern und Theilen betreffende erscheinen. — V. 9. **Gedenke doch, daß du wie Thon mich bereitet,** also aus rohem Erdstoffe mit ähnlicher Kunst und Sorgfalt, wie der Töpfer ein Thongeschirr formt. Vgl. für dieses Lieblingsbild der Heil. Schrift, insbesondere des Alten Testaments: Kap. 33, 6; Jes. 29, 16; 49, 9; Jerem. 18, 6; Röm. 9, 20. 21. Daß dasselbe nicht blos die weise Kunst und liebende Sorgfalt des Schöpfers, sondern vor allem auch seine willkürliche Machtfülle und sein unbeschränktes Recht an seine Geschöpfe (das jus absolutum Creatoris in creaturas) zu veranschaulichen dient, zeigt das zweite Glied: „und in Staub willst du mich wieder wandeln?", welches gleichzeitig an 1 Mos. 2, 7; 3, 19 und an Jer. 18 erinnert. — V. 10. **Gossest du nicht wie Milch mich hin** (nämlich beim Akte der Zeugung, wo mein Leib sich aus einer rein flüssigen Materie entwickelte) **und ließest wie Käse mich gerinnen?** nämlich zu der formlosen Masse des Embryo, welche Ps. 139, 16 גֹּלֶם heißt, hier aber mit גְּבִינָה d. h. Käse (eigentl. Quarz, Matte, noch nicht ganz fest gewordener breiartiger Käsestoff, — nicht etwa „Sahne", wie Schlottm., oder gar „Molken", wie Hahn und Ew. wollen) verglichen wird. Zu יְתִיכֵךְ „ausgießen, hinschütten" vgl. 2 Kön. 22, 9 (sowie das Kal oben Kap. 3, 24). „In eine Form gießen" bedeutet das Wort weder hier, noch in dieser Parallele (gegen Seb. Schmidt und Delitzsch); dies wäre vielmehr נסך oder רצק. — V. 11. **Mit Haut und Fleisch umkleidetest du mich, und mit Knochen und Sehnen durchflochtest du mich** (שׂוּכֵךְ von שׂוּךְ, Kap. 1, 10, gleichbed. mit סכך in der Parall. Ps. 139, 13). Richtig bemerkt Grotius, daß die vorl. Schilderung des Entwicklungsprozesses des Fötus im allgemeinen naturwahr und dem wirklichen Hergange entsprechend sei (hic ordo in genitura est: primum pellicula fit, deinde in ea caro, duriora paulatim accedunt). Ebenso richtig weisen freilich die meisten neueren Ausleger darauf hin, daß diese Uebereinstimmung der Schilderung mit den Naturvorgängen der Zeugungs- und Entwicklungsgeschichte immerhin nur eine allgemeine sei und daß die Stelle nicht in der Weise, wie dies von Scheuchzer, Oetinger ꝛc. geschieht, gepreßt werden dürfe, weil dadurch der Heil. Schrift ein ihr fremdartiger Lehrzweck untergeschoben werde. — V. 12. **Leben und Gnade hast du mir bewiesen** (eigentlich „gethan" — עשׂה hier zeugmatisch zugleich auf das erste Obj. „Leben" bezüglich), **und dein Aufsehen** (deine Vorsicht, πρόνοια) **bewahrete meinen Odem,** nämlich dies nicht blos während des embryonischen Zustandes, sondern während der ganzen Zeit von der Geburt bis auf die Gegenwart. Mit רוּחַ wird beides zugleich bezeichnet: der Odem als äußeres Merkmal und der Geist als inneres Prinzip des Lebens; vgl. Kap. 17, 1; Pred. 3, 19. —

6. Dritte Abtheilung. Zweite Hälfte: V. 13—22: Fortsetzung der Klage, und Steigerung derselben bis zu dem Wunsche, nie geboren zu sein. — Erste Strophe: V. 13—17. — **Und** (dennoch) **bargst du dies in deinem Herzen.** Da die Rede nach der versöhnlichen, milden Wendung, die sie zuletzt, bes. in V. 12 genommen, hier deutlich in den herben Ton der Klage zurückfällt, so ist das ו an der Spitze des Verses adversativ zu nehmen und mit „und dennoch" wiederzugeben. — **Ich weiß, daß dies in deinem Sinne** (lag), d. h. daß es längst so bei dir beschlossen war (וְאֵת עִמְּךָ wie

Kap. 23, 14; 27, 11), nämlich mich anzugreifen und auf das schwerste heimzusuchen, in der Weise wie die folgenden Verse bis V. 17 dies beschreiben. — V. 14. **Wenn ich sündigte, wolltest du mich belauern.** שְׁמַרְתָּנִי eigentlich custodies me, hier custoditurus eras me, — wie überhaupt in diesen Versen das, was Gott (nach Jobs Meinung) schon seit lange beabsichtigte und zu thun gesonnen war, angegeben wird. שמר ist übrigens hier nicht „im Gedächtniß bewahren, sich etwas merken" (Stickel, Hirzel, Delitzsch), weil dann der Akkus. der bewahrten Sache stehen müßte (vgl. Spr. 4, 21; 7, 1). Vielmehr ist es s. v. a. einen sorgsam bewachen, unter Gewahrsam halten, rigide observare s. custodire aliquem; vgl. Kap. 7, 12; 13, 27. — V. 15. **Wenn ich frevelte — wehe mir!** Wie dieser die Stelle eines futurischen Nachsatzes vertretende Ausruf אללי לי „wehe mir" zeigt, ist רשעתי ein stärkerer Ausdruck als das חטאתי des vorhergeh. Verses. Es darf also nicht (mit Schlottmann und Olshausen) durch ein abschwächendes „schuldig befunden werden" erklärt werden, sondern drückt den Begriff freventlichen, schweren Sündigens aus, dem eine unbeschreiblich strenge (hier nur durch einen Weheruf angedeutete) Strafe entspricht. — **Und wäre ich gerecht** (der den beiden bisher erwähnten entgegengesetzte Fall), **so sollte ich** (nach Gottes Plan und Absicht) **doch mein Haupt nicht heben,** d. h. mich meines Gerechtseins nicht freuen und meines guten Gewissens nicht bedienen dürfen, durch freies getrostes Aufblicken: vgl. Kap. 11, 15; 22, 26; Luk. 21, 28. Vielmehr soll er auch dann einhergehen wie einer, der ein böses Gewissen hat: **satt von Schande und im Ansehen meines Elends.** רְאֵה ist entweder als Stat. constr. eines sonst nicht vorkommenden Adjektivs רְאֵה (gleicher Bildung wie רָפֵה, קָשֵׁה ꝛc.) zu fassen (Gesenius, Fürst, Welte, Hahn, Delitzsch ꝛc.); oder man hat mit Piscator, Ewald, Hirzel, Böttcher, Dillmann רְאֵה zu lesen; denn die Fassung von וּרְאֵה als Imperat. (de Wette) oder als Infinitiv (Umbreit, Rosenmüller) ergibt allzuharte Konstruktionen. — V. 16. **Und höbe es** (mein Haupt) **sich hoch** — d. h. zeigte ich, wiewohl von dir verurtheilt, dennoch frohen Muth und stolzes Selbstbewußtsein. Dies also nicht ein neuer, sondern nur Ausführung des zuletzt in V. 15 b gesetzten Falles. Wegen יִגְאֶה vgl. Kap. 8, 11; wegen Auslassung von אִם: Ewald §. 357 b. — **wie ein Löwe wolltest du mich** (dann) **jagen und wiederum an mir dich wundermächtig beweisen,** nämlich durch die ausgesuchtesten Strafen und heftigsten Verfolgungen, womit du mich dann heimsuchen würdest. כַּשַּׁחַל geht sicher auf Gott als das angeredete Subj., nicht auf Job als Obj. (wie Schlottmann meint); auch Kap. 16, 9 wird Gott in seinem Zorne einem Raubthiere verglichen; und speziell als einen reißenden Löwen schildert ihn auch Hos. 5, 14; 13, 7; vgl. Jes. 31, 4; 38, 13; Jerem. 25, 38; Klagel. 3, 9; Am. 3, 12. Ueber die Umschreibung des Adverbialbegriffs „wiederum" durch שׁוּב mit folg. Verb. finit., — eine ähnliche Konstruktion wie oben K. 6, 28 a — vgl. Ewald §. 285 b. Ueber תִּתְפַּלָּא mit dem Auslaut â ohne Einfluß der Pausa (wie auch 4 Mos. 19, 12): Ewald §. 141, c. — V. 17. **Wolltest deine Zeugen gegen mich erneuern,** d. h. immer neue gegen mich auftreten lassen, nämlich immer neue Leiden und Plagen: vgl. Kap. 16, 8, woselbst sich die nämliche Personifikation der Leiden als (in den Augen der Menschen) wider ihn und seine Unschuld sich erhebender Zeugen findet — **und deinen Unmuth wider mich** (עִם hier s. v. a. contra, vgl. Kap. 13, 19; 23, 6; 31, 13) **vermehren; — immer neue Truppen und ein Kriegsheer gegen mich.** חֲלִיפוֹת וְצָבָא ist nicht als Hendiadyoin zu verstehen, als ob es „immer neue Schaaren, Wechselschaaren" bezeichnete, denn dieser Begriff wäre einfacher durch חֲלִיפוֹת צָבָא ausgedrückt worden (gegen Hirzel und die meisten Neueren). Vielmehr bedeutet צבא den Stamm des Heeres und חֲלִיפוֹת, eigentlich „Abwechslungen" sind die neu zurückenden Reserve- oder Ersatzmannschaften; mit jenem ursprünglichen Kriegsheere wird Jobs Hauptleiden, mit diesen Ersatztruppen werden die neu hinzutretenden Arten von Schmerzen und Beängstigungen bezeichnet, womit Gott ihn (den gleich einer Festung feindselig von Ihm Berannten, vgl. Kap. 19, 12; 30, 12) fortwährend plagt und beunruhigt. Uebrigens gehen von V. 14 an bis zu V. 18 incl. alle Versglieder auf den Laut î aus, eine schon von Böttcher wahrgenommene Erscheinung, die schwerlich zufällig ist. Der Eindruck der Bezogenheit des göttlichen Zornwillens auf das eine Ich des klagenden Job wird durch diesen beharrlich festgehaltnen Flexionsreim gewaltig verstärkt (Del.). — Zweite Strophe: V. 18—22, bestehend aus zwei Gedanken: a. Verwünschung des eignen Daseins: V. 18. 19 (abkürzend wiederholt aus K. 3, 11—16); b. Bitte um eine kurze Ruhe vor dem Dahinfahren ins finstre Todtenreich: V. 20—22 (wiederholt aus Kap. 7, 16—19). — **Warum doch ließest du aus Mutterleibe mich hervorgehen? Verscheiden hätte ich sollen,** ꝛc. „Die Imperfekta אֶגְוַע, אֶהְיֶה, אוּבַל sind hypothetisch gefärbt, weil sie eigentlich Nachsätze sind zu einer durch die vorherg. Frage angedeuteten Voraussetzung; sie deuten an, was, wenn Gott ihn nicht aus Mutterleib zum Leben rief, hätte geschehen sollen, nach der Meinung Jobs, die er hier als weiser dem göttlichen Thun entgegenstellt" (Dillmann). — חוּבַל V. 19 (Pass.) bezeichnet das Getragen- oder Geleitetwerden in langsamem feierlichem Zuge, wie es bei einem Leichenbegräbnisse stattfindet; ebenso Kap. 21, 32. — V. 20. **Sind nicht wenig meiner Tage? Er höre auf, er lasse ab von mir.** So, als nicht bittend an Gott gerichtete, sondern als von ihm abgekehrt gesprochne Forderung sind die Worte laut dem K'tibh וְיֶחְדַּל und וְיִשְׁתְּ zu fassen. Wenn das K'ri statt dessen die Imperative וְחַדַּל und

וַשְׁתְּ setzt: „höre auf“ und „lasse ab von mir“ (ebenso auch die meisten alten Versionen), so ist dies wohl Aenderung des ursprünglichen Textes nach Maßgabe von K. 7, 16, welche Stelle zwar nachgeahmt, aber immerhin doch nur frei nachgeahmt wird. שִׁית מִן, die Aufmerksamkeit von jemanden abwenden (wie שָׁעָה מִן, Kap. 7, 19; Ps. 39, 14); eine Ergänzung von לֵב, oder עֵינַיִם, oder יָד (nach Kap. 13, 29) ist im Grunde nicht nöthig. — **Daß ich ein wenig froh werde,** eig. „heiter aufblicke“, wie Kap. 9, 27; Ps. 39, 14. — V. 21. **Bevor ich hingehe und nicht wiederkehre** ꝛc. Vgl. Kap. 7, 7—10. Wegen צַלְמָוֶת vgl. zu Kap. 3, 5. — V. 22. **In das Land der Dunkelheit gleich Mitternacht.** So Ewald, Dillmann ꝛc., um den Begriff einer gesteigerten Dunkelheit auszudrücken, wie ihn אֹפֶל (eigentlich „Verhüllung“: s. Kap. 3, 6; 23, 17; 28, 3; Ps. 91, 6) andeutet. Was עֲפָתָה betrifft, so ist dasselbe defektive Schreibung für עֲיָפָתָה, eine durch ה parag. pathetisch verlängerte Form für עֲיָפָה Am. 4, 13; vgl. עֹלָתָה für עוֹלָה Kap. 8, 16. — **Des Todesschattens und Durcheinanders.** לֹא סְדָרִים eigentlich „Nicht-Reihen“, d. i. Unordnung, chaotische Verwirrung (Tohuvabohu, 1 Mos. 1, 2), Durcheinander. Wegen לֹא zu kurzer Verneinung eines Nominalbegriffs, wie unsre Vorsilbe „Un-“, vgl. Kap. 8, 11; 26, 2. 3. — **wo es hell ist gleichwie Mitternacht.** וַיְהִי אֹפֵל eigentl.: „so daß es aufleuchtet, hell wird“ (vgl. Kap. 3, 4; 10, 3). Subj. zu diesem Verb. ist wohl אֹרֶ (Hirzel, Delitzsch ꝛc.); die neutrische Fassung des Fem. חפץ liegt weniger nahe. אֹפֶל auch hier wieder das intensivste Dunkel, die sonnenloseste Finsterniß (ipsum medullitium umbrae mortis ejusque intensissimum, Oetinger). „Helle werden wie um Mitternacht“ (das direkte Gegentheil von Ps. 139, 12) ist eine starke drastische Umschreibung des Begriffs einer superlativen Finsterniß, wie sie in der Unterwelt herrscht (vgl. Milton's „not light, but darkness visible“, bei Schilderung der Hölle).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Grundgedanke, um welchen alle Ausführungen dieser neuen Rede Jobs sich drehen, ist der einer absoluten Macht und einer schonungslos willkürlichen, kein Recht und keine Unschuld der Menschen achtenden Machtbethätigung Gottes. „Den Schuldlosen wie den Schuldigen tilgt Er“ — zu dieser krassen Aussage wider Gott, als einen zornwüthigen, alles Recht mit Füßen tretenden Tyrannen (Kap. 9, 22), steigert Job sein Zugeständniß eines stets und ausnahmslos gerechten Waltens Gottes, daß er seinen beiden Vorrednern von vornherein gemacht hat (vgl. Exeget. Erläut. Nr. 1). Er gibt ihnen, insbesondere dem Bildad, ohne weiteres zu: „was Gott thut, muß Recht sein, eben weil Gott der Gerechte es thut“. Aber mit bitterm Sarkasmus macht er daraus den Satz: „Gott thut alles, was Er eben will, mag es nun wirklich gerecht sein, oder nicht!“ So schafft er sich, statt des Gottes der absoluten Gerechtigkeit, den die Freunde aufgestellt und (freilich auf einseitige und kleinlich-beschränkte Weise) vertheidigt hatten, das düstere Schreckbild eines Gottes der absoluten Macht, der nicht nach objektiven Rechtsnormen, sondern nach den Eingebungen schrankenloser Willkür regiert und richtet. Es ist der von aller Güte und Liebe absolut und principiell geschiedne Θεὸς δίκαιος Marcions, ja mehr noch: der kraft unbedingten, keine sittliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit in Betracht ziehenden Willkür-Rathschlusses (Decretum absolutum) über das Schicksal der Menschen verfügende Gott der Prädestinatianer und der extremen (supralapsarischen) Calvinisten ist es, dessen Urbild er sich hier ausmalt und vor dessen feindseligen Angriffen auf seine, wie er weiß, im wesentlichen schuldlose Person er angstvoll zurückschaudert. Statt wie früher (Kap. 2, 10) im Andenken an das von Gott erfahrene viele Gute sich geduldig unter seine Hand zu beugen und auf Aufklärung des dunklen Schicksals, das nach unerforschtem Rathschlusse über ihn verhängt worden, in näherer oder fernerer Zukunft getrost zu harren, stößt er hier jeglichen Trost dieser Art von sich, windet sich gleich einem Wurme unter dem erstickenden Drucke des schrecklichen Wahngebildes, wozu seine verirrte Phantasie den allein heiligen und gerechten Gott umgeschaffen hat, dichtet demselben das harte Verfahren gegen ihn, den Schuldlosen, als einen längst gehegten wohlüberlegten Plan an (Kap. 10, 13—17) und fällt schließlich in den Ton tiefster Verzweiflung und trostlosesten Wehs, den er bisher je angeschlagen, zurück, indem er (Kap. 10, 18 ff.) sein Dasein verflucht und Gott nur um das Eine bittet: daß Er, bevor er in das ewig finstre und freudlose Jenseits dahin fahre, doch noch einmal von ihm ablasse, um ihm eine kurze letzte Erquickung in diesem Leben zu Theil werden zu lassen. Kurz, es ist der von Gott zwar nicht wirklich verlassene, aber doch sich selbst überlassene, schwerangefochtene Dulder, der seinen Schmerz hier in rückhaltlosester Klage, welche überall zugleich Anklage Gottes ist, ergießt. Vergleiche Luther in seiner Vorrede zu unserm Buche: „Denn ehe daß Hiob in Todesangst kömpt, lobet er Gott vber dem Raub seiner Güter vnd Tod seiner Kinder. Aber da ihm der Tod unter Augen geht und Gott sich entzeucht, geben seine Worte Anzeigen, was fur Gedanken ein Mensch habe (er sey heilig wie er wolle) wider Gott; wie ihn dünkt, daß Gott nicht Gott, sondern eitel Richter und zorniger Tyrann sei, der mit Gewalt fahre und frage nach niemands gutem Leben. Dies ist das höheste Stück in diesem Buch. Das verstehen allein die, so auch fühlen und erfahren, was es sey Gottes Zorn und Urtheil leiden und seine Gnade verborgen sein.“

2. Unter der rauhen Schale dieses abstrakt-prädestinatianischen Gedankens birgt die Rede eine

ganze Fülle herrlicher religiöser Wahrheiten und kräftiger Zeugnisse lebendigen Heilsglaubens, welche zu erkennen geben, daß Job zwar schwer heimgesucht, aber nicht von Gott verstoßen ist, ja daß helle Strahlen göttlichen Lichtes durch die dicke Finsterniß der schwarzen Zweifelswolke hindurchdringen und ihren Rand verklärend umsäumen, die sich zwischen ihn und das Gnadenantlitz des himmlischen Vaters gelagert hat. Es ist so wie Brenz schön sagt: „Hic habes inferni blasphemias, quibus laborant quotquot in judicio Domino aliquamdiu derelinquuntur; .... loquitur autem Job juxta sensus sui rationem: non enim in tanto judicii horrore Deum Patrem, sed carnificem sentit.... Animadverte autem hoc loco fidem Jobis etiam in medio judicio caput suum exserere! Ut enim Christus Dominus noster, in medium infernum conjectus, clamat se derelictum, interim tamen confitens Deum suum esse — ait enim: Deus meus, quid me dereliquisti: ita Job omnibus malis obrutus, admirans quî possit Deus ante tam liberalis, nunc tam crudelis judex esse, priora beneficia, quae nondum nato et jam adulto a Domino contigerunt, spiritu fidei recenset: nisi enim scintilla fidei in eo relicta esset, non potuisset quae enumerat beneficia (c. 10, 8—12) agnoscere. — Zu diesen Zeugnissen für seinen mitten in den auf ihn einstürmenden Verdunkelungen und Gerichten dennoch Stand haltenden Glauben gehört:

a) Die herrliche Schilderung der Allmacht und Größe Gottes, wie sie ersichtlich ist in den Werken seiner Schöpfung, der irdischen sowohl wie der himmlischen: Kap. 9, 5—12, — eine Schilderung, die zu dem Erhabensten gehört, was die poetische Literatur des Alten Testaments überhaupt je auf diesem Gebiete produzirt hat.

b) Die ergreifend schöne Beschreibung der speziellen Sorgfalt und unendlich kunstvollen Weisheit, wie sie Gottes Vorsehung in ihrem Einflusse auf den menschlichen Zeugungsakt, auf die früheste Entwickelung des individuellen Menschenlebens im Mutterleibe und auf jeden weiteren Fortschritt desselben bis zum reiferen Alter bethätigt: Kap. 10, 8—12; — gleich der vorigen Stelle einer der herrlichsten Beiträge unsres Buches zur Physikotheologie und zwar zur biblischen Lehre von der Erschaffung des individuellen Menschenlebens und der Entstehung der Seele. Gleich der Parallele Ps. 139, 18—16 scheint diese Schilderung überwiegend die kreatianische Vorstellung, wonach jeder menschliche Zeugungsakt eine unmittelbar schaffende Mitwirkung der göttlichen Allmacht postulirt, zu begünstigen (vgl. Lactantius, De opif. Dei, c. 19). Doch zeigt namentlich V. 10 mit seiner starken Betonung des elterlichen Antheils am Werden des menschlichen Wesensorganismus, daß auch der echte Grundgedanke des Traducianismus oder Generatianismus der Vorstellung des Dichters nicht fremd, sondern als nicht zu umgehende Voraussetzung in sie eingeschlossen ist. Wie denn beide Vorstellungsweisen, die kreatianische und die generatianische, immer und überall Hand in Hand gehen und eine die andere wechselseitig ergänzen und berichtigen müssen (vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre, §. 107, Anm. 2; Rothe, Eth. §. 124, Anm. 1; Frohschammer, Ueber Ursprung der menschlichen Seele, 1854).

c) Auch die absolute Erhabenheit der göttlichen Intelligenz über die menschliche, sein unendliches Wissen und seine unvergleichliche Weisheit also, erfährt in Kap. 9, 3. 4 (vgl. V. 14 ff.; Kap. 10, 4) eine Beschreibung, die an eindringlicher Kraft und Schönheit mit dem Bedeutendsten wetteifert, was die Heil. Schrift Alten Testaments sonst (z. B. in Ps. 139) an Aufschlüssen über diese Haupteigenschaft Gottes darbietet.

d) Wenn dem allen gegenüber Job auf die Ohnmacht, Nichtigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Seins zu reden kommt, ist seine Sprache eine nicht minder eindringliche und beredte; sie erinnert an diesen Stellen (bes. Kap. 9, 25 ff.: „Denn meine Tage eilten schneller als ein Läufer ꝛc.; vgl. Kap. 10, 20: „Sind nicht wenig meiner Tage" ꝛc.) an Jobs frühere, zu Anfang des 7. Kapitels gegebene klagende Schilderung der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des irdischen Menschenlebens, aber auch an Aehnliches in Eliphas und Bildads bisherigen Reden. Wie denn diese Klage über das rasche Dahineilen und das Elend des Menschendaseins einen stehenden Artikel in den Darlegungen der sämmtlichen Redner unsres Buches bildet, ja ein charakteristisches Gemeingut aller Chokmadichter und -Lehrer des Alten Testaments überhaupt ist.

e) Mit dieser wiederholten nachdrücklichen Betonung der menschlichen Ohnmacht hängt eng zusammen die Hervorhebung des für den alttestamentlichen Glaubens- und Lebensstandpunkt bezeichnenden Bewußtseins um eine derartige Erhabenheit Gottes über den Menschen, welche es dem letzteren schlechterdings unmöglich macht, mit jenem zu rechten oder sich zu vergleichen, da es an einem Schiedsmann oder gerichtlichen Mittler zwischen beiden fehlt (Kap. 9, 32 f.) — eine Erkenntniß, welche zugleich das Postulat eines solchen Mittlers und die Sehnsucht nach demselben auf indirekte Weise zur Aussage bringt: vgl. oben zu Kap. 9, 33.

f) Beachtenswerth ist schließlich noch der tieffromme Zug, den Job darin kundgibt, daß er zu wiederholten Malen inmitten seiner schmerzvollen Klage sich in direkter Anrede an Gott wendet, ja von Kap. 9, 28 an vorherrschend und fast ausnahmslos nicht mehr in dritter Person von Ihm, sondern in zweiter Person zu Ihm redet. Dieser betende Ton, den der schwer heimgesuchte Dulder, selbst da, wo er die bittersten Klagen und Anklagen wider Gott äußert, festhält, ist lehrreich für das, was man überhaupt als die Grundstimmung seiner Seele anzusehen hat (vgl zu Kap. 9, 28 und zu Kap. 10, 2). Er erscheint danach als

einer, den Gott in Wahrheit nicht verlassen, sondern nur prüfend heimgesucht hat. Ja weit entfernt von objektiver Gottverlassenheit, läßt er sich nicht einmal Gottverlassenheit im subjektiven Sinne (selbstwilliges Verlassen Gottes durch Zweifel, Ungehorsam oder offnen Abfall) zu Schulden kommen. Im innersten Grunde seines betenden Herzens glaubt er nicht einmal, von Gott verlassen oder verstoßen zu sein: er befürchtet nur vorübergehend derartiges, rafft sich aber jedesmal wieder mit hoffender oder doch sehnender Aufschau zu Gott empor, und läßt nicht ab, sich (in der Weise eines schwer gezüchtigten Kindes, das dennoch keine andere Rettung und keinen anderen Trost kennt, als bei seinem Vater) immer wieder aufs neue bittend, klagend und hilfesuchend an Ihn, den himmlischen Urheber seines Lebens, anzuklammern. „Es ist wahr, daß Job, weil er seine Leiden als göttliches Verdammungsurtheil ansieht, so ungerecht gegen Gott wird, als er Gott ungerecht gegen sich selbst wähnt; aber bedenkt man, daß dieser Zustand der Anfechtung ein zurückgezogenes Vorhandensein des Glaubens nicht ausschließt und daß das tiefe Geheimniß des Gebetes eben darin besteht, daß die menschliche Persönlichkeit sich angesichts der göttlichen geltend machen kann, so wird man einsehen, daß nur die schwarze Wolke hinweggethan zu werden braucht, so steht Job wieder dem Gott der Liebe als der Heilige Gottes gegenüber" (Delitzsch).

Homiletische Andeutungen.

Wo bei homiletischer Behandlung unsres Abschnitts besonders fruchtbare Themata zu finden sind, zeigt die oben Nr. 2, a—f, gegebene Uebersicht über die dogmatisch und ethisch werthvollsten Partien. Die gesonderte Behandlung dieser Themata empfiehlt sich in Gemäßheit ihres reichen Inhalts und ihrer hohen Bedeutung jedenfalls mehr, als die homiletische Zusammenfassung der ganzen langen Rede. Will man umfangreichere Texte gewinnen, so wähle man als solche entweder je einen der drei Abschnitte, in welche die ganze Rede zerfällt; oder man schließe sich (unter Zusammenfassung der beiden ersten Abschnitte zu einem längeren) ganz an die übliche Kapiteleintheilung an. In diesem Falle könnte das Thema einer Homilie über Kap. 9 etwa lauten: „Der unter dem schweren Drucke der göttlichen Allgewalt seufzende (des Bewußtseins einer Versöhnung nach V. 32 f. noch entbehrende) Fromme des Alten Bundes". Für Kap. 10 aber ließe es sich etwa formuliren: „Der fromme Dulder des Alten Bundes am Rande der Verzweiflung", oder: „— schwankend zwischen kindlich dankbarer vertrauensvoller Anerkennung der Vaterliebe Gottes (V. 8—12) und zwischen trostloser Klage über seine scheinbar erbarmungslose Härte." — Als kürzere Texte lassen sich herausheben: Kap. 9, 2—12 (Gottes Allmacht); Kap. 9, 13—24 (die scheinbare Ungerechtigkeit des allmächtigen Weltregierers); Kap. 9, 25—35 (die trost- und hilflose Lage der leidenden Gerechten im Alten Bunde, die noch keinen Mittler zwischen Gott und den Menschen kannten); Kap. 10, 1—7 (der anscheinende Widerspruch zwischen der Thatsache der Allwissenheit Gottes und derjenigen des unschuldigen Leidens Frommer); Kap. 10, 8—12 (Gottes Vaterliebe und alles bedenkende barmherzige Fürsorge in der Erschaffung und Erhaltung des Menschenlebens); Kap. 10, 13—22 (Gott als feindseliger Verfolger des sich von ihm verlassen wähnenden und alles irdischen Trostes beraubten Dulders).

Einzelne Stellen.

K. 9, 5 ff. Oekolampad: Testimonia potentiae Dei sunt complanationes montium, terrae motus, solis ac stellarum obtenebrationes, et in summa opus conditionis universi. Necesse est ut potens sit, qui totos montes tam facile, ut vix attendatur, in mare praecipitat... Hinc fideles spem accipiunt, nihil tam horrendum tamque grave esse, quod Deus non possit amoliri, maxime quum et promittat, dicens: Si fidem habueritis sicut granum sinapis, dicetis monti: transi hinc, et fiet (Matth. 17, 20). Quo dicto summam credentium potestatem fore testatur. — Starke: Ist es Gott möglich, Berge zu versetzen, so ist es ihm gewiß auch möglich, aus allen Nöthen zu erretten (Pf. 50, 25). — Der Himmel ist ein Spiegel der unendlichen und unbegreiflichen Weisheit, Güte und Allmacht Gottes. Auch schon die Heiden haben aus seiner Betrachtung erkannt, daß ein höchstes verständiges Wesen sein müsse, welches das All regiere. Ein jedes Sternlein ist unser Lehrmeister und bezeugt uns, daß ein Gott sei ꝛc.

Kap. 9, 10 f.: Brenz: Occulta sunt Dei judicia, quae prima facie aut injusta aut stulta in oculis hominum apparent: in novissimo autem intelligitur ejus consilium, et posteriora ejus, non anteriora (vgl. Jerem. 18, 17) videntur .... Proinde si transierit Deus, h. e. aliquid mirabiliter coram oculis tuis operatus fuerit, etiamsi nescias prima facie, quid sit aut quid miro suo opere velit: bonum tamen et prudens et justum esse minime dubitaveris. — Tübing. Bib.: Gott ist als Allgegenwärtiger stets um und bei uns, ob wir ihn gleich nicht sehen. — Osiander: Obwohl Gott mit großer Beständigkeit väterlich gegen uns gesinnt ist, so kann es uns doch in Trübsal leicht bedünken, als ob er sein Gemüth gegen uns verändert habe (Pf. 77, 10; Jes. 64, 16).

Kap. 9, 21 ff. Zeyß: Obwohl Gläubigen und Frommen in schwerem Kreuz und Anfechtung es dünket, als halte Gott kein Maß und keinen Unterschied im Strafen, so ist dem doch nicht so, sondern es sind solches Gedanken, die von Fleisch und Blut herrühren, ja Versuchungen des Satanas (vgl. Brenz, oben: Dogm.-eth. Grundged. Nr. 2). — Hengstenberg: Zu diesem Resultate (näml. Gott als den Urheber des Bösen und als absolut ungerecht anzusehen) muß man bei der Untersuchung über das Böse kommen, wenn man die Sache mit Fleischesaugen ansieht. Anders erscheint die Sache dem zu geistlicher Beurtheilung Fähigen, und das ist immer nur derjenige, der seine eignen Führungen mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang zu bringen vermag. Er sieht, daß der Sieg des Bösen immer nur ein scheinbarer und vorübergehender ist, nur Mittel, den Sieg des Guten vorzubereiten. Er sieht ein, daß die Gerechten der Versuchungs- und Läuterungsleiden bedürfen, daß sie

also, so lange die Sünde in ihnen wohnt, noch nicht in den Zustand der Herrlichkeit erhoben werden dürfen, sondern wie der Apostel von sich sagt, „überall bedrängt, nur nicht ganz eingeengt“ (2 Kor. 4, 8) sein müssen: sonst würden sie bald ein stehender Sumpf werden. „Des Kreuzes Stab schlägt unsre Lenden bis an das Grab“ ꝛc. ꝛc.

Kap. 9, 30 ff.: Oekolampad: Potentissimum consolandi genus est, a conscientia pura, quae est tanquam juge convicium. Sed nec ab illa adjuvamur, si ad opera nostra respexerimus. Nunquam enim ita purificabimus nos, qui in districto Dei judicio, ut abominabiles et in luto sordidati judicemur. — Zeyß: Die Sündenschuld wird mit keinem Schneewasser, Lauge oder Seife, d. h. mit keinen äußerlichen Werken, selbsterwähltem Gottesdienste, noch papistischem Weihwasser abgewaschen. Es gehört dazu ein gar anderes Bad, nämlich das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, 1 Joh. 1, 7.

Kap. 9, 33: Oekolampad: Sine Christo sumus tales, quales supra depinxit Job. Si vero Christus arbiter et mediator noster (1 Tim. 2, 5), ipse utique virgam removebit.

Kap. 10, 2 ff.: Hengstenberg: Die unnöthige und zwecklose Härte gegen einen Unschuldigen (deren Job Gott beschuldigt) erscheint um so verwerflicher, wenn dieser Unschuldige ganz hilflos ist. Es ist empörend, wenn die Allmacht mit der Ohnmacht ihr Spiel treiben will. — Zu solchen trostlosen Resultaten wird man hingedrängt, wenn man wie Hiob in sich wie in einen goldenen Kelch hineinsieht. Verkennt man in schweren Leiden das eigene Dunkel, so muß der Vater des Lichts sich in Finsterniß verwandeln.

Kap. 10, 8 ff.: Cramer: Im Kreuz ist kein besserer Trost, als wenn wir uns unsres Ursprungs aus Gott erinnern (Ps. 22, 10). — Chr. Scriver (Str. 2 des Lieds: „Jesu, meiner Seele Leben“): Deine Güt hat mich umfangen, eh' mich noch die Welt umfing; an dir bin ich schon gehangen, da an Mutterbrust ich hing ꝛc. ꝛc.... (Str. 3): Auf der Kindheit wilden Wegen folgte mir stets deine Güt ꝛc.... (Str. 4) Ja, in meinem ganzen Leben hat mich stets dein Geist regiert, du hast, was ich hab, gegeben, dein Licht hat mich stets geführt ꝛc. — Wohlfarth (zu V. 12): Als einen Vorwurf gegen Gott sprach Hiob dieses Wort. Nicht so wir, denen die große Wahrheit strahlt: „Also hat Gott die Welt geliebet“ ꝛc. — Hengstenberg: Es ist wohl zu beachten, welchen Fonds von Gotteserkenntniß Hiob noch besitzt, auch da er sich völlig von Gott abgewendet zu haben scheint. Wer so wie er von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß jeder Odemzug Gott angehört, bei dem muß der Glaube zu seiner Zeit durch alle Versuchungen und Finsternisse sich hindurchringen.

Kap. 10, 13 ff.: Cramer: Gott plaget und betrübet nicht von Herzen (Klagel. 3, 33), und ob er schon im Kreuze sauer sieht, so lächelt er uns doch zu in seinem Herzen. Er steht hinter der Wand und siehet durchs Gitter, Hohel. 2, 9. — Hengstenberg: Nichts ist mehr geeignet, an der Menschheit irre zu machen, als wenn man entdeckt, daß derjenige, den man als seinen Wohlthäter zu lieben und zu ehren gewohnt war, die Wohlthat nur als Mittel zu dem Zwecke, die schwärzeste Bosheit auszuüben, gebraucht hat. Eine ähnliche Erfahrung meint Hiob jetzt in Bezug auf Gott gemacht zu haben. Wie muß sich da nicht der Quell alles Trostes in einen Giftbrunnen verwandeln!

Kap. 10, 18 ff.: Osiander: Es ist eine große Undankbarkeit, wenn man Gott für den Gebrauch des Lichts in diesem Leben nicht danket; und eine heidnische Rede ist es, wenn man sagt: es sei am besten, nie geboren zu sein oder doch bald nach der Geburt zu sterben. — Zeyß (zu V. 21 f.): So schrecklich der Tod und das Grab den natürlichen Augen sind, so lieblich und tröstlich sind sie im Gegentheil den Augen des Glaubens (Luk. 2, 29; Phil. 1, 21). — Starke: Angefochtene pflegen sich sehr danach zu sehnen, daß Gott, wenn Er ihnen ihr Leiden nicht ganz hinwegnehmen will, ihnen doch noch eine Erleichterung schenke (Jes. 38, 14). — Vict. Andreä: Sehen wir in diesen beiden Kap. (9. u. 10.) nicht, wie das menschliche Herz in Wahrheit zwischen dem stolzesten Trotz und dem kleinmüthigsten Verzagen hin und her schwankt?

3. Zophar und Job: Kap. 11—14.

A. Zophars heftige Beschuldigung Jobs, als eines der bußfertigen Unterwerfung unter den allsehenden und gerechten Gott Bedürftigen: Kap. 11.

1. Ausdruck des Wunsches, daß Gott erscheinen und Job zur Erkenntniß seiner schweren Schuld bringen möchte: V. 2—6.

1. Da hob an Zophar, der von Naama, und sprach:
2. Soll Wortschwall bleiben ohne Antwort,
   oder soll ein Maulheld (etwa) Recht behalten?
3. Dein eitles Gerede soll die Leute zum Schweigen bringen,
   so daß du spottest, ohne daß dich jemand beschämte,
4. und sagtest: Lauter ist meine Lehre,
   und rein stehe ich da in deinen Augen?
5. O daß doch aber Eloah reden möchte
   und öffnen seine Lippen wider dich,
6. und dir kundthun die Geheimnisse seiner Weisheit,
   daß sie (nämlich) das Zwiefältige sind an wahrem Wissen!
   da müßtest du einsehen, daß Eloah dir (manches) von deiner Schuld nachsieht.

2. Warnende Darlegung der Unmöglichkeit, gegen Gottes Allwissenheit, welche jeden Menschen der Sünde zeiht, anzukämpfen: V. 7—12.

7. Kannst du den Grund in Eloah erreichen
oder zum Aeußersten im Allmächtigen hinandringen?
8. Himmelshöhen (sind's) — was machst du?
tiefer als die Unterwelt — was weißt du?
9. Länger als die Erde ist ihr Maß,
und breiter ist sie als das Meer.
10. Wenn Er vorüberfährt und verhaftet
und vor Gericht stellt, wer will Ihm einreden?
11. Denn er kennet die losen Leute
und siehet den Frevel, ohne darauf zu merken.
12. Da muß (auch) ein Hohlkopf Einsicht gewinnen,
und ein Wildeselfüllen wird zum Menschen umgeboren.

3. Dem wahrhaft Bußfertigen steht Wiederkehr seines Glückes in Aussicht; für die Frevler aber bleibt keine Hoffnung: V. 13—20.

13. Wenn du (aber) dein Herz zurichtest
und zu Ihm ausbreitest deine Hände —
14. falls Frevel in deiner Hand ist, entferne ihn,
und laß Unrecht nicht in deinen Zelten wohnen: —
15. ja, dann wirst du dein Antlitz erheben ohne Makel
und wirst festgegründet sein ohne Furcht.
16. Denn du wirst da des Ungemachs vergessen,
wirst wie an vorübergeflossenes Wasser daran gedenken.
17. Und heller als Mittagsglanz steigt die Zukunft (dir) auf:
mag es dunkeln, wie der Morgen wird es sein.
18. Und Zuversicht hast du, denn Hoffnung ist vorhanden;
und du wirst nachspähen, wirst getrost dich niederlegen.
19. Du lagerst (friedlich), ohne daß einer dich aufschreckt;
ja, viele werden deine Gunst suchen.
20. Der Frevler Augen aber schmachten hin,
und jede Zufluchtsstätte entschwindet ihnen,
und ihre Hoffnung ist — der Seele Aushauch!

Exegetische Erläuterungen.

1. Die verhältnißmäßige Heftigkeit dieser neuen Anklagerede wider Job erklärt sich daraus, daß dieser in seiner letzten Rede bestimmt seine Unschuld behauptet und Gott ziemlich offen und direkt der Ungerechtigkeit beschuldigt hatte. Dem stellt Zophar, der jüngste und der unbesonnenste der drei Freunde, die Erklärung entgegen, daß Gott, der Allweise und Allsehende, wie an allen Menschen, so auch an Job der Sünde genug wahrnehmen würde, um Anlaß zu strengem Strafverfahren gegen ihn zu finden (V. 6). Ja er spricht es direkt aus, daß Job sein Leiden als wohlverdiente Strafe für seine Schuld trage (V. 11 f.), daß er ernstlicher Buße bedürftig sei (V. 14), und daß nur im Falle solcher Buße eine Wiederversetzung in den früheren Glücksstand für ihn zu hoffen, andernfalls aber das traurige Loos der Frevler ihm gewiß sei (V. 20). Seine Rede zerfällt sonach in drei Theile: 1) Ausdruck des Verlangens nach einer Kundgebung des allweisen Gottes behufs Ueberführung Jobs von seiner Schuld (V. 2—6); 2) warnende Schilderung des erhabnen Wissens Gottes, kraft dessen derselbe jeden Menschen der Sünde zeiht (V. 7—12); 3) Einschärfung der Bedingung der Buße als alleinigen Mittels zur Wiedererlangung seines früheren Glückes (V. 13—20). Theil 1 und 2 sind Doppelstrophen, aus kleinen Strophen zu je 3 oder 2 Versen bestehend; Theil 3 schließt drei solcher kürzeren Strophen oder Versgruppen in sich.

2. Erste Abtheilung oder Doppelstrophe: Ausdruck des Verlangens nach einer Erscheinung des Allwissenden, behufs Ueberführung Jobs von seiner Schuld: V. 2—6. — Erste Strophe: V. 2—4: Rüge der hochfahrenden und unbußfertigen Rede Jobs. — **Soll Wortschwall** (רֹב דְּבָרִים wie Spr. 10, 19; Pred. 5, 2) **bleiben ohne Antwort, oder soll ein Maulheld** (eigentlich „Lippenmann", אִישׁ שִׂפָתַיִם, was wohl zu unterscheiden ist von אִישׁ דְּבָרִים „Beredter, Redebegabter", 2 Mos. 4, 6) **Recht behalten?** — יִצְדַּק eigentl.

„gerechtfertigt, für gerecht erklärt werden", nämlich dadurch, daß man ihm das letzte Wort läßt. Die Rede hebt ähnlich an, wie diejenige Bildads Kap. 8, 2. Zugleich klingt leise ein Ton der Entschuldigung durch, daß der Redner, trotz seiner Jugend, überhaupt das Wort nimmt. — V. 3. **Dein eitles Gerede** (בַּדִּים von בדד, *βαττολογεῖν*) **soll die Leute** (מָתִים, archaistischer Ausdruck für אדם oder אנשים, vgl. V. 11; Kap. 19, 19; 22, 15 ꝛc.) **zum Schweigen bringen, so daß du spottest, ohne daß dich jemand beschämte,** durch Widerlegung nämlich. Das fut. consec. וַתַּלְעֵג bezeichnet, ebenso wie ותאמר zu Anfang des folgenden Verses, dasjenige, wozu Job durch das Schweigen der Leute gebracht werden würde, trägt also, da das Hauptverb. יַהֲרִישׁ die Frage des vorhergehenden Verses noch fortführt, ein modales Gepräge: „so daß du spotten dürftest und sagen ꝛc." (so richtig Umbr., Hirzel, Baihinger, Hahn, Delitzsch ꝛc., während Ewald, Stickel, Dillm. ꝛc. den Fragcharakter unseres Verses ganz aufheben und zwei koordinirte Behauptungssätze daraus machen). — V. 4. **Lauter ist meine Lehre.** לֶקַח, im Buche Job nur hier vorkommend, desto häufiger aber in den Proverbien (vgl. auch 5 Mos. 32, 2; Jes. 29, 24), bedeutet nicht eine bloße „Annahme" oder „Meinung" (Hahn), sondern etwas aus der Ueberlieferung Angeeignetes, eine traditionelle Lehrwahrheit, besonders bezüglich des sittlichen Verhaltens, also kurz Lehre (sittliche), Doktrin überhaupt. Von dieser seiner Doktrin also, dem Inbegriff seiner sittlichen Grundsätze und Lebensregeln, behauptet Job, wie Zophar ihm vorwirft (oder vielmehr würde er behaupten, wenn man ihn durch Schweigen bestärkte): „sie ist lauter", d. h. ohne Makel und untrüglich (זַךְ wie Kap. 8, 6; 33, 9; Spr. 16, 2 ꝛc.). Und noch mehr als dies: auch gegenüber Gott würde er behaupten, daß er „rein dastehe in seinen Augen"(vgl. Kap. 9, 27; 10, 7); er würde also zu der Reinheit seiner Grundsätze hinzu auch die seines Wandels behaupten — ein Gebahren, das dem Zophar so absurd als nur möglich vorkommt und ihm aller heiligen Ordnung Gottes Hohn zu sprechen scheint. — Zweite Strophe: V. 5. 6. Ausdruck des Wunsches, daß Gott selbst durch persönliche Intervention die Anmaßungen Jobs Lügen strafe. — **O daß doch aber Eloah reden möchte und öffnen seine Lippen wider dich.** Auf מִי יִתֵּן folgt hier zuerst der Infinitiv (wie in 2 Mos. 16, 3), dann aber in b und im folgenden Verse Imperfekta, vgl. Gesen. §. 136, 2. Ein kräftiges וְאוּלָם (verum enim vero) leitet den ganzen Wunschsatz ein und stellt ihn gewissermaßen in Gegensatz zu dem vorher (Kap. 9, 34 f.) von Job selber geäußerten Wunsche eines Kommens Gottes (ja käme Er nur: du würdest alsbald aufhören zu triumphiren ꝛc.). — V. 6. **Und dir kundthun die Geheimnisse seiner Weisheit, daß sie** (nämlich) **das Zwiefältige sind an wahrem Wissen.** תּוּשִׁיָּה hier in etwas anderem, nämlich in mehr theoretischem (scientifischem) Sinne als oben Kap. 5, 12 und Kap. 6, 13. Das Subjekt zu כִּפְלַיִם (das Doppelte, d. h. überhaupt das weitaus Größere, weit Ueberbietende; vgl. Jes. 40, 2), nämlich ein auf חכמה zurückbezügliches הִיא, ist hier ausgelassen, weil es mit dem Obj. des Hauptsatzes identisch ist; vgl. 1 Mos. 2, 4; Jes. 3, 10 (Ewald, §. 336, b). — **Da müßtest du einsehen** (וְדַע, Imperat. consec., die nothwendige Folge der Erfüllung jenes Wunsches angebend; vgl. Ew., §. 347, a), **daß Eloah dir von deiner Schuld nachsieht,** d. h. dir gar manches nicht in Rechnung bringt, sondern ungestraft hingehen läßt. Das מִן in מֵעֲוֹנֶךָ ist also das partitive, durch „etliches, manches von" auszudrückende. הִשָּׁה eigentlich in Vergessenheit bringen, oblivioni dare, ein nur noch Kap. 39, 17, sonst nicht im Alten Testament vorkommendes kausatives Hiphil.

3. Zweite Abtheilung oder Doppelstrophe: Warnende Darlegung der Unmöglichkeit, gegen Gottes Allwissenheit, welche jeden Menschen der Sünde zeiht, anzukämpfen: V. 7—12. — Erste Strophe: V. 7—9, — **Kannst du den Grund in Eloah erreichen oder zum Aeußersten im Allmächtigen hinandringen?** חֵקֶר „Forschung" (Kap. 8, 8) steht hier sensu objectivo = das zu Erforschende, der Grund einer Sache (ebenso Kap. 38, 16); hier also der verborgene Grund des göttlichen Wesens. תַּכְלִית dagegen bezeichnet die Vollendung, d. i. das Ende, das Aeußerste desselben göttlichen Wesens (vgl. Kap. 26, 10; 28, 3; Ps. 139, 22; Nehem. 3, 21). Durch die erste Frage wird also die Unergründlichkeit, durch die zweite die Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit Gottes ausgesagt; jene umschreibt den Begriff des absolut Geheimnißvollen, diese den des absolut Großen und Unfaßbaren. Viele Neuere seit Eichhorn (z. B. auch der Engländer John Pye Smith: The Scripture Testimony to the Messiah, 6. edit., vol. I, 11; v. II, 240) nehmen חקר in dem aktiven Sinn des Forschens oder Erkennens, und תכלית = Vollkommenheit, gewinnen aber so für beide Versglieder einen weniger guten Sinn und legen zumal dem תכלית eine sonst nirgends nachweisliche Bedeutung unter. — V. 8. **Himmelshöhen** (sind's), nämlich die Entfernungen, die unser Erkennen von dem „Aeußersten" des Allmächtigen trennen, die Dimensionen, womit wir seine Unendlichkeit zu ermessen suchen. Daher die lebhaft zu diesem Ausrufe hinzugefügte Frage: **was machst du,** welche die Rathlosigkeit und Ohnmacht des Menschen gegenüber solcher Unermeßlichkeit hervorheben soll. Dem entspricht das zweite Glied: **Tiefer als die Unterwelt** (nämlich „geht's hinunter bis zum verborgenen Grunde der Gottheit oder der göttlichen Weisheit") — **was weißt du,** was vermag dein Wissen angesichts solcher Tiefen? — Sofern die „Himmelshöhen" sich zunächst auf den Begriff der תכלית, das „tiefer als die Unterwelt", aber auf den des חֵקֶר zurückbe-

zieht, erscheint die Stellung der beiden Versglieder zu denen des vorigen Verses als eine chiastische. Wobei zu beachten, daß der beherrschende Begriff hier, wie auch noch im folgenden Verse, fortwährend die göttliche Weisheit (Allwissenheit), oder das göttliche Wesen nach der Seite seiner Weisheit und intellektuellen Vollkommenheit ist, wie dies der Zusammenhang unserer Stelle mit V. 6 deutlich ergibt. — V. 9. **Länger als die Erde ist ihr Maß, und breiter ist sie als das Meer,** nämlich die göttliche Weisheit, deren Unermeßlichkeit hier nach sämmtlichen vier Dimensionen, — wie der Höhe und Tiefe, so auch der Breite nach — beschrieben wird, gleichwie in Eph. 3, 18 dieselben vier Dimensionen zur Beschreibung der Absolutheit der Liebe Gottes in Christo angewendet werden. Uebrigens fußt unsere Uebersetzung: „Länger als die Erde ist ihr Maß" auf der Lesart מהה mit He mappic., welche als eine verkürzte Femininalform für מְדָתָהּ zu betrachten ist (vgl. Kap. 5, 13. עַרְמָם für עַרְמָתָם; auch Sach. 4, 2 ꝛc.). Die Masorah will freilich מְדָהּ mit He raphatum gelesen wissen, bei welcher Lesart das Wort Akkus. der näheren Bestimmung sein würde („ihrem Maße nach, an Maß"). Aber die in diesem Falle stattfindende Absperrung des Accus. relat. von seinem regens durch ein dazwischen gesetztes Wort (vgl. Kap. 15, 10) würde hier, wo הִרְא fehlt, eine ziemliche harte Konstruktion ergeben, der die obige einfachere Fassung vorzuziehen ist. — Zweite Strophe: V. 10—12. — **Wenn Er vorüberfährt** (יחלף wie Kap. 9, 11) **und verhaftet und vor Gericht stellt** (eigentlich „eine Versammlung beruft, sofern das Gerichtsverfahren ein öffentliches war und die Urtheile vom versammelten Volke gefällt und vollstreckt wurden: vgl. Ezech. 16, 40; 23, 46; 1 Kor. 21, 9), **wer will Ihm einreden,** Einsprache thun zu Gunsten des Angeklagten, als wäre er nicht-schuldig. Vgl. überhaupt Kap. 9, 11. 12, welche Schilderung Jobs Zophar hier theilweise wörtlich reproduzirt, aber in einem ganz anderen Sinne, nämlich als Apologet, nicht als Verdächtiger oder Angreifer von Gottes Gerechtigkeit. — V. 11. **Denn Er kennet die bösen Leute** (מְתֵי שָׁוְא eigentl. „Leute der Eitelkeit, der Falschheit", wie Ps. 26, 4; vgl. auch Hiob 22, 15) **und siehet den Frevel, ohne darauf zu merken,** d. h. ohne daß Er mit Anstrengung und ängstlicher Genauigkeit darauf achtet (vgl. Kap. 34, 23), weil ja seiner Allwissenheit die sittliche Beschaffenheit seiner Geschöpfe in jedem Augenblicke klar ist. Dies die einzig kontextgemäße Fassung des וְלֹא יִתְבּוֹנָן (vgl. schon Ibn Esra: non opus habet, ut diu consideret; von Neueren Hirzel, Dillm., Delitzsch ꝛc.). Weit weniger nahe liegend sind die Erklärungen von Ewald: „ohne daß er (der Frevel) es merkt"; von Umbreit, Stick., Hahn: „ohne daß man ihn (den Frevel) bemerkt"; von Schlottm.: „und den, welcher nicht aufmerkt, nicht verständig ist" ꝛc. — V. 12. **Da muß (auch) ein Hohlkopf Einsicht gewinnen, und ein Wildeselfüllen wird zum Menschen umgeboren.** Diese im wesentlichen von Piscator, Umbreit, Ewald, Schlottm., Vaihinger, Heiligst., Dillmann, überhaupt von den meisten Neueren vertretene Fassung ist die ansprechendste unter den zahlreichen Deutungen des schwierigen Verses. Derselbe soll, wie die Anknüpfung mit וְ an das Vorhergehende zeigt, angeben, was infolge des richterlichen Eingreifens des Allwissenden mit einem Menschen geschehen kann, auch wenn er ein störriger Sünder und Unverständiger ist. Die starken Ausdrücke אִישׁ נָבוּב (eigentl. ein Durchbohrter, d. i. hohler Mensch, also ein Unverständiger, ein Mensch ohne intellektuellen und sittlichen Gehalt, vgl. מְתֵי שָׁוְא), und עַיִר פֶּרֶא (wovon פֶּרֶא Appos., nicht Genit. ist: „ein Füllen, ein Wildesel, d. i. ein Wildeselfüllen; vgl. das ungefähr den gleichen Sinn unbändiger Wildheit ausdrückende פֶּרֶא אָדָם 1 Mos. 16, 12) sind, wie auch schon die des vorigen Verses, nicht ohne Rücksicht auf das Verhalten Jobs, der dem Zophar als eigensinniger Thor (vgl. Kap. 2, 10) erscheint, gewählt; sie versetzen demselben, obgleich nicht direkt auf ihn bezüglich, doch empfindliche Hiebe, und bahnen zugleich den Uebergang zu den folgenden Mahnungen an ihn. Beachte auch die wohl absichtliche (witzige) Paronomasie, welche zwischen נָבוּב und יִלָּבֵב stattfindet: der Hohlkopf soll beherzt gemacht, die Leere in seinem Kopfe soll gleichsam durch ein neues Herz ausgefüllt werden! — Als theils zusammenhangswidrig, theils allzu hart oder sprachunrichtig müssen wir folgende abweichende Erklärungen zurückweisen: 1) „ein hohler Mensch ist entherzt, d. h. ohne Einsicht" ꝛc. (Gesenius, Olshausen); 2) „der Mann aber, wie ein Hohlkopf hat er Verstand" ꝛc. (Hirzel); 3) „der Mensch wird — bei seiner Entstehung — als hohler beherzt, d. h. bekommt ein hohles, einsichtsloses Herz" (Hupfeld); 4) „der unwissende Mensch braust auf, oder wird frech" ꝛc. (Vulgata, Stickel, Welte ꝛc.); 5) „ob auch ein Hohlkopf zum Trotzkopf wird" (Böttcher); 6) „eher als ein Hohlkopf Herz (Verstand) gewinnt, wird ein Waldeselfüllen zum Menschen umgeboren" (Rosenmüller, Hahn, Delitzsch, Kamphausen ꝛc.).

4. Dritte Abtheilung: Mahnung zu bußfertiger Umkehr als einzigem Mittel für Job, sein früheres Glück wiederzuerlangen und dem schrecklichen Loose der Frevler zu entgehen: V. 13—20. — Erste Strophe: V. 13—15: Eine Periode, mit V. 13 als hypothetischen Vordersatz, V. 15 als Nachsatz, und V. 14 als regelrecht gebildeter Parenthese. — **Wenn du** (aber) **dein Herz zurichtest** (bereitest, in die gehörige Verfassung bringst, — nicht: „ihm die Richtung auf Gott hin gibst" [Del. u. a.], auch nicht: „es festigest" [Hirzel]) **und zu Ihm ausbreitest deine Hände,** nämlich als Betender und bußfertig um Gnade Flehender; vgl. Kap. 8, 5, und dieselbe Redensart פרשׂ כפּים manus supinas (palmas) extendere: 2 Mos. 9, 29. 33; 1 Kön. 8, 22; Jes. 1, 15. — V. 14. **Falls Frevel**

in deiner Hand ist, entferne ihn, und laß Unrecht nicht in deinen Zelten (vgl. Kap. 5, 24) **wohnen;** dies die Vorbedingung für den Erfolg des Gebetes Jobs, nach der an sich zwar nicht gesetzlichen oder werkgerechten (vgl. Ps. 34, 13 ff.; 1 Petr. 3, 10; Jes. 1, 15 ff.), aber doch im vorliegenden Fall von engherzigem Urtheil zeugenden und für Job schwerbeleidigenden Denkweise Zophars. — V. 15. **Ja, dann wirst du dein Angesicht erheben** (vgl. zu Kap. 10, 15) **ohne Makel,** d. h. „ohne Bewußtsein von Schuld und ohne anhaftendes äußeres Zeichen derselben" (Dillmann); מִן eigentl. „ferne von", hier s. v. a. „ohne", vgl. Kap. 19, 26; 21, 9; 2 Sam. 1, 22; Spr. 20, 3, — **und wirst festgegründet sein ohne Furcht,** wirst feststehen in deinem neuen Glück, ohne abermalige Gerichte Gottes fürchten zu müssen. מֻצָק, Part. Hoph. v. יצק eigentlich „festgegossen", quasi ex aere fusus (vgl. 1 Kön. 7, 16). — Zweite Strophe: V. 16. 17: Fortsetzung der Heilsverheißung an den Bußfertigen. — **Denn du wirst da des Ungemachs vergessen, wirst wie an vorübergeflossenes Wasser** (also wie an etwas nie Wiederkehrendes, für immer Verschwundenes) **daran gedenken.** Eigentlich: „Denn du selbst wirst das Ungemach vergessen, du und kein anderer, kein Fremder" (vgl. Kap. 19, 27) — eine „Verstärkung des applikativen Charakters dieses Redeschlusses", welche verloren gehen würde, wenn man mit der Pesch. und Hirzel כִּי אַתָּה in כִּי עָתָה umänderte. — V. 17. **Und heller als Mittagsglanz** (צָהֳרַיִם wie Kap. 5, 14 b) **steigt** (dir) **die Zukunft auf.** חֶלֶד eigentlich das „langsam Schleichende, unvermerkt Vergehende" (von חלד gleiten), also die Zeit überhaupt, und zwar entweder im Sinne von Welt, Zeitliches, *αἰών* (Ps. 17, 14; vgl. Hupfeld z. d. St., Ps. 49, 2), oder in der Bedeutung „Leben, Lebenszeit, Zukunft", wie hier und Ps. 39, 6; 89, 48 ꝛc. Zu מִן in מִצָּהֳרַיִם (mit zu ergänzendem „heller") vgl. Mich. 7, 4. — **Mag es dunkeln, wie der Morgen wird es sein,** d. h. kommt noch etwas Finsteres, ein trübes Mißgeschick für dich (תָּעְפָּה, dritte Person Fem. mit neutr. Bed., — nicht zweite Person: „magst du dunkel werden", wie Schlottm. will), so wird's doch immer noch so hell sein wie am lichten Morgen; — offenbar eine beabsichtigte Umkehrung des düsteren Gemäldes in Kap. 10, 22, welches Job selbst von seiner Zukunft entworfen hatte. — Dritte Strophe: V. 18—20: Schluß der Heilsverheißung mit warnender Hinweisung auf das trostlose Ende der Frevler. — **Und Zuversicht hast du** (wirst du haben, Perf. consec.), **denn Hoffnung ist vorhanden** (für dich, vgl. Kap. 14, 7, sowie das Gegentheil dieses hoffnungsvollen Zustandes, oben Kap. 7, 6); **und du wirst nachspähen** (nämlich: ob alles in deinem Hauswesen in Ordnung und Sicherheit ist, vgl. Kap. 5, 24 b), **wirst getrost dich niederlegen,** zum Schlafe nämlich; vgl. Ps. 4, 9. חָפַר hier gewiß „spähen", wie Kap. 39, 21. 29, nicht „erröthen (חָפֵר), beschämt werden", als wäre וְחָפַרְתָּ ein konzessiver Vordersatz: „und wirst du auch beschämt (mit deiner Zuversicht), so kannst du dich doch ruhig niederlegen" (Rosenm., Hirzel), eine ungehörige Abschwächung des Sinnes, die zu den übrigen glänzenden Verheißungen in diesen Versen nicht paßt. Allzu gekünstelt übersetzt Hengstenberg: „und du hast graben", d. h. einen schützenden Graben um dein Haus gezogen — ein Sinn, den die Verweisung auf Kap. 3, 21; 39, 21 schwerlich zu rechtfertigen ausreicht. — V. 19. **Du lagerst, ohne daß dich einer aufschreckt,** so friedlich und sicher also, wie das Thier oder die Heerde, die kein Verfolger aufscheucht; vgl. 1 Mos. 49, 9; Jes. 17, 2. — **Ja, viele werden deine Gunst suchen,** eigentlich „dein Angesicht (Delitzsch: „deine Wange") dir streicheln, dir schmeicheln", vgl. Spr. 19, 6; Jes. 45, 13. Aus einem Verachteten und mit Schmach Bedeckten (Kap. 10, 15) wirst du also ein Hochangesehener und Vielumworbener werden. — V. 20. **Der Frevler Augen aber schmachten hin** (in vergeblichem Ausschauen nach Hülfe, in ungestillter Sehnsucht nach Heil, vgl. Kap. 17, 5), **und jede Zufluchtsstätte entschwindet ihnen** (eigentlich „von ihnen weg", מִמֶּהֶם poet. für מֵהֶם), **und ihre Hoffnung ist der Seele Aushauch,** d. h. was sie allein noch zu hoffen haben, ist das Aushauchen ihrer Seele (vgl. נָפַח נֶפֶשׁ Kap. 31, 39; Jerem. 15, 9), also das Aufgeben des Geistes, der Tod (nicht ein ewiger Zustand des Unerfülltbleibens ihrer Wünsche, wie Delitzsch will).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Diese erste Rede Zophars gleicht derjenigen des Eliphas und noch mehr der des Bildad sowohl wegen ihres rügenden Einganges („wer kann schweigen zu solchen Worten"! ꝛc.), als auch rücksichtlich ihres theils heilverheißenden, theils warnenden Ausganges. Sie geht von den nämlichen theolog. und ethischen Grundanschauungen aus, wie diese beiden Vorredner, sofern sie Gottes absolute Vollkommenheit und Erhabenheit (hier insbesondere die auf intellektuellem Gebiete, die Unbegrenztheit seines Wissens und seiner Weisheit) in feierlich-nachdrücklichen Kontrast zur kurzsichtigen Beschränktheit des Menschen stellt und für letzteren die Pflicht davon herleitet, unter allen Umständen Gotte als Bußfertiger zu nahen und sich Ihm gegenüber als schuldig und strafwürdig zu bekennen. Nicht minder ähnelt sie jenen beiden früheren Anklagereden wider Job in formeller Beziehung, durch die Kraft ihres Ausdrucks und den poetischen Schwung und Bilderreichthum ihrer Schilderungen, welcher besonders glänzend da hervortritt, wo die Himmelshöhe, Höllentiefe, Erdenlänge und Meeresbreite der göttlichen Weisheit beschrieben wird (V. 7—9). Auch das verhältnißmäßig korrekt-Orthodoxe der gegebenen Ausführungen, das Fehlen aller stärkeren Anstöße wider die dogmatische und ethische Tradition

der frommen Jehovaverehrer (Eloah-Verehrer) des Alten Bundes, der Umstand, daß selbst ein Uebermaß an Werkheiligkeit und gesetzlicher Schroffheit nirgends (insbesondere auch nicht in V. 14) zu Tage tritt, — alles dies läßt Zophar als einen Geistesverwandten des Eliphas und Bildad und seinen Standpunkt als dem ihrigen aufs nächste benachbart erscheinen.

2. Was aber diese Rede, und zwar nicht zu Gunsten ihres Sprechers, vom Inhalt und der Tendenz der beiden früheren Angriffe auf Job unterscheidet, das ist ihr ungleich heftigerer Ton, ihr schrofferes, spitzeres und direkteres Zufahren auf den Schwerangefochtenen und so sehr der Schonung und zarten Rücksichtsnahme Bedürftigen. Gleich im Eingang (V. 2. 3) wird demselben eine bittere Klage über Wortschwall" und „eitles Gerede" an den Kopf geschleudert. Zu dem bereits hier gebrauchten Ausdrucke „Maulheld" tritt in V. 11 und 12 eine derartige Beschreibung loser, hohlköpfiger und störriger (wildesel-artiger) Leute hinzu, welche mit nicht zu verkennender Deutlichkeit auf Job abzielt. Und in dem auf den hoffnungslosen Untergang der Frevler hinweisenden Schlußsatze (V. 20) ist bereits nichts mehr von der Feinheit und Urbanität der beiden Vorredner, welche ganz am Ende den verheißenden Ton über den drohenden und warnenden vorwalten ließen, zu spüren; die Rede ergibt gerade hier einen besonders deutlichen Fortschritt zu rücksichtsloserer Härte über die beiden früheren hinaus. „Eliphas hängte kaum eine geringe Warnung an; Bildad mischte schon das Gegenbild kurz ein; Sofar hängt ein Wort an, welches schon ganz wie ein Vorposten erscheint zu dem Heere ähnlicher harter Drohworte in Kap. 15, 18, 20" (Ewald). Auch die sehr direkte, durch nichts gemilderte Art, wie Zophar in V. 6 dem Job seine Schuld vorhält und darauf hinweist, daß Gott ihm nicht weniges von derselben nachsehen müsse, sowie die nicht minder direkte und demüthigende Aufforderung zur Buße und zum Abthun aller Ungerechtigkeit als conditio sine qua non für die Wiedererlangung der göttlichen Gnade (V. 13 ff.) ergeben ein gewisses Fortgeschrittensein dieses Redners über den Standpunkt der beiden Früheren hinaus. Statt sich selbst den Buß- und Reinigungsbedürftigen mitzuzuzählen (wie Eliphas sehr bestimmt, und auch Bildad wenigstens in gewisser Hinsicht that), redet er bei Erinnerung an die Pflicht der Sündenerkenntniß und der Buße durchaus nur in zweiter Person zu Job, stellt sich ihm also als gestrenger Sittenrichter und Ankläger gegenüber, und nimmt die Miene eines selbst keiner Korrektur bedürftigen Anwalts Gottes an. Dadurch verliert denn alles, auch das Beste und Erhabenste, was er in positiv lehrender Weise sagt und aus dem Schatz seiner monotheistischen Chokmah-Tradition mittheilt, seinen eigentlichen sittlichen Werth und seine bestimmende Kraft für Job. Auch die an sich herrliche Schilderung der abgrundartigen Größe und Unergründlichkeit des göttlichen Wesens und Wissens in V. 7 ff. muß Job kalt lassen und eindruckslos an ihm vorübergehen; denn kein mildernder Strahl herzlicher Bruderliebe und demüthigen Gnadebewußtseins fällt auf dieses großartige Gemälde der göttlichen Allwissenheit und Allweisheit. Dasselbe kann und soll ja im Grunde auch nur abschreckend und einschüchternd wirken; denn nach keiner der vier Richtungen hin, weder nach des Himmels Höhen, noch nach der Hölle Tiefen, noch nach der Erde Weiten, noch nach des Meeres Breiten hin, wird irgendwelche gastlich einladende und entgegenkommende Brücke geschlagen. Es fehlt jede Erfahrung und auch jede Ahnung von der die abgrundartigen Tiefen des göttlichen Wesens erfüllenden und durchdringenden Liebeskraft des Kreuzes Christi. Es fehlt noch jede Spur derjenigen Erkenntniß Gottes, welche Paulus Eph. 3, 18 als ein (freilich nur den „Heiligen" des Neuen Bundes als Gemeingut zukommendes) „Begreifen, welches da sei die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe" beschrieben wird, und welche allerdings erst durch das Kreuz des Erlösers als die Versöhnung aller Gegensätze erwirkt worden ist (vgl. auch Eph. 4, 8—10) und anders nicht als zu den Füßen" des Gekreuzigten erworben und angeeignet werden kann [1]). Der Mangel dieser Art von Gotteserkenntniß, wie ihn Zophar hier kundgibt, ist allerdings ein seinerseits wesentlich unverschuldeter, darauf beruhend, daß ihm sowenig wie seinen Freunden und wie dem Job selbst, das Geheimniß der Glaubensrechtfertigung schon offenbar geworden war (vgl. Brenz: videntur et Sophar et ceteri amici Hiob prorsus ignorare, quid sit aut efficiat Evangelion et fides in promissionem

[1]) Daß das Kreuz Christi die alle Raumgegensätze des Universums vermittelnde und versöhnende Potenz sei (also gleichsam seine Wurzeln in die Unterwelt, seinen Gipfel in den Himmel erstrecke und mit seinen beiden Armen die Weiten der Erde und der Luft liebend umfasse), ist ein Lieblingsgedanke vieler Kirchenväter, der meist in Anlehnung an Eph. 3, 18 (Kap. 4, 8—10), gelegentlich auch wohl unter Beziehung auf Hiob 11, 8. 9 ausgeführt wird. So von Basilius d. Gr., Comm. in cap. II Isaj; von Ambrosius Serm. 56 (Opp. t. III); von Gregor v. Nyssa, Catech. magna, c. 32; von Ruffin, Expositio Symb. apostolici; von Coel. Sedulius, Mirabilia div. V, 297, 54; von Johannes v. Damaskus, De fide orthod. IV, 12 ꝛc. — Desgleichen von vielen neueren Mystikern und Theosophen, wie Baader, St.-Martin, Görres, J. F. v. Meyer. Vgl. besonders des letzteren »Blätter f. höhere Wahrheit«, Bd. VIII, S. 145 f.: »Das Kreuz weist nach oben und unten, nach rechts und links: die gevierte Richtung bezeichnet das All, auf das es einfließt und von dem es einfließt. Seine Spitze steigt zum Throne der Gottheit und seine Wurzel streckt sich bis in die Hölle. Seine Arme breiten sich vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange, von Pol zu Pol. Himmel und Erde sind in ihm verbunden, in ihm befriedigt, das Entgegengesetzteste in ihm vereinigt und versöhnet.« — Vgl. auch die unten anzuführenden Bemerkungen von Oekolampad, Coccejus ꝛc.

Dei; sic argumentantur contra Hiobem, quasi nullus unquam coram Deo possit fide justificari) und daß er überhaupt jener unreiferen und unfertigeren Entwicklungsstufe der religiösen Erziehung des Menschengeschlechtes angehörte, wo dieses über eine starre Kontraposition des Göttlichen und des Kreatürlichen noch nicht hinauszukommen vermochte. Doch fällt ihm immerhin das als etwas wirklich Schuldvolles und Strafwürdiges zur Last, daß er sein Bewußtsein um jene himmlische Erhabenheit des göttlichen Erkennens über das menschliche (oder was dasselbe ist: sein Dogma von der alle Menschen als Sünder und Thoren darstellenden göttlichen Weisheit) mit schonungsloser Härte als tiefverwundendes Schwert gegen Job kehrt, ohne auch nur einen Versuch zu mildernder Applikation oder zu wahrhaft friedlichem und vorsichtigem Gebrauche dieser zweischneidigen Waffe zu machen.

3. Was hienach an Zophars Rede als einseitig und lieblos gerügt werden muß, und was hinwiederum ihr als wahrhaft schöne und werthvolle religiös-ethische Wahrheit verbleibt, ist klar. Es beschränkt sich das letztere im wesentlichen auf das begeisterte Lob der göttlichen Weisheit und Allwissenheit in V. 7 ff., eine Schilderung, die an Kraft und Schönheit der im Eingang des 139. Psalms gebotenen zwar nicht gleichkommt, aber doch eine der beachtenswerthesten alttestamentlichen Parallelen zu dieser Stelle bildet. Im spezielleren Nachweis der einzelnen Schönheiten und tiefen Wahrheiten dieses Lobes der göttlichen Weisheit besteht die Hauptaufgabe des homilet. Bearbeiters unseres Abschnitts. Zerlegung desselben in kleinere Stücke ist weder nöthig noch rathsam. Denn wie die Verse 2—5 sich lediglich vorbereitend zu jenem Hauptthema verhalten, so zeigen die Verse 13—20, auf welchem Wege die an sich unfaßliche Weisheit und Wissensfülle des Höchsten dem Menschen allein faßbar werde, bilden also die Grundlage für den applikativen und paränetischen Theil, in welchen jede Homilie über ein Thema wie das vorliegende nothwendig auszugehen hat. Das Ganze ist in seinem organischen Zusammenhange zu belassen, dabei aber von den nachfolgenden Winken zur Behandlung einzelner Stellen thunlichst Gebrauch zu machen.

V. 7 ff. Oekolampad: In quatuor maximis dimensionibus rerum maximarum summa perfectio insinuatur.... Altior est sapientia coelo, et profundior inferno, latiorque mari et longior terra; nam in his omnibus magnitudo illius non includitur. Coeli enim coelorum te non capiunt, orat Salomon (1 Reg. 8, 27) etc. — Coccejus: Non jam necesse est, qui vel cœlum ascendat, vel ad inferos descendat, vel ultra mare abeat, quemquam dari optemus. Christus est, qui ex coelo venit, ex inferis rediit, terramque et mare spithama metitur. In eo nobis omnia prompta et clara. — Starke: Ist der Mensch nicht im Stande, so manche natürliche Dinge zu erforschen, wie viel weniger wird er Gottes Wesen und seine weise Regierung mit seinem engen Verstande fassen (Weish. 9, 16)! — Hengstenberg (zu V. 10 f.): Erst hier tritt es recht deutlich hervor, in welcher Beziehung Zophar die göttliche Weisheit gegen Hiob geltend macht, insofern nämlich, als Gott vermöge derselben in die Tiefen des menschlichen Herzens und Lebens eindringt, welche dem Menschen selbst durchaus unzugänglich und verborgen sind, als er bei seinem Urtheile vollständig alle Fakta und Data beherrscht, während dem Menschen nur ein geringer Theil derselben zugänglich ist.

V. 13 ff. Coccejus; Ut palmarum erectio in Pharisæo (Luc. 18, 11 s.) impudens fuit, ita pulsatio cordis in hypocritis fraudulenta est. Hi gestus facile degenerant. Optimæ preces, quæ minime strepunt et in abscondito cordis ad eum effunduntur, qui videt in occulto et rependit in aperto, qui „cordis, non vocis auditor est“, ut Cyprianus ait. — Starke: Wahre Buße und gläubiges Gebet sind die Mittel, wodurch Unglück abgewandt, Glück und Segen aber herbeigebracht wird (Judith 8, 12 f.). Mit der wahren Buße muß aber (wie bei Zacchäus Luk. 19, 8) ein ernstlicher Vorsatz, sein Leben zu bessern verknüpft sein.

V. 15 ff. Brenz: Quid igitur erit homini dirigenti cor suum, extendenti manus suas ad Deum et expurganti opera sua ab iniquitate? Levare audet faciem suam coram Deo, sine macula, sine accusatione: si enim conscientia, peccatum aut Sathan nos accusaverit, Deus est qui justificat: Christus mortuus est et resurrexit, ut una cum ipso resurgat pius..... Hæc omnia in Ecclesia implentur, in qua per fidem absterguntur lachrymae et abit dolor (Apoc. 21, 4): dolet quidem corpus, sed interior homo de die in diem promovet (2 Cor. 4, 16).

V. 20. Starke: Die göttlichen Drohungen hat man den sicheren, nicht aber den angefochtenen und beängstigenden Seelen vorzuhalten und einzuschärfen (2 Thess. 5, 14). — Hengstenberg: Den Tod hatte Job als seine einzige Hoffnung bezeichnet. Ja wohl, sagt Zophar, sie ist die einzige, wenn du bleibst wie du bist! Zophar hat ganz Recht, wenn er alle Hoffnung und alles Heil Jobs davon abhängig macht, daß er sich als Sünder erkennt. Sein Irrthum besteht nur in der näheren Bestimmung der Art und Weise der Sündenerkenntniß, — darin nämlich, daß bei ihm Sünder und Verbrecher Wechselbegriffe sind. In seinem Sinne konnte sich Job nicht als Sünder erkennen.

B. **Jobs Antwort: Angriff auf seine Freunde, deren Weisheit und Gerechtigkeit er ernstlich in Zweifel zieht:** Kap. 12—14.

1. Verspottung der vermeintlichen Weisheit der Freunde, welche die erhabene Macht und Weisheit des göttlichen Waltens nur sehr ungenügend zu schildern wissen: Kap. 12.

1. Da antwortete Job und sprach:
2. Wahrhaftig ja, ihr seid die Menschheit
und mit euch stirbt die Weisheit aus!
3. Auch ich habe ein Herz wie ihr;
ich stehe nicht hinter euch zurück,
und wem ist dergleichen unbekannt?
4. Ein Gelächter dem eignen Freunde muß ich sein,
der ich zu Eloah rief und fand Erhörung, —
ein Gelächter (ich), — der Gerechte, Fromme!
5. Dem Unglück (gebührt) Verachtung nach des Beglückten Sinn;
bereit (steht sie) für die, deren Fuß wankt.
6. Sicher sind die Zelte der Verwüster
und Zuversicht haben die Gotte Trotzenden,
sie, welche Eloah in ihrer Faust führen.
7. Aber so frage doch nur das Vieh — es mag dich's lehren,
und die Vögel des Himmels, — die mögen dir's verkünden!
8. Oder sprich sinnend die Erde an, — die mag dich's lehren,
und die Fische des Meeres mögen dir's erzählen!
9. Wer erkennte nicht an diesem allem,
daß die Hand Jehova's dies gemacht hat,
10. in dessen Hand die Seele alles Lebendigen
und der Odem aller Menschenleiber?!
11. Prüfet nicht das Ohr die Reden,
sowie der Gaumen sich Speise kostet?
12. In Ergrauten ist Weisheit,
und langes Leben (gibt, wirkt) Einsicht. —
13. Bei Ihm ist Weisheit und Stärke,
sein ist Rath und Einsicht. —
14. Siehe, Er reißt nieder, und nicht wird (wieder) aufgebaut;
Er verschließt einen Mann, und nicht mag man aufthun!
15. Siehe, Er bändigt die Gewässer, und sie vertrocknen,
Er läßt sie (wieder) los, und sie wühlen das Land um!
16. Bei Ihm ist Macht und wahres Wissen;
sein ist der Irrende wie der Irreleiter.
17. Er führt Volksberather entkleidet fort
und macht Richter zu Narren.
18. Er löset auf der Könige Zwang
und fesselt einen Gurt an ihre Lenden.
19. Er führet Priester entkleidet fort
und bringet Festgewurzelte zum Falle.
20. Er nimmt die Sprache weg den Redefesten
und entzieht den Aeltesten die Einsicht.
21. Er gießt Verachtung aus über Edle
und macht der Starken Gürtel lose.
22. Er enthüllet Tiefes aus der Finsterniß
und führet ans Licht hervor das Todesdunkel.
23. Er zieht Völker groß, und vernichtet sie;
Er breitet Völker weit aus, und — läßt sie wegschleppen.
24. Er nimmt den Verstand den Volkshäuptern des Landes,
und machet sie irren in wegeloser Oede.

25. Sie tappen im Finstern ohne Licht
und Er macht sie irre gehen gleich Trunkenen.

2. Entschluß, sich an Gott den gerechten Richter zu wenden, welcher der Härte und Ungerechtigkeit der Freunde gegenüber ihm sicherlich Recht geben werde: Kap. 13, 1—22.

1. Seht, (das) alles hat mein Auge gesehen,
hat mein Ohr gehört und sich gemerkt.
2. So viel ihr wisset, weiß auch ich:
nicht stehe ich hinter euch zurück.
3. Aber ich will zum Allmächtigen reden
und mit Gott zu rechten habe ich Lust.
4. Und aber, ihr seid (nur) Lügendrechsler,
unnütze Aerzte seid ihr alle!
5. O daß ihr doch ganz schwieget —
es gälte euch das für Weisheit!
6. Höret doch meine Zurechtweisung,
und auf meiner Lippen Rüge merket!
7. Wollt ihr für Gott denn Unrecht reden,
wollt ihr für Ihn betrüglich sprechen?
8. Wollt ihr für Ihn parteiisch sein,
oder wollt ihr Gottes Anwälte spielen?
9. Wird's gut gehen, wenn Er euch durchforschet,
oder könnt ihr, wie man Menschen täuscht, Ihn täuschen?
10. Gewiß, schwer wird Er euch züchtigen,
Wenn ihr im Geheimen parteiisch seid.
11. Wird nicht seine Hoheit euch betäuben
und sein Schrecken euch überfallen?
12. Eure Denksprüche (werden) Aschensprüche,
zu Lehmschanzen werden eure Schanzen!
13. Laßt schweigend ab von mir, so will ich reden,
und es ergehe über mich, was da wolle!
14. Weshalb sollt' ich mein Fleisch in meine Zähne nehmen
und meine Seele in meine Hand legen?
15. Siehe, Er wird mich tödten, nicht (mehr) hoffe ich:
Nur meine Wege will ich Ihm ins Angesicht darthun.
16. Schon das wird mir zum Heile (gedeihen),
Daß ein Unheiliger nicht vor Ihn hintritt. —
17. Höret, o höret mein Bekenntniß,
und meine Aussagung (ertöne) in eure Ohren!
18. Seht doch, ich habe den Rechtsstreit zugerüstet;
ich weiß, daß ich Recht behalten werde.
19. Wer ist, der mit mir streiten wird?
Ja, dann wollt ich schweigen und verscheiden.
20. Nur zwei Dinge thue nicht an mir,
Dann will ich mich vor deinem Blick nicht bergen:
21. Deine Hand thue von mir hinweg
und deine Majestät betäube mich nicht —
22. Dann rufe du und ich will antworten, —
oder ich will reden und erwidere du mir!

3. An Gott gerichtete Schutzrede, mit stolzer Versicherung der eigenen Unschuld anhebend, aber in eine verzagte trostlose Schilderung der Kurzlebigkeit und Hülflosigkeit der Menschen auslaufend. Kap. 13, 23—14, 22.

23. Wie viel habe ich (denn) Missethaten und Sünden?
Meinen Frevel und meine Sünden laß mich wissen!

24. Warum verbirgst du dein Angesicht
und achtest mich als Feind (von) dir?
25. Ein verwehtes Blatt willst du schrecken
und den dürren Halm verfolgen?
26. Denn du erkennst mir Bitterkeiten zu
und lässest mich erben die Vergehen meiner Jugend,
27. und legst in den Block meine Füße
und bewachest alle meine Pfade;
um meine Fußwurzeln her ziehst du dir Grenzen, —
28. obwohl er (der Verfolgte) wie Moder zerfällt,
wie ein Kleid, das zerfressen hat die Motte.

Kap. 14, 1. Der Mensch, vom Weibe geboren,
kurzen Lebens und satt an Unruhe,
2. wie eine Blume sproßt er auf — verwelket,
fliehet wie ein Schatten und hat nicht Bestand.
3. Und über diesen hältst du dein Auge offen,
und mich bringest du ins Gericht vor dir?
4. O käme doch (einmal) ein Reiner von einem Unreinen! —
nicht Einer (kommt) — — —!
5. Wenn fest bestimmt sind seine Tage,
(wenn) seiner Monde Zahl bei dir (beschlossen),
und du seine Grenze gemacht hast, die er nicht überschreiten darf:
6. so schaue weg von ihm, daß er Ruhe habe,
daß er wie ein Lohnarbeiter seines Tages froh werde!
7. Denn für den Baum gibt's Hoffnung noch:
wird er abgehauen, so treibt er wieder nach,
und sein Schößling bleibt nicht aus.
8. Wenn in der Erde seine Wurzel altert
und im Staube sein Stumpf erstirbt:
9. vom Geruch des Wassers sproßt er (wieder)
und treibt Zweige, wie ein junges Pflänzchen.
10. Aber der Mann stirbt und — ist dahin;
es verscheidet der Mensch, und wo ist er?
11. Zerronnen sind die Wasser aus dem See
und ein Strom versiegt und trocknet aus:
12. so legt der Mensch sich hin und ersteht nicht mehr;
bis kein Himmel mehr ist, erwachen sie nicht,
und werden nimmer aus ihrem Schlafe erweckt. —
13. O daß du im Todtenreiche mich verwahrtest,
mich verbärgest, bis dein Zorn sich wendete,
mir eine Frist setztest und dann mein gedächtest!
14. (Doch) wenn der Mann stirbt, wird er (auch wieder) leben?
Alle Tage meines Kriegsdienstes wollte ich harren,
bis herbeikäme meine Ablösung!
15. Du würdest rufen und ich dir antworten;
nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen.
16. Denn jetzt zählest du meine Schritte
und hältst nicht an dich ob meiner Sünde.
17. Versiegelt im Bündel ist meine Schuld
und hast noch hinzuersonnen zu meinem Vergehen.
18. Aber ein einstürzender Berg zerfällt ja
und ein Fels altert weg von seiner Stelle.
19. Steine höhlet aus das Wasser;
seine Güsse schwemmen das Erdreich weg, —
und des Sterblichen Hoffnung machst du zunichte!

20. Du überwältigst ihn auf immer, — da fährt er hin;
entstellend sein Angesicht, so treibst du ihn fort.
21. Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiß es nicht;
sind sie verachtet — er gewahrt sie nicht.
22. Nur Schmerzen fühlt sein Fleisch an ihm,
und seine Seele an ihm trauert.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Weisheit und Allwissenheit Gottes war es, welche Zophar Kap. 11 hauptsächlich gegen Job ins Feld geführt hatte, um ihn theils der Unwissenheit in göttlichen Dingen, theils der Sündhaftigkeit und Bußbedürftigkeit zu zeihen. Diesen Angriff erwidert Job jetzt damit, daß er vielmehr die Weisheit seiner Freunde stark in Zweifel zieht oder doch als eine sehr gewöhnliche und alltägliche darstellt, welche weder die göttliche Weisheit und Größe würdig zu erfassen und zu beschreiben, noch bei ihm in Wirklichkeit Schuld und Sünde nachzuweisen im Stande sei. Der in ironischem Tone gehaltene Nachweis dieser ihrer Impotenz, verbunden mit einer — die Zophar'sche an Kraftfülle und begeistertem Gedankenschwung weit überbietenden Schilderung der Weisheit und Stärke Gottes, bildet den ersten Theil seiner Rede (Kap. 12). An ihn schließt sich eine nachdrückliche Betheuerung seiner Unschuld an, eingekleidet in die Erklärung seines Entschlusses, sich an Gott den gerechten Richter zu wenden, um von ihm, — und zwar mittelst eines förmlichen Rechtsstreites, wozu er ihn herauszufordern gedenkt, ein die Verdächtigungen der Freunde zu nichte machendes Zeugniß zu Gunsten seiner Unschuld zu erhalten (Kap. 13, 1—22). Als fände dieser Rechtsstreit in Wirklichkeit schon statt, wendet er sich dann mit feierlicher Versicherung seiner Schuldlosigkeit an Gott, sinkt aber alsbald, da Gott ihm mit keiner zustimmenden Kundgebung antwortet, in seine frühere Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit zurück, der er in einer längeren Schilderung der Kurzlebigkeit, Ohnmacht und Hülflosigkeit des Menschen gegenüber der göttl. Allmacht einen charakteristischen Ausdruck ertheilt (Kap. 13, 23—14, 22). Jeder dieser drei Theile zerfällt in mehrere deutlich geschiedene Unterabtheilungen, Theil I und II in je zwei Abschnitte von ziemlich gleicher Länge, Theil III in fünf Strophen zu je 5—6 Versen.

2. Ersten Theiles erster Abschnitt: Verspottung der Weisheit des Zophar und der beiden anderen Vorredner, als einer ganz gewöhnlichen und alltäglichen: Kap. 12, 2—12. — Erste Strophe: V. 2—6. — **Wahrhaftig ja, ihr seid die Menschheit.** אַתֶּם עָם, mit dem logischen Accent auf dem ersteren Wörtchen, bedeutet nicht: „ihr seid Leute, rechte Leute", sondern: „ihr seid die Leute, der Inbegriff aller Leute, die Menschheit"; עָם also wie in Jes. 40, 7; 42, 5. Den richtigen Sinn drückt schon der Cod. Alex der LXX aus: „*μὴ ὑμεῖς ἐστέ ἄνθρωποι μόνοι.*" Zu אֲמָנָם כִּי vgl. das einfache אָמְנָם Kap. 9, 2. — V. 3. **Auch ich habe ein Herz wie ihr**; d. h. es fehlt mir so wenig wie euch an Verstand. לֵבָב also wie oben Kap. 8, 10; 9, 4 (vgl. Kap. 11, 12), und wie unten V. 24. — **Nicht stehe ich hinter euch zurück**; eigentl.: „nicht sinke ich unter euch hinab", oder: „nicht falle ich gegen euch ab"; das מִן in מִכֶּם weist hin auf den Standpunkt der Freunde, von welchem aus Job als ein נֹפֵל, ein Fallender oder Geringerer, erscheinen könnte. — **Und wem ist dergleichen unbekannt.** Wörtlich: „und bei wem ist nicht dergleichen? nämlich wie euer Wissen um göttliche Dinge. אֵת eigentlich „mit" steht hier im Sinne des innerlichen Beiwohnens, wie auch Kap. 14, 5 b, und wie sonst עִם: Kap. 9, 35; 10, 13 ꝛc. — V. 4. **Ein Gelächter** (שְׂחֹק eigentlich: „ein Lachen", Infin. subst., ähnl. wie מָשָׁל Kap. 17, 6) **dem eigenen Freunde muß ich sein.** Statt לְרֵעֵהוּ könnte man לְרֵעִי erwarten; es findet aber ein Personenwechsel statt, weil die Aussage möglichst allgemein gehalten sein soll: „einer, der seinem eigenen Freunde ein Gelächter ist, muß ich sein"; vgl. ähnliche Fälle von Personenwechsel in Ps. 91, 1 f.; Jes. 2, 8. — **Der ich zu Eloah rief und fand Erhörung**; wörtl.: „ein Rufender zu Eloah, und Er erhörte ihn", eine Apposition zu dem Subj. „ich" in אֶהְיֶה, gleichwie auch das nachdrücklich ans Ende des ganzen Ausrufsatzes gerückte צַדִּיק תָּמִים, ein Gerechter, Frommer (Reiner, Untadeliger), vgl. Spr. 11, 5 a. — V. 5. **Dem Unglück Verachtung nach des Beglückten Sinn**, d. h. der Glückliche (eigentlich: „der Sichere, sorglos Lebende", vgl. Jes. 33, 20) meint, dem Unglück gebühre Verachtung. בּוּז also = contemptus, wie V. 21 und Kap. 31, 34; פִּיד = Untergang, Verderben, Unglück, wie Kap. 30, 24; 31, 29; Spr. 24, 22; und עַשְׁתּוֹת (plur. fem. st. constr. von עֶשֶׁת) oder nach besserer Bezeugung עַשְׁתּוּת drückt den Begriff des Meinens, Einbildens, Sichdünkenlassens aus (von עשת bilden, sich einbilden). So erklären seit Ibn Esra die meisten Neueren, während die von Targ., Vulgata, Levi b. Gers. u. a. Rabb., auch Luther, de Wette, Rosenmüller ꝛc. bevorzugte Fassung des לַפִּיד im Sinne von „Fackel" keinen erträglichen Sinn ergibt, wenigstens keinen solchen, der sich zum zweiten Gliede gut schickt („eine Fackel der Verachtung [Luther: „ein verachtetes Lichtlein"] nach der Meinung des Glücklichen ist, wer bereit ist zum Wanken", oder: „.....wem gesetzet ist, daß seine Füße gleiten" ꝛc.). Eigenthümlich Hitzig (Geschichte des Volkes Israel I, 112): לַפִּיד sei

s. v. a. „linderner Verband, Heilung“ (von der Wurzel לפר „umwickeln, verbinden“ — der Sing. zu jenem Plural in Richt. 4, 4, der kein Nom. propr. sei, sondern zusammen mit dem vorausgehenden אֲשֶׁת: „kundig heilenden Verbands“ bedeute), so daß also der Sinn etwa wäre: „Heilung ist Verachtung nach des Beglückten Sinn“ (?). — **Bereit** (steht sie, die Verachtung) **für die, deren Fuß wankt.** נָכוֹן Part. Niphal von כּוּן, also ἕτοιμος, „bereit“, wie 2 Mos. 34, 2; vgl. unten, Kap. 15, 23, sowie für das „Wanken des Fußes“ als Versinnbildlichung des Verfallens in Unglück: Ps. 38, 17. Ewald (Bibl. Jahrb. IX, S. 38) will statt נָכוֹן gelesen wissen נְגִיעַ „ein Schlag“, und eben diesen Sinn von plaga, percussio wollen Schultens und Dillmann dem נָכוֹן auch an sich ertheilen (von חִכָּה נָכָה): „ein Schlag (gebührt) denen, deren Fuß wankt.“ Als ob zwischen a und b nothwendig ein neuer Gedankenparallelismus stattfinden müßte! — V. 6. **Sicher sind die Zelte der Verwüster,** eigentlich: „den Verwüstern“, d. h. z. B. gewaltthätigen Tyrannen, wilden Eroberern. Wegen „Zelte“ vgl. Kap. 5, 24; 11, 14. יִשְׁלָיוּ ist die aramaisirende dritte Plur.-Form eines Verb., das im Perf. שָׁלַו lautet (s. Kap. 3, 26), seine Imperfektformen aber von שָׁלַה herleitet. Und zwar ist יִשְׁלָיוּ nicht etwa nur Pausalform, sondern steht hier außer der Tonstelle; vgl. die ähnlichen pathetischen Verbalformen in Ps. 36, 9; 57, 2; 73, 2, sowie Ewald, §. 194a. — **Und Zuversicht** (בֶּטַחוֹת, pluralet. abstr. von בָּטוּחַ sicher, sorglos) **haben die Gotte Trotzenden, sie, welche Eloah in ihrer Faust führen,** eigentlich: „er, welcher — führt“ (לַאֲשֶׁר — — חֲבִיא); denn aus der Zahl der wider Gott Tobenden und Trotzenden wird ein Einzelner als Beispiel herausgenommen, und zwar ein solcher, welcher „Gott in seiner Hand führt“, d. h. welcher keinen anderen Gott anerkennt, als den er in seiner Hand oder Faust schwingt, dem also seine Kriegswaffe auch sein Gott ist; vgl. Habak. 1, 11. 16; auch das „dextra mihi Deus“ Virg. Aen. 10, 773. — Zweite Strophe: V. 7—12. — **Aber so frage doch nur das Vieh — es mag dich's lehren** ꝛc. תֹּרֶךָּ, wie auch im zweiten Gliede רִגֶּד, voluntativisch, also nicht eigentlich futurisch („es wird dich's lehren“), wie es gewöhnlich genommen wird. Die Anrede geht hier, anders als bisher, an einen der Freunde allein, nämlich an Zophar, auf dessen Lobpreisung der absol. Weisheit Gottes (Kap. 11, 7—9) hier in der Absicht, sie mit einer noch plerophorischeren Schilderung zu überbieten, Bezug genommen wird. — V. 8. **Oder sprich sinnend die Erde an;** eigentlich „sinne zur Erde“, d. h. richte sinnend dein Augenmerk auf die Erde (welche hier, wie das Folgende zeigt, als Stätte des niederen Thierlebens, des רֶמֶשׂ 1 Mos. 9, 2; 1 Kön. 5, 13 in Betracht kommt) und verschaffe dir so von ihrer Seite her Belehrung. Die substantiv. Fassung des שִׂיחַ im Sinne von „Gesträuch“ (vgl. Kap. 30, 4; 1 Mos. 2, 5) ist aus mehreren Gründen unzulässig; denn שִׂיחַ „Gesträuch“ ist (laut jenen Stellen) Maskul., die Präp. לְ statt des Genit. oder statt עַל oder בְּ vor הָאָרֶץ wäre auffallend, und die Aufführung der Pflanzen inmitten der Thiere (Vieh, Vögel, Fische) wäre störend (gegen Berleb. Bib., Böttcher, Umbreit ꝛc.). — V. 9. **Wer erkennte nicht an allem diesem** ꝛc. So, mit instrumentalem Sinne des בְּ (vgl. 1 Mos. 15, 8; Ps. 41, 12 ꝛc.) ist das בְּכָל־אֵלֶּה zu fassen, nicht mit Hahn im Sinne von „um dies alles“ („wer weiß nicht um alles dieses?“), was einen zu matten Sinn ergäbe und die zu erwartende Zurückweisung auf die oben aufgeführten verschiedenen Thierarten vermissen ließe; aber auch nicht mit Ewald im Sinne von „unter diesen allen“, als ob hier eine Hinweisung auf ein die Thiere alle erfüllendes Wissen um Gott als ihren Schöpfer, oder vielleicht gar auf das Seufzen der Kreatur nach der Gottheit, wie in Röm. 8, 18 ff. enthalten wäre. Gegen diese partitive Fassung des בְּ (welche außer Ewald auch Renan vertritt: „qui ne sait parmi tous ces êtres“, etc.) spricht der Kontext, sowie auch wohl die Wortstellung (בְּכָל־ vor לֹא יָדַע אֵלֶּה). — **Daß die Hand Jehova's dies gemacht hat.** זֹאת geht im wesentlichen auf das Nämliche, wie כָּל־אֵלֶּה, nur daß es den Kreis der Betrachtung noch weiter spannt, als dieser blos auf die vorhergenannten Thierarten bezügliche Ausdruck. Es bez. „die Gesammtheit dessen, was uns umgibt“, das sichtbare Universum, die ganze Welt (τὰ βλεπόμενα, Hebr. 11, 3); vgl. Jes. 66, 2; Jer. 14, 22; wo כָּל־אֵלֶּה in dieser umfassenden Bedeutung gesetzt ist, sowie oben Kap. 11, 8 ff., auf welche Beschreibung der allumfassenden Größe Gottes hier offenbar eine Rückbeziehung stattfindet. Ewald und Dillmann übersetzen: „daß Jehova's Hand dieses gethan hat“, und deuten dabei זֹאת „dieses“ — der eine auf das „Verhängen von Leiden und Schmerzen“ (wovon auch die seufzende Kreatur zu erzählen wisse), der andere auf das machtvolle und weise „Walten Gottes unter seinen Geschöpfen“; — beides offenbar fernerliegende Erklärungen als die obige. Uebrigens findet sich, abgesehen vom Prolog (Kap. 1, 21), der Name יְהוָה nur hier im Munde Jobs gebraucht, wohl weil die ganze Redensart, die auch Jes. 41, 20 (Kap. 66, 2) wörtlich wiederkehrt, überhaupt eine vielgebrauchte, auch bei außerisraelitischen Monotheisten nicht ungewöhnliche war (ähnlich verhält sich's mit dem Ausdruck יִרְאַת אֲדֹנָי Kap. 28, 28). — V. 10. **In dessen Hand die Seele alles Lebendigen und der Odem aller Menschenleiber.** Beachte den Unterschied zwischen נֶפֶשׁ, dem niederen Lebensprinzip, das auch alle Thiere erfüllt, und zwischen רוּחַ, dem gottbildlichen persönlichen Menschengeiste. Anders Pred. 3, 19. 21, wo auch den Thieren רוּחַ (in weiterem Sinne) beigelegt ist. — V. 11. 12. Zu der

auf Betrachtung des äußeren Kosmos beruhenden Gotteserkenntniß (notitia Dei naturalis externa s. acquisita) tritt hier die aus reifer geistiger Erfahrung entspringende Weisheit und Einsicht der Menschen, insbes. der Bejahrten, als eine zweite Quelle, aus welcher Job schöpfen könne (gleichsam als Aequivalent dessen, was sonst notitia Dei naturalis interna heißt), hinzu. — **Prüfet nicht das Ohr die Reden, sowie der Gaumen sich Speise kostet** (לוֹ Dat. commodi). Beide Gleichnisse veranschaulichen die kluge, den inneren Werth der Dinge ermittelnde Urtheilskraft des menschlichen Geistes, wie sie vor allem in vielerfahrenen Greisen vorhanden ist (ebenso später bei Elihu, Kap. 34, 3). Die Meinung von Umbreit, Delitzsch ꝛc.: Job wolle in diesem Verse ermahnen, die Sprüche der Alten, nämlich die, von welchen früher Bildad gesprochen (Kap. 8, 10), nicht ungeprüft hinzunehmen („soll nicht das Ohr die Sprüche prüfen?" ꝛc.), entbehrt der nöthigen Begründung; denn eine Rückbeziehung auf jene weit abliegende Stelle der Bildadrede müßte deutlicher indicirt sein, als durch den zufälligen Umstand, daß dort wie hier der Ausdruck מְלִיצִין „Sprüche, Reden" gebraucht ist; auch sind die hier genannten „Ergrauten" (יְשִׁישִׁים wie Kap. 15, 10; 29. 8) keineswegs identisch mit den Vätern früherer Geschlechter, welche Bildad dort erwähnt hatte. — **In Ergrauten ist Weisheit, und langes Leben** (wirkt, gibt) **Einsicht.** Der Vers verhält sich zum Vorhergehenden wie der logische Nachsatz zum Vordersatze: Wie das Ohr den Werth der Reden, der Gaumen aber den Geschmack der Speisen feststellt, so haben ergraute Männer sich im Laufe ihrer vielen Lebensjahre einen richtigen Einblick in das Wesen der Dinge und eine wahrhaft vernünftige Erkenntniß derselben zu verschaffen vermocht, — und ich bin auch bei solchen Männern in die Schule gegangen, habe auch aus dieser Quelle schöpfen gedurft! Dies der aus dem Zus. erhellende Sinn der Stelle, welcher es unnöthig macht: a. mit Starke ꝛc. anzunehmen, Job rechne sich selbst mit zu den Ergrauten und stelle sich als solchen voll Selbstbewußtsein den drei Freunden als Jüngeren gegenüber (wogegen sich Kap. 5, 26; 29, 8. 18; 15, 10 zum ausdrücklichen Gegenbeweise anführen lassen); b. mit Ewald das Ausgefallensein eines Satzes hinter V. 12, zur Vermittelung des Uebergangs von diesem zu V. 13 zu muthmaßen; c. mit Dillmann anzunehmen, V. 12 habe ursprünglich vor V. 9. 10, also unmittelbar hinter V. 8 gestanden; d. mit Delitzsch, Hengstenb. ꝛc. den 13. Vers eng und unmittelbar mit V. 12 zu verbinden, als fände folgender Gedankenfortschritt statt: allerdings ist bei Greisen Weisheit zu finden; aber in Wirklichkeit und in vollem Maße findet sie sich doch nur bei Gott ꝛc.

3. Ersten Theiles zweiter Abschnitt: Begeisterte Schilderung vom Walten der Weisheit und Macht Gottes, als thatsächlicher Beweis dafür, daß es ihm an der Gotteserkenntniß, welche Zophar ihm absprach, keineswegs fehle: V. 13—25. — Erste Doppelstrophe: V. 13—18 (in zwei Strophen zu 3 Versen zerfallend). a. V. 13—15. — **Bei ihm ist Weisheit und Stärke, sein ist Rath und Einsicht.** Die Suffixe in עִמּוֹ und לוֹ weisen auf Jehova, V. 9 u. 10, zurück, auf welchen sich überhaupt die ganze folgende Schilderung bis V. 25 bezieht. Der vorliegende Vers bildet gleichsam das Thema dieser Schilderung, die Jobs eigenstes Glaubensbekenntniß in Bezug auf Gottes Wesen und Weisheit bietet, also weder Ausdruck der Lehrmeinungen des „grauen Alterthums" oder der altersgrauen Weisen V. 12 ist (Umbreit ꝛc.), noch auch das, was allein als echte Gottesweisheit zu gelten habe, der unvollkommneren „Weisheit der Ergrauten" gegenübergestellt (Delitzsch, Hengstenb.). Eine gewisse Steigerung findet von V. 11 an allerdings statt: die Zweckmäßigkeit der Organe des Gehörs und der Sprache, die Weisheit der erfahrenen Alten, und die alles überbietende, zugleich mit der höchsten Macht geeinigte Weisheit Gottes, verhalten sich gleichsam wie Positiv, Komparativ und Superlativ zueinander. Aber davon, daß die absolute Weisheit Gottes jene ihre Vorstufen im kreatürlichen Bereiche in Schatten stellen oder gar als nichtig darstellen solle, ist nicht das mindeste angedeutet. Vielmehr ist das in unsrem Verse von ihr Gesagte gewissermaßen eine Frucht oder eine Probe von der Weisheit der Ergrauten, in deren Besitz auch Job, als Zögling solcher Ergrauter, zu sein behauptet. Vgl. Coccejus, unten, Homiletische Andeutungen zu Kap. 12, 10—13. — Von den an Jes. 11, 2 anklingenden, superlativisch gehäuften vier Bezeichnungen der absoluten göttlichen Intelligenz bedeutet חָכְמָה diejenige Seite derselben, „welche die Dinge im Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins erkennt"; גְּבוּרָה diejenige, „welche die Pläne, Rathschlüsse und Entscheidungen dieser Allweisheit unbehindert und unhintertreiblich durchzusetzen vermag"; עֵצָה diejenige, welche „nie um die besten Wege zur Erreichung ihrer Ziele verlegen ist"; תְּבוּנָה diejenige, „welche Wahres und Falsches, Heilsames und Verderbliches gründlich zu durchschauen und zu unterscheiden weiß" (Del.). — V. 14. **Siehe, er reißt nieder, und nicht wird** (wieder) **aufgebauet.** Dies das erste Beispiel des unwiderstehlichen Waltens dieser absoluten Macht und Weisheit Gottes. Als einreißende und zerstörende schildert Job dieselbe vor allem, weil er sie in seinen jüngsten traurigen Lebenserfahrungen zunächst von dieser Seite her kennen gelernt hat; vgl. Kap. 9, 5 ff., wo gleichfalls die Erwähnung der zerstörenden Wirkungen der göttlichen Allmacht derjenigen ihres schaffenden und aufbauenden Thuns vorausgeht. Ob eine Rückbeziehung auf Zophars Wort K. 11, 10 stattfindet (Dillm. ꝛc.) ist zweifelhaft. — **Er verschließt einen Mann** (wörtlich: „er schließt über einem Manne zu") **und nicht mag man aufthun.** Die Redensart סָגַר עַל „über jemanden zuschließen"

erklärt sich wohl daraus, daß man häufig unterirdische Gruben, etwa Cisternen, als Kerker oder Verließe benutzte: vgl. 1 Mos. 37, 24; Jer. 38, 6; Klagel. 3, 53. Wo sich's um einen derartigen Verschluß des Eingekerkerten nicht handelt, steht סגר entweder mit dem Akkus. oder mit בְּעַד (vgl. Kap. 3, 10 und 1 Sam. 1, 6). — V. 15. **Siehe, Er bändigt die Gewässer, und sie vertrocknen** (versiegen, Jer. 50, 38); **Er läßt sie** (wieder) **los, und sie wühlen das Land um.** Eine bemerkenswerthe Sinnparallele zu dieser Schilderung der bald lebenentziehenden, bald lebengebenden, immer aber gewaltigen Wirksamkeit der göttlichen Allmacht im sichtbaren Schöpfungsbereiche ist Ps. 104, 29. 30. Eine Rückbeziehung auf Zophars Vergleich vergangenen Ungemachs mit dahingeschwundenen Wassern Kap. 11, 16 findet schwerlich statt. — b. V. 16—18. — **Bei Ihm ist Macht und wahres Wissen** (תּוּשִׁיָּה ganz wie in Kap. 11, 6); **sein ist der Irrende wie der Irreleiter;** d. h.: seine Intelligenz ist der menschlichen so hoch überlegen, daß sie beide, der seine Weisheit zum Irreführen andrer Mißbrauchende, wie der sie zu ihrem Heile Gebrauchende, in seiner Hand sind und seinen Zwecken dienen müssen. Er wendet also auch das (ethisch und intellektuell) Böse zum Guten: 1 Mos. 50, 20; Ps. 18, 27. — V. 17. **Er führt Volksberather entkleidet fort,** oder auch: „der Volksber. ges. fortführt" ꝛc. — denn von hier an bis zum Schlusse der Schilderung (V. 24) redet Job in präsentischen Partizipien von Gott. Der zuständliche Akkusativ שׁוֹלָל, welcher hier zu V. 19 zu מוֹלִיךְ hinzutrittt (und zwar im Sing. wie עָרוֹם Kap. 24, 7. 10), wird von den alten Ueberss. durch „gefangen" oder „gefesselt" erklärt (LXX, Targ. zu V. 19: *αἰχμαλώτους*; Targ. zu V. 17: catenis vinctos), während etymologisch die Bed. „ausgezogen (exutus), gewaltsam entkleidet" allein gesichert dasteht. Der Ausdruck besagt also dasselbe wie עָרוֹם וְרָחַף „nackt und baarfuß" Jes. 20, 4, nicht blos wie „baarfuß", wie Oehler, Hitzig, Dillmann ꝛc. unter Verweisung auf LXX, Mich. 1, 8 wollen. Natürlich ist hier an ein entkleidetes Fortführen von kriegsgefangenen Volksberathern zu denken, vgl. Jes. a. a. O. und 2 Chron. 28, 15, sowie was die יֹעֲצִים „Räthe" betrifft: Kap. 3, 14. — **und machet Richter zu Narren.** יְהוֹלֵל wie Jes. 44, 25, bethören, als Narren darstellen. An ein solches Bethören von Richtern, aus welchen der militärische und politische Ruin ihres Landes direkt hervorgeht, (wie beim Hereinbrechen großer Katastrophen über gewisse Reiche, z. B. über Egypten, Jes. 19, 17 ff.; über Israel und Juda, 2 Kön. 15, 24 ꝛc.) muß hier nicht nothwendig gedacht werden (vgl. V. 20), wiewohl Katastrophen jener Art hier vorzugsweise im Vordergrunde der Betrachtung des Redners stehen. — V. 18. **Er löset auf der Könige Zwang** (so richtig Luther), d. h. er löst den Zwang oder die Fessel, womit Könige ihre Unterthanen fesseln, er zerbricht das tyrannische Joch der Könige, und bringt vielmehr sie in Knechtschaft und Gefangenschaft, oder wie b. dies konkreter ausdrückt: er „fesselt einen Gurt an ihre Lenden". Das אֵזוֹר, eigentl. „Gürtel" dieses zweiten Gliedes scheint an מוסר in a. anklingen zu sollen (Hirzel, Dillmann). Um so mehr dürfte dieses מוֹסֵר zu punktiren und als stat. constr. von מוֹסֵר (= מֵאְסַר, von אָסַר binden) aufzufassen sein. Weniger gesichert in sprachlicher Hinsicht ist die von der masor. Punktation geforderte Fassung als st. constr. von מוּסָר „Zucht, castigatio", wiewohl sie einen dem obigen ganz nahe verwandten Sinn gibt, vorausgesetzt daß man „Zucht" im Sinn von „Herrschaft, Regiment, Autorität" versteht (so schon die engl. Ueberss.: authority; von Neueren Rosenmüller, Arnheim, Vaihinger, Hahn, Delitzsch ꝛc.). Aber „Zucht" ist begrifflich verschieden von „Regiment", und „בַּמַּחַ kann man füglich wohl מוֹסְרִים Fesseln, Kap. 39, 5; Ps. 116, 16, aber nicht castigationem." So richtig Dillmann, der aber mit Recht auch die Deutung von Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Welte ꝛc. verwirft, wonach מוסר מ' „die Fessel, womit Könige gefesselt sind" bezeichnen, zwischen a und b also kein Verhältniß des logischen Fortschritts, sondern des direkten Gegensatzes (ähnlich wie in V. 15) bestehen soll. — Zweite Doppelstrophe: V. 19—25 (in eine Strophe zu 3 und eine zu 4 Versen zerfallend). — a. V. 19—21. — **Er führet Priester entkleidet fort** (s. z. V. 17) **und bringet Festgewurzelte zu Falle.** אֵיתָנִים „festbleibend" heißen alle Gegenstände, welche die Zeitwechsel überdauern, also z. B. nicht versiegende Wasser (aquae perennes), oder festgegründete Felsen (Jer. 49, 19; 50, 44), oder mächtige, unbezwingbare Völker (Jer. 5, 15), oder, wie hier, angesehene und einflußreiche Einzelpersonen (Vulg.: optimates). — V. 20. **Er nimmt die Sprache weg den Redefesten,** eigentl. den „Bewährten", den als Redner und Rathgeber eines Volkes Erprobten; denn dies sind נֶאֱמָנִים (von אמן fest, zuverlässig machen, nicht von נָאַם reden, wie D. Kimchi wollte, welcher das Wort, als wäre es נֶאֱמָנִים punktirt, durch diserti erklärte). Zu b vgl. Hos. 4, 11, sowie was טַעַם „Geschmack, Urtheil, Takt" betrifft, 1 Sam. 25, 33. — V. 21. **Er gießt Verachtung aus über Edle** (genau ebenso Ps. 107, 40) **und macht der Starken** (אַפִּיקִים eigentl. „Umfassende, Vielvermögende", — nur hier und Kap. 41, 7) **Gürtel lose,** d. h. macht sie kampfunfähig (durch loses Herunterhängen der Untergewänder, das am Kampfe hindert, vgl. Jes. 5, 27, auch unten Kap. 38, 3; 40, 7). Allzu gesucht und dabei geschmacklos übersetzt hier Delitzsch: „Er gießt Verachtung über Standesherren, und der Thatkräftigen Schärpe macht er locker". — b. V. 22—25. **Er enthüllt Tiefes aus der Finsterniß und führt aus Licht hervor das Todesdunkel;** d. h. nicht: „er verwirklicht seine verborgnen Rathschlüsse in dem Schicksal der Völker" (Schlottmann), sondern: er zieht alle im Finstern verborgnen schwarzen Plane und Freveltaten

der Menschen ans Licht; vgl. 1 Kor. 4, 5: *φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους κτλ.*, und unser Sprichwort: „Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt alles an die Sonne" (auch Kap. 24, 13 ff.; Jes. 29, 15; Röm. 13, 12; 1 Thess. 5, 5 ꝛc.). — V. 23. **Er zieht Völker groß und — vernichtet sie; Er breitet Völker weit aus und — läßt sie wegschleppen** (oder auch: „führt sie gefangen fort", vgl. הַגְלָה, gleichbed. mit חָגְלָה abducere in servitutem, auch 2 Kön. 18, 11). Statt מַשְׁגִּיא lasen die LXX (*πλανῶν*) sowie einige Rabbinen מְשַׁגֵּא: „der bethört, zu Narren macht". Aber das erste Versglied ist dem zweiten genau sinnentsprechend, weshalb die masor. Lesart festzuhalten und auf das Wachsenmachen in die Höhe zu deuten ist, gleichwie das parall. שִׁטַּח in b auf das Wachsenmachen in die Breite oder die räumliche Ausdehnung (nicht etwa auf eine Zerstreuung unter andere Völker, wie Vulg. und Ibn Esra dieses שטח fälschlich deuten). — V. 24. **Er nimmt den Verstand** (לֵב wie V. 3) **den Volkshäuptern des Landes** (vgl. für עַם־הָאָרֶץ, welches nach Jes. 42, 5 allerdings auch „Volk der Erde, Menschheit" [Hirzel] bedeuten könnte, in dem bestimmteren Sinne von „Volk eines Landes" unten Kap. 15, 19) **und machet sie irren in wegeloser Oede** (לֹא־דֶרֶךְ gleibedeut. mit בְּאֹל־ד' oder mit אֶרֶץ־ד', vgl. לֹא אִישׁ Kap. 38, 26, und Ew. §. 286 g). Der ganze Vers, dessen zweites Glied in Ps. 107, 40 wörtlich wiederkehrt, bietet ein genaues hebr. Aequivalent zu dem lat. Sprichwort: quem Deus perdere vult, prius dementat, einem Sprichwort, zu dem die Geschichte so manches Volkes und Reiches, von den ältesten Zeiten bis herab in die jüngste Vergangenheit, thatsächliche Kommentare von herzerschütternder Wirkung geliefert hat. Ueber die völkergeschichtlichen Katastrophen aus ältester Zeit, welche der Dichter hier wohl im Auge gehabt haben mag, s. schon Einleit. §. 6 e. — V. 25. **Sie tappen im Finstern ohne Licht, und Er macht sie irre gehen gleich den Trunkenen.** Vgl. Jes. 19, 14, und besonders oben Kap. 5, 13. 14, welche ähnliche Schilderung des Eliphas Job hier noch überbieten zu wollen scheint, um zu zeigen, daß ihm an erfahrungsmäßiger Kenntniß der gerechten Gerichte Gottes, des unendlich Weisen und Machtvollen, nichts abgeht.

4. Zweiten Theiles erster Abschnitt: Entschluß, die richterliche Entscheidung Gottes anzugehen, vor welcher die harte, lieblose Gesinnung der Freunde gewiß nicht bestehen, sondern zu Schanden werden wird. Kap. 13, 1—12. — Erste Strophe: V. 1—6. — **Sehet** (das) **alles hat mein Auge gesehen, hat mein Ohr gehört und sich gemerkt.** כֹּל hier s. v. a. כָּל־אֵלֶּה „alles hier Dargelegte", alles (von Kap. 12, 13 an) bezüglich der Erweisungen der göttlichen Macht und Weisheit im Natur- und Menschenleben Auseinandergesetzte. — Zu V. 2 vgl. Kap. 12, 3, dessen zweites Glied hier wörtlich wiederkehrt. — V. 3. **Aber ich will zum Allmächtigen reden.** אוּלָם, „aber dennoch", setzt das nun Folgende dem Vorhergehenden nachdrücklich entgegen: „trotzdem, daß ich jenes alles weiß, will ich doch" ꝛc. Beachte auch das deutlich betonte אֲנִי ich (*ἐγὼ μέν*), das den Redner den Angeredeten (אַתֶּם V. 4, *ὑμεῖς δέ*) bestimmt entgegensetzt, als einen, der ihren Rath, bußfertig seine Schuld gegenüber Gotte einzugestehen, gerade nicht befolgen, vielmehr wider Gott rechten werde. — **Mit Gott zu rechten** (הוֹכֵחַ, Inf. absol. als Obj. des Verbi; vgl. Kap. 9, 18, sowie für die Bedeutung von הוכח „rechten, sein Recht gegenüber einer Anklage vertheidigen": Am. 5, 10; Jes. 29, 21; auch unten V. 15; Kap. 19, 5) **habe ich Lust.** חפץ „Lust haben, gewillt sein", hier wesentlich wie Kap. 9, 3. Mit der dortigen Aussage, daß es unmöglich sei, mit Gott zu streiten, begibt sich Job hier allerdings gewissermaßen in Widerspruch; aber freilich ist es ein „Streiten" anderer Art, als das dort gemeinte, welches er hier anhebt, ein Streiten nicht der anmaßenden Herausforderung, sondern der nothgedrungenen Abwehr. — V. 4. **Und aber, ihr seid** (nur) **Lügendrechsler.** וְאוּלָם אַתֶּם stellt dem ersten mit אוּלָם eingeführten Gegensatze (V. 3) einen neuen zur Seite, ohne daß auf dem אַתֶּם ein besonderer Accent läge; also „und aber (abermals), ihr" ꝛc., nicht: „ihr aber" (Hirzel). טֹפְלֵי שֶׁקֶר (von טפל tünchen, schmieren, zusammenkleben; vgl. תָּפֵל „Tünche", Ezechiel 13, 10 ff., und talmud. טָפְלָה „Schmiere") sind eigentlich „Lügenschmierer" d. i. Lügendichter, = Drechsler, concinnatores s. inventores mendacii; nicht: „Lügen an dichter, Anhefter von Lügen", assutores mendacii, wie Stickel, Hirzel, Schlottmann, Del. sprach- und kontextwidrigerweise wollen (weder Kap. 14, 17; noch Ps. 190, 69 lassen sich für diese Deutung geltend machen), aber auch nicht: „trügerische Flicker", sarcinatores falsi, i. e. inanes, inutiles, wie Hupfeld erklärt. — **Unnütze Aerzte seid ihr Alle.** רֹפְאֵי אֱלִיל sind nicht „Flicker des Nichtigen", d. h. Zusammenflicker eitler grundloser Behauptungen (Vulg., Ewald, Olshausen, Dillm.), sondern entsprechend dem allgemein üblichen Gebrauche von רפא: „nichtige, unnütze Aerzte", medici nihili, armselige Quacksalber, die unvermögend sind, den Wunden Jobs die rechte tröstende und lindernde Heilsalbe zu appliziren. — V. 5. **O daß ihr doch ganz schwieget — es gälte euch das für Weisheit.** Vgl. Spr. 17, 28, das lat. Sprichwort: „Si tacuisses, philosophus mansisses", sowie das ehrende Prädikat „bos mutus, der stumme Ochse", welches Thomas Aquin während seiner Studienzeit zu Paris von seinen Mitstudenten sowie von seinem Lehrer Albertus dem Gr. beigelegt erhielt. Der Jussiv וְיִתְּכֶם steht in consekutivem Sinne: „so würde das sein, gereichen, gelten"; vgl. Ewald §. 347 a; Gesenius §. 128, 2. — V. 6. **Höret doch auf meine Zurechtweisung, und auf meiner Lippen Rüge merket.** So richtig Hir-

zel, Dillmann, Delitzsch ꝛc., während mehrere andere Neuere erklären: „Höret auf meine Vertheidigung und merket auf die Beweise meiner Lippen". Als ob תּוֹכַחַת etwas anderes bedeuten könnte als ἔλεγχος, correptio (so richtig LXX, Vulg. — vgl. תּוֹכִיחַ in Kap. 6, 25; 40, 2), und als ob רִבּוֹת (defektiv für רִיבוֹת) den Sinn seines Stammwortes רִיב „streiten, hadern" auch nur einmal verleugnen könnte! Obendrein ist es eine längere sittliche Zurechtweisung und Rüge der Freunde, was zunächst V. 7—12 folgt; das Vertheidigen und Sichverantworten gegenüber Gotte folgt erst V. 13 ff., ja eigentlich erst V. 17 ff. — Zweite Strophe: V. 7—12. — **Wollt ihr für Gott denn Unrecht reden, wollt ihr für Ihn betrüglich sprechen?** Die Präposition לְ bedeutet hier „für, zu Gunsten jemandes" wie auch V. 11; Richt. 6, 31. Wegen עָוְלָה vgl. Kap. 5, 16; 6, 30. — V. 8. **Wollt ihr für ihn parteiisch sein** (wörtl. „sein Angesicht erheben", d. i. seine Person bevorzugen), **oder wollt ihr Gottes Anwälte spielen** (wörtl. „für Gott streiten", vgl. רִיב לַבַּצָּל Richt. 6, 31). Dies die beiden möglichen Arten, in welchen sie ihr „Reden zu Gunsten Gottes" betreiben könnten: entweder als sklavisch u. aus Lohnsucht für ihn Partei nehmende Klienten, oder als anmaßlich und naiv ihn in Schutz nehmende Patrone oder Advokaten. — Vers 9. **Wird's gut gehen, wenn Er euch durchforschet** (euch auf den Grund geht — חקר wie Spr. 28, 11; Ps. 139, 23), **oder könnt ihr wie man Menschen täuscht, Ihn täuschen,** nämlich über eure wahre Gesinnung und Herzensmeinung, von der bei näherer Untersuchung sich ihm ergeben muß, daß sie keineswegs seinem heiligen Wesen und Walten entspricht. הֲתָחֵל, Hiph. von תלל (im Impf. תְּתָחֵלּוּ mit nicht-synkopirtem ת für תְּתַחֲלּוּ, Gesen. §. 53, Anm. 7), ist eigentlich „wankenmachen, jemanden in der Schwebe zu halten suchen, zum Besten haben", daher täuschen, berücken; vgl. 1 Mos. 31, 7; Richt. 16, 10; Jer. 9, 4. — V. 10. **Gewiß, schwer wird Er euch züchtigen** (Kap. 5, 17), **wenn ihr im Geheimen parteiisch seid,** d. h. wenn ihr nicht aus Liebe zur Wahrheit und gewissenhafter Ueberzeugung, sondern aus selbstischem Interesse es mit Ihm, als dem Mächtigeren haltet. Was ihnen Job hiernach vorwirft, ist (wie Del. richtig bemerkt) ein ζῆλος θεοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν Röm. 10, 2 (vgl. Joh. 16, 2), eine „Apologetik wider besseres Wissen und Gewissen, welcher der Zweck die Mittel heiligt". — V. 11. **Wird nicht seine Hoheit** (שְׂאֵת wie Kap. 31, 23 „Hoheit, Erhabenheit", nicht etwa „Aufflammen des Zornes", oder „Erhebung zum Streit", wie Böttch. nach der Vulg. will) **euch betäuben** (Kap. 3, 5) **und sein Schrecken** (פַּחְדּוֹ, die Furcht, der Schrecken, welchen er einflößt) **euch überfallen** — näml. dann, wenn er sich als euer Richter offenbaren wird. Job sagt hier vorher, was nach Kap. 42, 7 ff. später wirklich geschah. — V. 12. **Eure Denksprüche** (werden) **Aschensprüche,** näml. dann, wenn Gott euch richten wird. זִכְרֹנִים „Gedächtnißsprüche, Sinnsprüche, Memorabilien" (vgl. Mal. 3, 16; Esth. 6, 1) nennt er hier nicht ohne Ironie die Mahnungen und Warnungen, die sie, zum Theil als der Chokmah der Alten oder gar als göttlichen Eingebungen entnommen, an ihn gerichtet haben. Er charakterisirt diese Gedenksprüche als מְשַׁלֵּי אֵפֶר, d. h. als aschen- oder staubartig nichtige und unbeständige, gleich der Asche (dem Sinnbild der Nichtigkeit Jes. 44, 20) in alle Winde zerstiebende. Genau parallel ist das zweite Glied: **zu Lehmschanzen werden eure Schanzen.** גֵּב eigentl. „Buckel, Rücken" (vgl. Kap. 15, 26) hier s. v. a. Brustwehr, Schanze; so heißen hier die Beweisführungen, hinter welchen sie sich zu bergen versucht, ihre gleißenden, mit Pathos vorgetragenen Argumente, die sie wider Job zugerüstet haben. Vgl. עֲצֻמוֹת Jes. 41, 21, und ὀχυρώματα 2 Kor. 10, 4. Zu חֹמֶר Lehm, Töpferthon, als Bild von etwas Leichtverderblichem, Schwachem und Weichem (Widerstandsunkräftigem) vgl. Kap. 38, 14; Jes. 45, 9 ꝛc.

5. Zweiten Theiles zweiter Abschnitt. Darlegung seines Unschuldsbewußtseins gegenüber Gott, in Form eines feierlichen, denselben kühn herausfordernden Bekenntnisses: V. 13—22. — Erste Strophe: V. 13—16. — **Laßt schweigend ab von mir** (wörtlich: „Schweiget weg von mir" [מֶנִּי], d. h. von mir ablassend, mich in Ruhe lassend mit euren lästigen Angriffen): **so will ich reden,** oder: „auf daß ich rede". — **Und es ergehe über mich, was da wolle.** עבר ähnlich wie in 5 Mos. 24, 5. מָה hier für מַה שֶּׁיַּעֲבֹר, eine ähnliche Breviloquenz wie in מַה וַיִּהַר 2 Sam. 18, 22; vgl. Ewald §. 104 d. — V. 14. **Weshalb sollte ich mein Fleisch in meine Zähne nehmen,** d. h. meinen Leib um jeden Preis zu retten und zu erhalten bedacht sein, wie ein Raubthier, das seine Beute mit den Zähnen davonschleppt und so gegen andre Räuber sicherstellt. Die sprichwörtliche Redensart, welche sonst nicht vorkommt, ist an und für sich klar (vgl. Jerem. 38, 2). Wesentlich das Nämliche bedeutet aber auch das zweite Glied: **und** (weshalb sollte ich) **meine Seele in meine Hand legen,** d. h.: „mein Leben aufs Spiel setzen, es mittelst verzweifelter Kraftanstrengung zu retten suchen" (vgl. dieselbe Redensart in Richt. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; 28, 21). Einen solchen verzweifelten Rettungsversuch würde Job machen, falls er sich der ihm gemachten Vorwürfe für schuldig erklärte, während er doch kein Schuldbewußtsein in sich trägt. Es würde ihm aber dies gar nichts helfen, weil er, laut V. 15 a, nichts mehr zu hoffen hat, sondern nichts als den gewissen Tod von Gottes Hand vor Augen sieht. Daher also seine Frage: „Weshalb sollte ich um jeden Preis mein Leben zu retten suchen — ich, der ich doch nichts mehr zu hoffen habe"? Angesichts dieser allein kontextgemäßen Deutung, welche sich bei Umbreit, Ewald, Vaih.,

Dillm. ꝛc. findet, sind die vielen abweichenden Erklärungen zurückzuweisen, namentlich die, wonach im zweiten Gliede nicht die Frage sich fortsetzen, sondern eine Behauptung enthalten sein soll (nach Hirzel die positive: „auch sogar mein Leben setze ich aufs Spiel"; nach Hahn und Del. die negative: „nein, mein Leben setze ich selbst aufs Spiel!"); desgleichen die von Böttcher: „wozu soll ich mein Leben um jeden Preis zu erhalten suchen, da ich es doch gern aufs Spiel setze", ꝛc. — V. 15. **Siehe, Er wird mich tödten,** näml. durch meine Krankheit, die ja meine baldige Auflösung gewiß herbeiführen wird (vgl. Kap. 6, 13; 7, 6; 9, 25; 10, 20). **Nicht (mehr) hoffe ich,** d. h. ich richte meinen Sinn nicht auf die Zukunft, ich verhalte mich nicht harrend, abwartend (יָחַל ohne Objekt praestolari, ganz wie in Kap. 6, 11 und 14, 14), und zwar dies natürlich, weil für mich nichts mehr zu harren ist, weil meine Lage eine hoffnungslose und mein Schicksal längst bereits entschieden ist. So ist nach dem K'tibh: לֹא אֲיַחֵל zu erklären, während das K'ri לוֹ א' dem Zusatz zufolge bedeuten müßte: „darauf, nämlich auf das Getödtetwerden, harre ich" (so im wesentlichen schon Luther) oder auch: „auf Ihn harre ich, daß Er mich tödte" (Delitzsch). Keinenfalls gestattet der Kontext die ebenfalls auf dem K'ri fußende Deutung der Vulg: etiam si occiderit me, in ipso (Deo) sperabo, — eine Sentenz, die als Wahlspruch frommer Juden wie Christen (vgl. Delitzsch z. d. St.), als Leichentext der Kurfürstin Louise Henriette von Brandenburg, und als beliebtes, häufig in geistlichen Liedern angewandtes poetisches Motiv, eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, aber schwerlich den hier von Job beabsichtigten Sinn ausdrückt, da derselbe von irgendwelcher über den Tod hinausreichender Hoffnung auf Gott hier noch weit entfernt ist. — **Nur meine Wege** (nämlich die Unschuld meiner Wege) **will ich Ihm ins Angesicht darthun.** אַךְ, auf den ganzen Satz zurückbezüglich, daher fast s. v. wie unser „jedoch, aber". Aufs Leben hat er bereits verzichtet: aber auf das Eine verzichtet er nicht, vor Gott die Unbescholtenheit seines Wandels frei und offen darzulegen; „physisch also kann er unterliegen, das gibt er zu, aber moralisch nicht" (Del.). — V. 16. **Schon das wird mir zum Heile** (gedeihen), **daß ein Unheiliger nicht vor ihn hintritt,** d. h. sich nicht so freimüthig ihm zu stellen wagt. In der Thatsache der ihn erfüllenden παῤῥησία gegenüber Gott erblickt er also eine Bürgschaft des Heiles, d. h. des Sieges in dem Rechtsstreit, in welchen er verwickelt ist; vgl. für diesen Sinn von יְשׁוּעָה: 1 Sam. 14, 45; 2 Chron. 20, 17; Hab. 3, 8 (anders freilich Kap. 30, 15, wo es vielmehr Glück, und zwar irdisches, bedeutet). — הוּא beziehen Böttcher, Schlottmann ꝛc. auf Gott: „auch Er dient mir zur Hülfe, zum Beistande; denn" ꝛc. Aber diese Fassung stimmt nicht zu dem Inhalt des vorhergehenden Verses. Für die neutrische Fassung des הוּא, welche schon die LXX vertreten (καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν) vgl. man Kap. 15, 9; 31, 28; 41, 3. — Zweite Strophe: V. 17—22. — **Höret, o höret mein Bekenntniß.** שִׁמְעוּ שִׁמְעוּ, eine nachdrücklich verstärkte Aufforderung zum Hören, wesentlich desselben Sinnes wie in Jes. 6, 9, nur daß es sich hier nicht wie dort um ein anhaltendes, sondern um ein genaues, angelegentliches Hören handelt; vgl. Kap. 21, 2; 37, 2. מַגֶּדָּה hier „Bekenntniß" bedeutet im Arab. geradezu Konfession, Religion. Das synon. אֲחָוָה in b, vom Hiphil des Verb. חוה (Kap. 15, 17; Ps. 19, 3) gebildet, bedeutet hier (an dem einzigen Orte, wo es im A. T. vorkommt) nicht „Brüderlichkeit", wie im nachbiblischen Hebräisch, sondern „Aussage". Man ergänze zu וַאֲחָוָתִי etwa תְּחִי oder תְּבוֹא: „sie komme, töne in eure Ohren", was besser ist als die Ergänzung eines שִׁמְעוּ aus a. — V. 18. **Seht doch, ich habe den Rechtsstreit zugerüstet.** עָרַךְ מִשְׁפָּט causam instruere wie Kap. 23, 4; vgl. das bloße עָרַךְ Kap. 33, 5. Zu b vgl. Kap. 11, 2. — V. 19. **Wer ist, der mit mir streiten wird,** d. h. mit Erfolg mir mein Unrecht darzuthun suchen wird. Vgl. die Sinnparallelen Jes. 50, 9; Röm. 8, 34; sowie wegen des lebhaft fragenden מִי הוּא zu Kap. 4, 7. — **Ja dann** (wenn das einem gelänge, mich Unrechts zu zeihen) **wollte ich schweigen und verscheiden,** ich wollte dann ohne weiteres Widerstreben, als ein innerlich und äußerlich Ueberwundener, den Tod als verdiente Strafe über mich ergehen lassen. Die Bestimmtheit und Ruhe, womit er diese Erklärung abgibt, zeigt, wie unmöglich es ihm erscheint, daß er als schuldig erwiesen werde, wie unerschütterlich fest er vielmehr seiner Unschuld sich bewußt ist. — V. 20. **Nur zwei Dinge thue nicht an mir,** — es sind die nämlichen beiden Dinge, die er sich schon früher, Kap. 9, 34, bei ihm verbeten hat, damit er seine Vertheidigung erfolgreich bewerkstelligen könne, sich also, wie dies hier in b ausgedrückt ist, „vor Gottes Blicke nicht bergen müsse". Worin sie bestehen, sagt V. 21, nämlich a. in fortwährenden schweren Plagen und Züchtigungen („deine Hand thue von mir hinweg", כַּף hier von der strafenden Hand, wie früher Kap. 9, 34 שֵׁבֶט), und b. in Betäubung, Verwirrung und Einschüchterung durch den Eindruck seiner Majestät — vgl. oben V. 11. — V. 22. **Dann** — wenn diese beiden Erleichterungen mir gewährt werden — **rufe du, und ich will antworten,** d. h.: nimm mich dann nur immerhin in ein peinliches Verhör, oder, was für mich eventuell noch vortheilhafter sein würde: „verstatte mir das erste Wort, laß mich der Fragesteller sein". In diesem Sinne ist offenbar b zu nehmen, wo חֶשְׁרֵב „erwidern" (zu ergänzen durch דָּבָר) transitivisch mit dem Akkusativ der Person verbunden ist, wie sonst עָנָה; vgl. Kap. 20, 2; 32, 14; 40, 4. —

6. Dritter Theil. Die Schutzrede an Gott, mit der Klage über die Nichtigkeit und Hülflosigkeit des Menschendaseins: Kap. 13, 23—14, 22. —

Erste Strophe: V. 23—28. Job geht jetzt endlich, nach den wiederholten Ankündigungen in V. 13 ff., 17 ff., zu seiner Unschuldsbetheuerung vor Gott direkt über, fällt aber sofort aus dem Ton der zuversichtlichen Selbstrechtfertigung in den der trostlosen Klage und kleinmüthigen Verzagtheit, aus dem er sich während dieses Abschnitts nicht wieder emporhebt. — **Wie viel habe ich** (denn) **Missethaten und Sünden; meine Frevel und meine Sünde laß mich wissen!** Da חַטָּאת die Sünde oder sittliche Verirrung im allgemeinen (gelegentlich auch wohl Schwachheitssünde), עָוֹן die schwerere Vergehung oder Missethat, פֶּשַׁע aber die frevle Bosheitssünde, den offnen Abfall von Gott bezeichnet (vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 483 ff.), so ist die hier stattfindende Aufzählung im ganzen weder eine klimaktische, noch eine antiklimaktische, sondern sowohl in a wie in b steht der speziellere und stärkere Ausdruck voran, der allgemeinere Begriff aber folgt nach. Beachte übrigens, daß der charakteristische Ausdruck zur Bezeichnung der feinsten und leisesten Vergehungen: שְׁגִיאוֹת (Ps. 19, 13) hier ganz fehlt. Solcher Verfehlungen der geringfügigsten Art hätte sich Job wohl auch schuldig bekannt; vgl. oben Kap. 9, 2. 14 f. — V. 24. **Warum verbirgst du dein Angesicht** (Zeichen der göttlichen Ungnade, vgl. Jes. 11, 15) **und achtest mich als Feind von dir?** Die Frage ist Ausdruck der ungeduldigen Verwunderung über das Nichterscheinen Gottes. — V. 25. **Ein verwehtes Blatt willst du schrecken** (תָּעֳלֶה mit He interrog. wie חֲחָכֶם Kap. 15, 2; vgl. Gesenius §. 100, 4) **und den dürren Halm verfolgen?** Der Sinn der trübselig klagenden Doppelfrage ist: wie kannst du, Allgewaltiger und Allgenugsamer, dein Wohlgefallen an der Verfolgung und Qual einer ohnmächtigen und elenden Kreatur wie ich finden? Nicht mit Rücksicht auf die allgemein menschliche Schwachheit, an welcher er partizipire (Hahn), sondern mit spezieller Rücksicht auf seine furchtbare Heimsuchung und auf die begonnene Zerstörung seines Leibes vergleicht er sich einem „verwehten", d. h. vom Winde hin und her getriebenen Blatte (vgl. 3 Mos. 26, 36) und einer auf ähnliche Weise umhergeworfnen dürren Stoppel (vgl. Ps. 1, 4 ꝛc.). — V. 26. **Denn du erkennst mir Bitterkeiten zu** (oder auch mit konsekut. Fassung des כִּי: „daß du mir Bitterkeiten zuerkennst" ꝛc.). מְרֹרוֹת hier natürlich s. v. a. „bittre, schmerzhafte Strafen"; und כתב eigentl. „zuschreiben" vom schriftlichen Zuerkennen eines gerichtlichen Urtheils; vgl. Kap. 31, 35; Ps. 149, 9; Jes. 10, 1. — **Und lässest mich erben die Vergehen meiner Jugend**, also längst vergebene und vergessene Sünden früherer Jahre, die, weil sie noch halbbewußte Kinderunart oder doch Aeußerungen jugendlichen Leichtsinns gewesen waren (Ps. 25, 17), eine so furchtbar strenge nachträgliche Bestrafung als unnütze Grausamkeit erscheinen lassen. „Jemanden etwas erben lassen" ist s. v. a. ihn die Folgen einer Sache (hier die schlimmen Folgen, die Strafen) empfinden lassen; vgl. Spr. 14, 18; 28, 7; Ps. 69, 37; Mark. 10, 17; 1 Kor. 6, 10 ꝛc. — V. 27. **Und legst in den Block meine Füße**, d. h. behandelst mich wie einen Gefangenen. וַיָּשֶׂם poet. für וַיָּשֶׂם, Ewald §. 443 b (vgl. Kap. 15, 33; 23, 9. 11). — סַד hier und Kap. 33, 11 ist ein Holzblock mit einer Vorrichtung zum Festschließen der Füße eines Gefangenen, dasselbe wie מַהְפֶּכֶת Jerem. 20, 3, und wie ξύλον Apg. 16, 24, oder ποδοκάκη, oder wie die römischen Folterinstrumente cippus, codex oder nervus. Noch in der jüngsten Zeit waren Holzblöcke dieser Art bei den Arabern gebräuchlich, wie Burckhardt zu beobachten Gelegenheit hatte (Reisen, S. 420). — **Und bewachest alle meine Pfade**, d. h. verstattest mir nicht die geringste freie Bewegung; vgl. Kap. 7, 12; 10, 14. — **Um meine Fußwurzeln her ziehst du dir Grenzen**; d. h. um den Ort herum, wo ich stehe, um die Stätte meiner Fußsohlen herum (die fest an einem Punkte haftenden Sohlen sind mit den Wurzeln eines Baumes verglichen) **machst du dir Zeichen, Einschnitte oder Grenzmarken, die du mich** nicht überschreiten lassen willst. Dies die einfachste und sprachgemäßeste Deutung des nur hier vorkommenden Hithpael חִתְחַקֶּה (von חקק, חקה), in welcher Gesenius, Ewald (1. Aufl.), Schlottmann, Hahn, Del., Dillmann ꝛc. im wesentlichen übereinstimmen. Dem Sinne nach nicht wesentlich verschieden, aber sprachlich weniger gesichert sind die Erklärungen von Rosenmüller, Umbreit ꝛc.: „du zeichnest um meine Füße einen Kreis"; von Ewald 2. Aufl.: „du versicherst dich meiner Füße" (vgl. schon Pesch. und Vulg.: vestigia pedum meorum considerasti); von Hirzel: „du gräbst dich ein, d. h. legst dich herum, um die Wurzeln meiner Füße her"; von Raschi, Mercier ꝛc.: „du heftest dich an meine Fußsohlen an" ꝛc. — Uebrigens finden alle drei parallele Bilder gleichermaßen ihre thatsächliche Erklärung in der furchtbaren Krankheit, womit Job von Gott heimgesucht ist, und zwar als ein so recht eigentlich an seinen Ort Gebannter, der sich wegen der unförmlichen Aufschwellung seiner Glieder nicht regen kann. — V. 28. **Obwohl er** (der Verfolgte) **wie Moder zerfällt, wie ein Kleid, das zerfressen hat die Motte** (vgl. Kap. 4, 19). Diese starke Ausmalung der Ohnmacht und Hinfälligkeit seines Zustands soll hervorheben, wie unmotivirt hart Gott gegen ihn handle (vgl. schon V. 25). Dabei wird durch das objektivirende וְהוּא (statt וְאָנִי) „der Rede eine allgemeinere, auch für andre Menschen gültigere Fassung gegeben" und damit der Uebergang zu der folgenden, auf das menschliche Elend im allgemeinen bezüglichen Klage gebahnt.

7. Dritter Theil. Strophe 2 und 3. Fortsetzung der Klage über des Menschen Hinfälligkeit, Ohnmacht und Nichtigkeit: Kap. 14, 1—12. — Strophe 2: V. 1—6. — **Der Mensch, vom Weibe geboren, kurzen Lebens und satt an Unruhe, wie eine Blume sproßt er auf** ꝛc. Dies die

einzig richtige Konstruktion des Satzes. V. 1 enthält nur das Subjekt nebst drei appositionellen Näherbestimmungen desselben, von welchen übrigens die erste: יְלוּד אִשָּׁה (anderwärts geradezu synon. mit „Mensch", z. B. Sir. 10, 18: *γέννημα γυναικός* und Matth. 11, 11 *γέννητος γυν.*) noch unmittelbar mit zum Subjektsbegriffe gehört, den sie nach der Eigenschaft der ihm angeborenen Schwäche charakterisirt (wie auch Kap. 15, 14; 25, 4), während die beiden folgenden die kurze Lebensdauer (קְצַר, stat. constr. von קָצֹר, vgl. Kap. 10, 15) und den mühsalvollen Lebensinhalt (רֹגֶז wie Kap. 3, 17. 26) desselben Subjekts veranschaulichen. Ob das zweite Verb. in V. 2: וַיִּמָּל den Sinn des Verwelkens oder den des Abgeschnittenwerdens ausdrückt, ist streitig. Sprachlich sind beide Erklärungen möglich, da יִמַּל entweder Imperf. Niph. von מלל = מול succidi, oder Imperf. eines secundären Kal נָמַל (Nebenform von מָלַל), gleichbed. mit אָמַל verwelken, dürre werden, marcescere, sein kann. Doch paßt das Abgeschnittenwerden zur Blume weniger gut, als das Welkwerden — vgl. Jes. 40, 7; Ps. 37, 2; 90, 6; 103, 15 f.; Matth. 6, 30; 1 Pet. 1, 24; und in den beiden Parallelstellen unsres Buches: Kap. 18, 16 und Kap. 24, 24 ist die Fassung des יִמַּל im Sinne von succidi, praecidi keineswegs nothwendig (gegen Hirzel, Gesenius, Delitzsch ꝛc.). — Zu b vgl. Kap. 8, 9; Ps. 90, 5. 9. 10. — V. 3. **Und über diesen hältst du dein Auge offen**, näml. um ihn zu belauern und wegen seiner Sünden zu bestrafen, vgl. Ps. 34, 17. — אַף fügt nachdrücklich etwas Neues zum Bisherigen hinzu, wie unser „obendrein". עַל־זֶה „über diesen", d. i. über einen solchen, wie er hier beschrieben worden, über ein so elendes Gemächte (Ps. 103, 14). — **Und mich** (dieses besonders elende Exemplar des menschlichen Geschlechts) **bringest du ins Gericht vor dir**, d. h. in dein Gericht (Kap. 9, 32; 22, 4), wo es unmöglich ist, zu bestehen. — V. 4. **O käme doch ein Reiner von einem Unreinen**, d. h. wäre es doch möglich, daß Einer frei bliebe von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts und von dem dieselbe konkomitirenden Elend, das nun einmal ein ganz allgemeines, ausnahmsloses ist und es daher als mitleidslose Härte erscheinen läßt, wenn Gott die Angehörigen dieses Geschlechts mit Strafen heimsucht (vgl. V. 5. 6.). מִי־יִתֵּן die gewöhnliche Wunschformel (wie V. 13; Kap. 6, 8), hier mit einem Objektsakkusativ als Angabe des Inhalts des Wunsches verbunden (ebenso Kap. 31, 31. 35; Ps. 14, 7; 5 Mos. 28, 67). Also nicht: „wer macht aus einem Unreinen einen Reinen?" (Rosenmüller, Arnheim, Welte), und ebensowenig: „wo fände sich ein Reiner unter Unreinen", als ob מִן hier (vor dem Singul. טָמֵא!) partitiven Sinn haben könnte! — **Nicht Einer**, nämlich „kommt"; — nicht ein Reiner wird ja aus der einmal sündig verunreinigten Entwicklungsreihe hervorgehen; vgl. Ps. 51, 7, sowie das אֵין גַּם אֶחָד Ps. 14, 3, das ganz besonders an dieses לֹא אֶחָד erinnert. Ewald, dem Dillmann zustimmt, punktirt לֹא statt לֹא, und zieht das zweite Glied noch mit zum ersten: „o doch Einen!", weil man auf einen Wunsch eigentlich keine Antwort erwarten könne. Aber ein an sich unerfüllbarer Wunsch ist gleichbedeutend mit einer Frage, der eine starke Negation als Antwort entspricht. Auch wird die Rede ungleich nachdrucksvoller und kräftiger bei der gewöhnlichen Fassung, als bei dieser Ewald'schen. — Ueber das Verhältniß dieser Job'schen Assertion der Allgemeinheit des menschlichen Sündenverderbens zu der früheren Eliphas'schen, Kap. 4, 17 ff., s. die Dogm.-eth. Grundgedanken. — V. 5. 6 (jener Vordersatz, dieser Nachsatz). **Wenn fest bestimmt sind** (חֲרוּצִים eigentl. abgeschnitten, d. h. scharf abgegrenzt, *ἀποτόμως* bestimmt; vgl. Jes. 10, 20; 1 Kön. 20, 40) **seiner Monde Zahl bei dir** (nämlich „feststeht, fest beschlossen ist"; אִתְּךָ hier s. v. a. עִמְּךָ vgl. Kap. 10, 13), **und du seine Grenze** (lies חֻקָּיו mit dem K'tibh, nicht mit dem K'ri den Plur., der hier weniger paßt, da das Erdenleben doch nur ein Ziel oder eine Grenze hat) **gemacht hast, die er nicht überschreiten darf** (wörtl.: „und er überschreitet sie nicht"): **so schaue weg von ihm** (שְׁעֵה מֵעָלָיו das Gegentheil von V. 3 a; vgl. K. 7, 19), **daß er Ruhe habe** (חדל hier wie 1 Sam. 2, 5: „rasten, feiern", ausruhen von dem רָגַז V. 3), **daß er wie ein Lohnarbeiter seines Tages froh werde.** Das letzte Glied besagt wörtlich: „bis daß (bis zu dem Grade daß, — עַד wie Kap. 8, 21; 1 Sam. 2, 5; Jes. 47, 7) er wie ein Tagelöhner an seinem Tage Gefallen finde", oder „von seinem Tage befriedigt werde"; denn dies bed. רָצָה c. acc. (vgl. Jer. 14, 10; Ps. 102, 15 u. ö.), nicht „befriedigen" im Sinne von „bezahlen, erstatten", wie Delitzsch will, wenn er übersetzt: „bis er erstatte wie ein Lohnarbeiter seinen Tag". Für die letztere Fassung läßt sich zwar 3 Mos. 26, 34. 41 und 2 Chron. 36, 21 anführen; aber der aus ihr resultirende Sinn bleibt in jedem Falle hart und gekünstelt. Denn warum gerade ein Tagelöhner es sein soll, der (im Tode) seine Tage „vollzählig macht" (vgl. *ἀνταναπληροῦν* Kol. 1, 24), läßt sich nicht recht einsehen; das Bild vom שָׂכִיר (vgl. Kap. 7, 1) erscheint überflüssig, ja störend, wenn es sich lediglich um den Gedanken: „bis zur Vollendung seiner Lebenstage" handelte. — Strophe 3: V. 7 bis 12. Die Hoffnungslosigkeit des Menschen beim Ausgange seines irdischen Daseins. — **Denn für den Baum gibt's Hoffnung noch.** כִּי „denn" leitet die Begründung der in V. 6 zu Gunsten des elenden und geplagten Menschen gestellten Forderung: „schaue weg von ihm" ꝛc. ein. **Wird er abgehauen, so treibt er** (näml. der in der Erde zurückgebliebne Wurzelstock, vgl. Jes. 6, 13) **wieder nach, und sein Sprößling** (יוֹנָקָה, der zarte junge Wurzeltrieb, LXX *ῥάδαμνος*; vgl. Kap. 8, 16) **bleibt nicht aus.**

Mit Recht halten Carey, Del. u. a. für den Baum, an dessen zähe Lebensdauer und immerwährende Verjüngungsfähigkeit Job hier speziell denke, etwa die Dattelpalme, die ja wohl um eben dieser ihrer Eigenschaft willen bei den Griechen *φοινιξ* heißt. Weniger nahe liegt der Gedanke an die in der Parallele Jes. 6, 13 erwähnte Eiche oder Terebinthe. V. 8. 9 setzen nicht eigentlich einen „anderen Fall" (Dillmann), sondern führen den bereits gesetzten Fall in gesteigerter und verstärkter Weise aus. **Wenn in der Erde seine Wurzel altert** (חִזְקִין inchoatives Hiph., senescere) **und im Staube sein Stumpf erstirbt** (vgl. Jes. 40, 24), d. h.: wenn nicht menschliche Gewalt des noch jugendfrischen und kräftigen Baumes Wachsthum unterbricht, sondern wenn Altersschwäche ihn bis auf die Wurzel hinunter verdorren und ersterben macht. — **Vom Geruch des Wassers** (d. h. sowie er die belebende Kraft des Wassers verspürt; vgl. Richt. 16, 9) **sproßt er** (wieder; vgl. Ps. 92, 14) **und treibt Zweige** (vgl. Kap. 18, 16; 29, 19) **wie ein junges Pflänzchen,** oder auch wie frisch gepflanzt, wie ein eben gesetztes Pflanzreis (LXX: *ὡς νέόφυτον*). Daß auch diese Schilderung vorzugsweise auf die Dattelpalme paßt, erhellt daraus, daß, wie jeder Orientale sehr wohl weiß, überall wo dieser Baum wächst, sich Wasser in nächster Nähe befinden muß, überhaupt aus der unversiegbaren Lebenskraft und üppigen Fülle dieses *φίλυδρον φυτόν* (vgl. Del. z. d. St.). — V. 10—12 schildern den Gegensatz hierzu: die Hoffnungslosigkeit des Menschen im Tode. **Aber der Mann stirbt und — ist dahin** (חָלַשׁ hier in der intransit. Bed. confectum esse, daniedergestreckt sein, hin sein, wovon die gewöhnl. Bed. „schwach sein" sich herleitet); **es verscheidet der Mensch** (ויגוע, Imperf. consec., weil die trostlosen Konsequenzen des Todes hier weiter ausgeführt werden sollen), **und wo ist er,** wo kommt er dann hin? was wird dann aus ihm? Vgl. die ähnl. bange Frage: Pred. 4, 21. — V. 11. **Zerronnen sind die Wasser aus dem See, und ein Strom versiegt und trocknet aus.** Dies der Vordersatz einer Vergleichung, deren Nachsatz V. 12 mit וְ „so" eingeführt wird, ähnl. wie unten V. 19 und wie früher Kap. 5, 7; 11, 12 (bei welchen letzteren Stellen freilich das Bild der abgebildeten Sache nachfolgte, nicht vorausging). Vgl. die der vorliegenden nachgeahmte Schilderung in Jes. 19, 5, wo es sich um Trockenlegung des Nilstroms (יָם, נָהָר) durch ein göttliches Strafgericht handelt — eine Schilderung, in welcher freilich die Vertreter einer erst nachsalomonischen Abfassungszeit unsres Buchs vielmehr das Urbild für unsre Stelle erblicken wollen (z. B. auch Volck, de summa carm. Job sent., p. 31). — V. 12. **So legt der Mensch sich hin und ersteht nicht mehr; bis kein Himmel mehr ist, erwachen sie nicht.** עַד בְּלִי שָׁמַיִם, bis zum Mangel, d. h. zum Nichtmehrsein der Himmel (vgl. das genau gleichartige עַד בְּלִי יָרֵחַ Ps. 72, 7) sowie das dem Sinne nach nicht verschiedne לָעַד לְעוֹלָם Ps. 148, 6. Denn die Dauer der Himmel ist nach der populären Anschauung des hebr. Alterthums eine ewige: Ps. 89, 30; Jer. 31, 35 f. Wenn Ps. 102, 27; Jes. 51, 6; 65, 17 vielmehr von einem schließlichen Veralten und Verwandeltwerden auch der Himmel die Rede ist, so schließt dies ihre ewige Fortexistenz nicht aus; wie denn überhaupt die Annahme eines Weltunterganges im Sinne einer Weltvernichtung der Heil. Schrift fremd ist. Die vorl. Redensart „nicht aufwachen bis kein Himmel mehr ist" ist also jedenfalls gleichbedeutend mit „in Ewigkeit nicht aufwachen", wie dies auch das dritte Versglied deutlich zeigt: **und werden nimmer aus ihrem Schlafe erweckt;** sie schlafen eine שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39. 57, einen nimmer endenden Todesschlaf. — Wie fest dem Job die trostlose Aussicht auf einen solchen ewigen Todeszustand im Scheol steht, zeigt der nun folgende lebhaft geäußerte Wunsch, daß Gott wenn möglich ihn wieder aus diesem Zustande herausführen möchte, den er aber sofort als ein absolut unerfüllbares Verlangen wieder fallen läßt.

8. Dritter Theil, Strophe 4 und 5: Fortsetzung und Schluß der auf die Hoffnungslosigkeit der Menschen angesichts des Todes bezüglichen Schilderung: V. 13—22. — Strophe 4: V. 13—17. — **O daß du im Todtenreiche mich verwahrtest** (Hiph. wie 2 Mos. 2, 3), **mich verbärgest, bis dein Zorn sich wendete** (vgl. die Schilderungen einer solchen Bergung vor Gottes Zorn in Jes. 26, 20; Ps. 27, 5; 31, 21), **mir eine Frist** (einen חֹק, s. zu V. 5) **setztest, und dann mein gedächtest,** näml. im Guten, um mich wieder in deine Gnadengemeinschaft aufzunehmen und in derselben leben zu lassen. In diesem mit glühender Leidenschaft betonten וְתִזְכְּרֵנִי gipfelt der sehnsüchtige Wunsch, den Job hier äußert, von dem er aber sofort als von einer chimärischen Idee ohne realen Grund wieder abspringt. — V. 14. **Wenn der Mann stirbt, wird er leben?** D. h.: Ist es möglich, daß der einmal Gestorbene wieder auflebe? Die asyndetische Anreihung dieses kurzen, aber inhaltsschweren Fragsatzes an das Vorhergehende ergibt einen nur um so stärkeren Gegensatz dazu. Eine Beantwortung der Frage erfolgt nicht, weil es sich dem Redner von selbst versteht, daß sie nur in der Negative beantwortet werden kann. Aber so sehr ihm auch die Unmöglichkeit einer Wiederkehr Verstorbener feststeht, so süß und holdselig muthet ihn doch der Gedanke an jene entgegengesetzte Möglichkeit an, die er eben in Wunschform ausgedrückt hat. Daher er sogleich noch einmal auf diesen Wunsch zurückkommt, um sich die Folgen seiner Erfüllung voll Entzückens auszumalen. — **Alle Tage meines Kriegsdienstes wollte ich harren, bis herbeikäme meine Ablösung** (wörtl. „mein Wechsel", vgl. Kap. 10, 17). Als „Kriegsdienst" bezeichnet Job hier, anders als Kap. 7, 1, nicht blos den Rest seiner mühsal- und kummer-

vollen Erdentage, sondern „den ganzen traurigen Zwischenzustand von jetzt ab bis zu jenem erwünschten Zielpunkte“ der Befreiung aus dem Hades; diese letztere wird hier, dem Bilde vom Kriegsdienst entsprechend, als eine Abwechslung oder Ablösung bezeichnet. — V. 15. **Du würdest rufen** (bei dieser Ablösung nämlich) **und ich dir antworten** (also deinem Rufe folgen); **nach dem Werk deiner Hände** (Kap. 10, 3) **würdest du dich sehnen**, d. h. du, als Schöpfer, würdest nach deinem Geschöpfe, das du bisher hart behandelt und verstoßen, eine liebende Sehnsucht empfinden; „die Natur des Liebesverhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe würde sich wieder geltend machen, es würde sich zeigen, daß der Zorn nur ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 8) und die Liebe sein wahres wesentliches Bedürfniß ist“ (Del.). Man beachte die ergreifende Schönheit dieses Gedankens! Obgleich nur „Hoffnungsphantasie“ (Schlottmann), bildet derselbe doch eine unbewußte Weißagung auf das, was sich in Christi Hadesfahrt zum Heile der Frommen des Alten Bundes erfüllt hat. — V. 16. **Denn jetzt zählest du meine Schritte**, d. h. denn dermalen (כִּי עַתָּה, wie Kap. 6, 21, den Gegensatz zwischen einem ins Auge gefaßten zukünftigen Zeitpunkte und zwischen der traurigen Wirklichkeit der Gegenwart einführend) belauerst du mich auf Schritt und Tritt wie einen Verbrecher; vgl. Kap. 13, 27. — **Und hältst nicht an dich ob meiner Sünde.** Dies die befriedigendste Deutung des לֹא תִשְׁמֹר עַל חַטָּאתִי, welche sich schon bei Mercier findet („non reservas nec differs peccati mei punitionem“) und neuerdings von Del. vertreten wird. Denselben Sinn ergibt Dillmann's Erklärung: „du gehst nicht vorüber an meiner Sünde“, welche aber freilich auf der Emendation לֹא תַעֲבֹר עַל־חַ' (welche durch die Lesart der LXX einigermaßen begünstigt wird) fußt. Auch die von Ew., Heiligst., Schlottmann und Hahn vertretne Fassung: „du nimmst nicht Rücksicht auf meine Sünde“ (ob sie näml. in der That so hart bestraft zu werden verdiene) differirt nicht sehr wesentlich, während die auch unter sich stark abweichenden Erklärungen der Rabbinen (z. B. Raschi's: „du wartest nicht ob meiner Sünde, näml. sie zu strafen“; Ralbag's: „du wartest nicht auf meine Sünde = Sündenbuße, Strafe“; Ibn Esra's: „du achtest nicht außer auf meine Sünde“), sowie die von Rosenm., Hirzel und Welte versuchte Fassung des Satzes als Fragsatz ohne הֲ („hältst du nicht Wache über meine Sünde?“) der sprachlichen Begründung entbehren. — V. 17. **Versiegelt im Bündel ist meine Schuld.** פִּשְׁעִי eigentl. „Frevel“, wie Kap. 13, 23 b; hier von dem Inbegriff der früheren Vergehungen Jobs (vgl. Kap. 13, 26 b), von der Gesammtsumme oder -masse des von ihm Verschuldeten, welche, wie er vermuthen muß, von Gott mit aller Sorgfalt gleich einem Schatze aufbewahrt und verschlossen ist, um seiner Zeit wider ihn gebraucht zu werden; vgl. 5 Mos. 32, 34; Hos. 13, 12, sowie zu der bildlichen Redensart: „in ein Bündlein binden“ = aufbewahren zum Gedächtniß: Ps. 56, 9; 1 Sam. 25, 29. Falsch Ewald, Hirzel, Renan: die „im Bündel versiegelte Schuld“ sei das wider Job ausgefertigte Schuldurtheil Gottes, das nur noch seiner Exekution harre; denn von einer Aufbewahrung solcher Straffententzen in Beuteln weiß das gesammte orientalische Alterthum nichts. — **Und hast noch hinzu ersonnen zu meinem Vergehen**; eigentl. „hast noch aufgeheftet (näml. andere, neue Vergehen) zu meinem Vergehen“, d. h. hast meine Missethat noch größer gemacht, als sie ist, und sie demgemäß auch schwerer bestraft, als sie verdient. Kühn ist diese wider Gott gerichtete Anklage Jobs; aber daß sie „reine Blasphemie“ sei (Dillmann), ist zu viel behauptet, weil Job immer doch nur tropisch spricht und weil sein eigentlicher Gedanke der ist: Gott *behandle* ihn so hart, als ob er außer mit seinen wirklichen Vergehen noch mit einer Anzahl fingirter behaftet sei (vgl. Hengstenb. z. d. St.). Daher die Ewald'sche Fassung: „und hast mein Vergehen zugeklebt, zugenäht“, ebenso unnöthig ist, als die ähnliche von Umbreit, Vaih., Böttcher: „und du decktest meine Sünden zu“. Im wesentl. das Richtige haben Rosenmüller, Arnh., Hirzel, Welte, Del., Hengstenb. ꝛc. — *Strophe* 5: V. 18—22. Abschließende Vollendung des düsteren Gemäldes von dem, was Job in Wirklichkeit (also im Gegensatze zu seines Herzens sehnlichem Wunsche, V. 13 ff.) bevorsteht. — **Aber ein einstürzender Berg zerfällt ja** (beachte im Grundtexte das Wortspiel zwischen dem zu חָר gehörigen Partiz. נֹפֵל und zwischen נָבָל) **und ein Fels altert weg von seiner Stelle.** In der Bedeut. „altern, verwittern“ faßt עתק wohl mit Recht schon LXX, von Neueren z. B. Hirzel, Umbreit, Vaih., Schlottm. Möglich ist indessen auch die räumliche Fassung „wegrücken“ (vgl. Kap. 18, 4; 9, 5), welche Vulg., Rosenmüller, Ewald, Hahn, überhaupt die Mehrzahl der Neueren vertreten. Der prägnantere Sinn der Rede geht bei dieser letzten, fast prosaisch einfachen Erklärung freilich verloren. — V. 19 a u. b setzen die in V. 18 begonnene Reihe der Bilder, welche das Unaufhaltsame des von Gott über die Menschen verhängten Strafgerichts oder Zerstörungsprozesses veranschaulichen sollen, fort; erst in c wird das zu Veranschaulichende selbst mittelst des ו adaequationis (wie Kap. 5, 7; 11, 12; 12, 11) hinzugefügt. **Steine höhlet aus das Wasser** (vgl. das lat. „gutta cavat lapidem“); **seine Güsse schwemmen weg** (תִּשְׁטֹף, fem. sing. auf den Plural סְפִיחֶיהָ bezüglich, nach Gesenius §. 146, 3) **das Erdreich, — und des Sterblichen Hoffnung machst du zunichte**, d. h.: und ebenso unaufhaltsam und unwiederbringlich, wie die angeführten Naturgegenstände ihren allmählichen Zerstörungsprozessen unterliegen, lässest du den Menschen ohne alle Hoffnung auf die Wiederbelebung dahinscheiden, und zwar auf einmal, plötzlich (תְּאַבְּדֶנּוּ, Perf.

der vollendeten Thatsache). Die vier Bilder ergeben nicht den Begriff der Veränderung, die im Naturbereiche herrsche, während dem Menschen alle Hoffnung auf Aenderung seines Looses zum Besseren benommen sei (so Hahn, mit adversativer Fassung des וְ in c), sondern sie schildern Zerstörungsprozesse in der Natur, und zwar in der niederen vororganischen Natur, als Abbilder des Prozesses der allmählichen unaufhaltsamen Vernichtung, welchem der Mensch im Tode unterliege. Und zwar dies nicht in dem Sinne, als ob Job durch den Hinblick auf jene Prozesse sich damit trösten wolle, daß sein Untergang im Tode ja etwas Naturnothwendiges sei (Hirzel), sondern nur um das gänzlich Aussichtslose seiner Lage angesichts der schwarzen Zukunft des Todes möglichst stark und eindringlich zu veranschaulichen: siehe V. 20 bis 22, welche keinen anderen, als diesen trostlosen Sinn von V. 19c zulassen. — V. 20. **Du überwältigst ihn auf immer — da fährt er hin.** תקף mit Akkusat. der Person ist nicht „angreifen" (Hirzel), sondern, wie in Kap. 15, 24; Pred. 4, 12 „überwältigen"; und לָנֶצַח ist nicht „fort und fort, immerfort" (derselbe), sondern „auf immer", — vgl. Kap. 4, 20; 20, 7; 23, 7. Zu dem emphatischen וַיַּחֲלֹף „da fährt er hin", griech. *βαίνει, οἴχεται*, vgl. Kap. 10, 21, sowie in formeller Hinsicht das näml. poet. Imperf. Kap. 16, 6. 22; 20, 25 ꝛc. — **Entstellend sein Angesicht, so treibst du ihn fort,** d. h. indem du beim Todeskampfe oder bei beginnender Verwesung ihn sich selber unähnlich machst, seine Züge verzerrest ꝛc., schickst du ihn hinaus aus diesem Leben (שַׁלַּח wie in 3 Mos. 3, 23; Jerem. 28, 16; das וְ consecut. ungefähr so wie in Ps. 118, 27). — V. 21. **Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiß es nicht; sind sie verachtet — er gewahrt sie nicht.** Die nämliche Entgegensetzung von כָּבֵד „zu Ehren kommen" und von צָעַר „gering werden, in Verachtung sinken", findet Jer. 30, 19 statt; vgl. für כָּבֵד auch Jes. 66, 5. Die Erwähnung der Kinder des Hingeschiedenen hat nichts Auffallendes, da Job hier ganz allgemein von allen Menschen, nicht speziell von sich redet. Etwas anders Kap. 19, 17; doch s. z. d. St. — Uebrigens erinnert die vorliegende Schilderung des gänzlichen Nichtwissens der im Scheol Befindlichen um das auf der Oberwelt Vorgehende an Kap. 3, 13 ff., außerdem vergl. sich Pred. 9, 5. 6 (s. z. d. St.). — V. 22. **Nur Schmerzen fühlt sein Fleisch an ihm, und seine Seele an ihm trauert,** d. h. sein in Leib und Seele zerlegtes Dasein (vgl. Kap. 17, 16) gewahrt nichts mehr vom lichten Leben der Oberwelt; es hat nur noch Schmerz- und Trauerempfindungen, entsprechend der freudlos-düsteren und ewig umnachteten Existenz der Scheol-Bewohner. Ob Job hier das Uebergehen auch einer gewissen Leiblichkeit (eines gewissen Restes, Kerns oder doch Reflexes des Erdenleibs) in den Scheol voraussetzt, oder ob er deshalb das „Fleisch" besonders neben der „Seele" nennt, weil er (wie vielleicht auch Jes. 66, 24; Judith 16, 17) dem verwesenden Leibe im Grabe eine gewisse Empfindung von seinem Verwesungsprozesse beilegt (Dillm., vgl. Delitzsch, der wenigstens „schmerzliche Reflexe" von jenem Prozesse in die abgeschiedene Seele geworfen werden läßt), — dies kann bei der Kürze des Ausdrucks nicht bestimmt entschieden werden; doch ist das erstere wegen Kap. 19, 27 das Wahrscheinlichere (s. unten, Dogmat.-ethische Grundged. zu Kap. 19, Nr. 3). Durch das wiederholte עָלָיו „an ihm", sind beide Faktoren des abgeschiedenen Menschen nachdrücklich als zu ihm gehörig, als sein eigen bezeichnet; die Suffixe in בְּשָׂרוֹ und נַפְשׁוֹ werden also durch dies doppelte עלי in ähnl. Weise verstärkt, wie im Griech. das pron. possess. durch *ἴδιος*. Daß אַךְ „nur" vermöge eines Hyperbaton sich lediglich auf עָלָיו beziehe und den Gedanken ausdrücke: „nur er selbst, nicht mehr die Dinge der Oberwelt, sind noch Gegenstand seines Schmerzempfindens und Trauerns" (Hirzel, Delitzsch), ist unwahrscheinlich, theils wegen der Wortstellung, theils wegen der doppelten Setzung des עָלָיו. Richtig Dillmann: „das einschränkende אַךְ trifft zunächst nicht den Gegenstand, sondern die Handlung: nicht weiß und gewahrt er mehr die oberweltlichen Dinge, nur Schmerzensempfindungen hat er noch" ꝛc. Willkürlich dagegen Hengstenberg: Die Situation in V. 22 sei überhaupt nicht die des Gestorbenen, sondern des unmittelbar dem Tode Entgegengehenden, von dessen (noch beseeltem) Fleische allein eine Schmerzensempfindung ausgesagt werden könne (?).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Es ist unleugbar, daß Job in dieser Erwiderung auf Zophars Angriff, die zugleich die Schlußrede des ganzen ersten Gespräches bildet, sich den drei Freunden nicht blos an Scharfsinn, hohem poetischem Gedankenfluge und eindringlicher Feuerkraft der Rede, sondern auch an dem, was man dogmatische Korrektheit oder Reinheit der Lehre nennen kann, bedeutend überlegen zeigt. In der letzteren Hinsicht erscheint er in der That von dem früher behaupteten Standpunkte aus zum Bessern fortgeschritten. Wenigstens gibt er an mehreren Punkten eine in etwas vertiefte und berichtigte Sündenerkenntniß kund, sofern er, trotz wiederholter Betonung seines Unschuldsbewußtseins (s. besonders Kap. 13, 16. 19), doch auch seiner eigenen Sünden, nicht blos derjenigen seiner Gegner, gedenkt. Zwar ist es ihm deutlich ein Hauptanliegen, die kurzsichtige Weisheit der letzteren spottend und rügend zu perstringiren (Kap. 12, 2 ff.; 13, 1 ff.); zwar tadelt er mit sichtlichem Behagen die einseitige Anwendung, welche sie von ihrer naiv-beschränkten Vergeltungslehre machen, und meint (Kap. 13, 9): wenn Gott sie durchforsche, um strenge Gerechtigkeit zu üben, so werde

es gerade ihnen am wenigsten gut ergehen! Aber er schließt jetzt bestimmter und ausdrücklicher als in seinen früheren Schutzreden, auch sich selbst in die allgemeine Masse der sündig Verderbten und vor Gott Schuldigen ein. Er gesteht im letzten Haupttheile (Kap. 13, 23—14, 22) zu mehreren Malen zu, durch seine Schuld dem strengen göttlichen Richter, wenn auch nicht vollgültige und zureichende Ursache, doch wenigstens Anlaß zu dem gegen ihn in Gang gesetzten harten Verfahren gegeben zu haben. Hierher gehört die an Gott gerichtete Bitte, ihn doch wissen zu lassen, wie viel und wie schwer er eigentlich gesündigt habe (Kap. 13, 23); hierher die gleich darauf geäußerte Meinung: es möchten wohl die „Vergehen seiner Jugend" sein, die er jetzt nachträglich zu verbüßen habe (Kap. 13, 26); sodann die an Davids Bußgebet (Ps. 51, 7; vgl. Ps. 14, 3) erinnernde Klage über den allumfassenden und organisch sich fortvererbenden Charakter der menschlichen Geschlechtssünde, von der keiner ausgenommen sei (Kap. 14, 4) — eine mit dem früher von Eliphas gelehrten Satze (Kap. 4, 17 ff.) in der Sache zusammenstimmende, aber die betreffende Wahrheit tiefer begründende Aussage, in welcher die kirchliche Tradition mit vollem Rechte eine der vornehmsten sedes doctrinae für die Erbsünde erblickt; endlich die abermals ein deutliches Eingeständniß der eigenen Sündhaftigkeit involvirende Schilderung der Art, wie Gott seine Sünde aufs eifrigste heimsuche, sie gleichsam belauere und angelegentlich in sein Schuldbuch notire (wofür der entsprechende hebr. Ausdruck ein „Versiegeln der Schuld in einem Bündel" besagt), ja auf geflissentliche Vergrößerung dieses seines Sündenregisters bedacht zu sein scheine (Kap. 14, 16. 17). — Mit diesen mehrfachen Kundgebungen eines tieferen und umfassenderen Sündebewußtseins, die freilich noch weit entfernt bleiben von einer eigentlichen reuigen Demüthigung unter Gottes gerechtes Walten, von jener echten Bußgesinnung, welche erst Gottes persönliches Eingreifen zuletzt in ihm wirkt (Kap. 42, 2 ff.), — hängt ein anderer Fortschritt in Jobs Herzensstimmung unmittelbar zusammen, der gleichfalls in dem Schlußabschnitt dieser Rede, speziell in dem durch wunderbare Schönheit und ergreifende Kraft ausgezeichneten 14. Kapitel, enthalten ist. Job äußert hier zum erstenmale, wenn auch nicht die Hoffnung, doch den sehnlichen Wunsch nach Befreiung aus dem Todeszustande (Kap. 14, 13—17). Er wünscht sich, statt in ewig unseliger Abgeschiedenheit von Gott im finsteren Schattenreiche eingeschlossen zu bleiben, vielmehr nur zeitweilig, bis zum Ende des göttlichen Zornes, dort verwahrt zu werden, um dann bei dem seines Geschöpfes gedenkenden Schöpfer Wiederannahme in väterlicher Liebe und Erbarmung zu finden. Hoffnung auf wirkliche einstige Erlösung aus dem Hades ist das nicht, sondern lediglich eine aus der Sehnsucht dieses hartgeprüften Dulders entsprungene Phantasie, die ein liebliches Zukunftsbild vor ihn hinzaubert, von dem er doch selbst im nächsten Augenblicke versichert, daß es nie Realität werden könne! Will man es doch Hoffnung nennen, so muß man jedenfalls die weite Kluft im Auge behalten, welche dieses nur einmal aufflackernde dann aber sofort wieder verlöschende kümmerliche Hoffnungsflämmchen von der ungleich viel zuversichtlicher geäußerten Auferstehungshoffnung in Kap. 19, 25 ff. scheidet; man darf höchstens mit Ewald sagen: „die Hoffnung bleibe hier noch in der bloßen Vorstellung, ohne zur Gewißheit zu werden, indem der von ihr überraschte Redner nur erst verfolgt, wie schön und herrlich die Sache sein würde, wenn sie wirklich wäre." Und doch kommt diesem bloßen Keime einer Auferstehungshoffnung eine hohe Bedeutung in dem Ganzen des dogmatisch-ethischen Ideenganges unseres Buches zu. Denn es ist einmal der helle Lichtstrahl einer unbewußten Weißagung auf die einstige Erlösung der Geister aus dem Gefängnisse durch Christi Sieg über die Mächte der Finsterniß (Matth. 12, 40 f.; Luk. 23, 43; Eph. 4, 8 ff.; Phil. 2, 10 f.; Kol. 2, 15; 1 Petr. 3, 18 ff.; Offb. 1, 18; Hebr. 2, 14), der uns hier in den Tiefen eines von Todesqualen umnachteten Gemüthes entgegenblitzt; andererseits drückt Job eine so starke Sehnsucht nach bleibender Vereinigung mit seinem Schöpfer, eine so reine Vorstellung vom Wesen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als eines Verhältnisses, dem eigentlich eine ewige Dauer zukommen müsse, aus: daß schon eben diese Intensität seines religiösen Herzensbedürfnisses und Sehnens gewissermaßen die Gewähr für die Nichtvergeblichkeit seines Verlangens oder für die einstige Erfüllung seines ἐλπίζειν παρ' ἐλπίδα in sich schließt. Vgl. einerseits Schlottmann, der (bei V. 15) mit Recht hervorhebt, daß „die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer von Job in der Vergangenheit schon tief empfunden sein müsse, wenn er sie in dieser Hoffnungsphantasie der Zukunft in solcher Weise auszusprechen vermöge", andererseits Delitzsch, der nicht minder treffend und schön darauf hinweist, wie der Dichter an dieser rührenden Aeußerung Jobs einestheils zeige, „wie ganz anders derselbe sein Leiden ertragen würde, wenn er wüßte, daß es wirklich eine Erlösung aus dem Hades gibt", und wie er anderntheils in dem Wunsche Jobs, daß es so sein möchte, „den Keimansatz der werdenden Hoffnung" uns vor Augen stelle. „Denn", fährt er fort, „der Dichter unseres Buches bestätigt uns, was einer der Alten sagt: Die Hoffnung des ewigen Lebens sei eine Blume, welche am Rande der Hölle gewachsen ist. Mitten in der Hölle des Gefühls göttlichen Zornes, in welche Job versunken ist, keimt ihm diese Blume; aber keimend ist sie noch nicht Hoffnung, sondern Sehnsucht. Und diese Sehnsucht kann sich nicht zur Hoffnung entfalten, weil kein Licht der Verheißung in die Nacht hineinscheint, von der Jobs Gemüth be-

herrscht wird und welche die Anfechtung noch finsterer macht, als sie an sich schon ist."

2. Eine richtigere Sündenerkenntniß und ein vorerst wenigstens bis zu lebhaftem Sehnen nach ewiger Vereinigung mit Gott herankeimendes inniges Gemeinschaftsgefühl in Bezug auf seinen göttlichen Schöpfer sind die beiden Vorzüge oder Fortschritte, welche die in dieser Rede dokumentirte Herzensstimmung und religiös-ethische Weltansicht Jobs gegenüber derjenigen seiner früheren Reden ausweist. Aber sonst ergibt der gegenwärtige Erguß seines schwer angefochtenen und heimgesuchten Herzens eher einen Rückschritt als einen Fortschritt gegen früher. Der Wahn eines ihn tyrannisch quälenden und feindselig verfolgenden Gottes beherrscht ihn stärker als je zuvor (s. bes. Kap. 13, 15 ff.). Und dieser Wahn verstärkt sich ihm nur dadurch, daß er einerseits das Unschuldszeugniß seines Gewissens kräftiger als je in sich verspürt (Kap. 3, 16. 19), andererseits aber von dem ihn ebensogut wie die drei Freunde beherrschenden Vorurtheile, wonach es ein anderes Leiden der Menschen als ein der Sünde zur Vergeltung dienendes Strafleiden nicht geben kann, sich nicht loszumachen im Stande ist (vgl. Kap. 13, 23. 26; 14, 16 ff.): ein seltsamer Konflikt zwischen seinem relativ guten Gewissen und zwischen den durch jenes Vorurtheil und durch die gleichzeitige Betrachtung seines namenlosen Elends erzeugten düsteren Besorgnissen, die ihn, in dem Maße als er die Ueberzeugung von seiner eigenen Gerechtigkeit nicht fahren lassen kann noch will, dazu reizt, Gottes Gerechtigkeit zu verdächtigen und ihn unbarmherziger Härte anzuklagen. Mit der durch diese ungelöste Antinomie in ihm erzeugten schmerzlich-düsteren Stimmung, welche in Kap. 13, 13 ff. sich mehr in einem trotzigen Aufpochen und titanenhaften Anstürmen gegen Gottes Allmacht, in Kap. 14, 1 ff. sich mehr in einem elegisch klagenden und trauernden Tone ausprägt, hängt der schwermüthige, tieftragische Charakter unmittelbar zusammen, der seinen Ausführungen von Anfang bis zu Ende dieser Rede anhaftet. Denn mit Recht hat man selbst die in Kap. 12, 7 ff. enthaltene, auf Verdunkelung und Ueberbietung des von den drei Vorrednern in gleicher Richtung Gesagten abzielende Schilderung der absoluten Erhabenheit Gottes in der Natur und in der Menschheitsgeschichte als ein „Nachtgemälde von Katastrophen, welche Gott über die Mächte der Natur- und Menschenwelt herbeiführe" bezeichnet, und die einseitig abstrakte, negative, nur abschreckend nicht auch anziehend wirksame Weisheit Gottes für den Reflex des nächtlichen Gemüthszustandes erklärt, in dem er sich befinde, und kraft dessen er Gott wesentlich nur nach der Seite seiner Erhabenheit, seiner Abgezogenheit von der Welt und seiner zerstörenden Einwirkung auf dieselbe zu erfassen im Stande sei[1]). Mit Recht hat man ferner für die Trostlosigkeit seiner Klagen über das unwiederbringliche Dahinsinken des Menschen in ewige Grabesnacht, — Klagen, die ihm selbst die Lebensveränderungen im vegetabilischen Bereiche als tröstlicher und hoffnungsvoller erscheinen lassen, als den Lebensausgang des Menschen, dem er nur Zerstörungsprozesse und Vernichtungskatastrophen der anorganischen Natur an die Seite zu setzen weiß (Kap. 14, 7 ff. 18 ff.) — solche Parallelen aus dem klassischen Heidenthum herbeigezogen, wie das Horatianische (Od. IV, 7, 1):

»Nos ubi decidimus
Quo pius Aeneas, quo dives Tullus et Ancus,
Pulvis et umbra sumus«,

oder wie das Homerische (Il. VI, 146 ff.):

Gleich wie die Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen;
Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wenn neu auflebet der Frühling.
So der Menschen Geschlecht: dies wächst und jenes verschwindet,

oder wie die hieran anknüpfende Betrachtung des Simonides (Anthol. Gr., nach Jakobs' Uebers., S 101 f.):

Keine Gabe verweilt unabänderlich unter den Menschen.
Wahrlich, ein treffliches Wort sagte der chiische Mann:
»Wie die Blätter im Wald, so sind die Geschlechter der Menschen!«
Viele vernahmen das Wort, doch mit den Ohren allein,
Und es stieg nicht hinab in die Brust; denn jeglichen gängelt,
Hoffnung freundlichen Blicks, schwelgend im jungen Gemüth ꝛc. ꝛc.,

oder wie die Klage bei Moschos (III, 106 ff):

Weh, o wehe! Die Malven, nachdem sie im Garten verdorret,
Oder der Eppiche Grün und die krause hochstenzliche Dille,
Leben hernachmals wieder und sprossen im künftigen Jahre;
Doch wir Männer, die großen und tapferen oder die weisen,
Wenn wir einmal gestorben, — gehörlos im Innern der Erde
Schlafen wir gar sehr lange endlos unerwecklichen Schlummer!«

oder wie der Spruch jenes arabischen Panegyristen Muhameds Kaabi ben-Sohair (Carm. in laudem Muham. et Freytag, o. 37): „Jeder Weibgeborene, währt auch sein Glück noch so lange, wird endlich auf der Todenbahre fortgetragen" ꝛc.; oder wie die noch ergreifendere Schilderung im Jagur Weda: „Während der Baum, wenn er gefällt ist, wieder sproßt, frischer als zuvor aus der Wurzel: aus welcher Wurzel sproßt der sterbliche Mensch, der gefällt ist durch die Hand des Todes?" —). Mit

[1]) Delitzsch, Kommentar, S. 147 f.

Recht hat man endlich neben dem Tone dumpfer Trauer und hoffnungslose Klage, mit welchem die Rede verhallt, auch den der Bitterkeit und schweren Gereiztheit hervorgehoben, wie ihn Job nicht blos gegenüber den Freunden (nach dieser Seite hin am stärksten in Kap. 13, 4. 7 ff.), sondern annähernd sogar gegenüber Gotte vernehmen läßt, besonders da, wo er trotzig mit ihm zu rechten unternimmt (Kap. 13, 13 ff.) und wo er ihm sogar eine künstlich-willkürliche Vergrößerung seines Schuldregisters nach dem Beispiele der ihn verleumdenden und Lügen wider ihn drechslenden Freunde vorwirft (Kap. 14, 17, s. z. d. St.). Einen seltsamen Kontrast zu diesem trotzig anklagenden Tone bildet wiederum die in kläglich bittender Weise ausgesprochene doppelte Bedingung, unter welcher er seinen Rechtsstreit mit Gott aus- und durchführen wolle, dahin lautend, daß Gott wenigstens einen zeitweiligen Nachlaß seiner Qualen eintreten lassen, und daß Er ihn durch seine Majestät nicht erschrecken und betäuben möge (Kap. 13, 20 bis 22). Es ist überall das Schreckbild eines lediglich nach seiner Willkür, nicht nach Motiven der Gerechtigkeit und der Vaterliebe mit den Menschen verfahrenden Gottes, dieses „Gespenst, welches die Anfechtung statt des wahren Gottes ihm vor sein trübes Auge gestellt hat", das ihn zu diesen leidenschaftlichen Ausbrüchen treibt, die in mehrfacher Hinsicht an das Verhalten des Helden einer griechischen Tragödie gegenüber der furchtbaren Macht des unerbittlich waltenden Fatums erinnern.

Homiletische Andeutungen.

Die Lichtpunkte, welche unsere drei Kapitel in dogmatischer und ethischer Hinsicht darbieten, ruhen auf düsterem, zum Theil auf tiefschwarzem Hintergrunde. Nichtsdestoweniger findet der homiletische Ausleger darin sowohl Anknüpfungspunkte für Paränesen, wie Themen für lehrhaft-erbauliche Darlegungen in reichlicher Anzahl. Es gehört dahin nicht blos die schöne Grundstelle für die physikotheologische Erweisung eines unendlich machtvollen und weisen Urhebers und Lenkers der Welt (Kap. 12, 7—12 — eine Stelle, die zwar im einzelnen keinen stufenmäßig aufsteigenden Gang der Betrachtung einhält, aber doch insofern zu einer solchen teleologisch fortschreitenden Betrachtungsweise Anlaß darbietet, als sie zuerst bei der Thierwelt, dann beim Bereiche des menschlichen Lebens und seiner organischen Funktionen verweilt, um aus beiden Zeugnisse für eine alles ordnende höchste Weisheit beizubringen), sondern ebenso die auf sie folgende Schilderung der in den Katastrophen der Menschheitsgeschichte sich bethätigenden göttlichen Majestät und Stärke (Kap. 12, 13—25; — eine Schilderung, an welche sich in ähnlicher Weise Betrachtungen historiko-theologischen oder ethikotheologischen Inhalts anknüpfen lassen, wie an jene vorhergehende physikotheologische Argumentationen); desgleichen die dann folgende scharfe Rüge des lieblosen Richtens und der gehässigen Splitterrichterei der Gegner, die mehrfach an Neutestamentliches erinnert, wie an Matth. 7, 1—5 und an Matth. 23, 2 ff. (Kap. 13, 1—12); endlich die in dem Schlußabschnitte, besonders in Kap. 14 enthaltenen Klagen über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des — bald mit einem verwehten Blatt, bald mit einem Moder und Mottenfraße, bald mit einer hinwelkenden Blume oder einem von Gewässern benagten und unterhöhlten Felsen verglichenen irdischen Menschenlebens, samt den in diese Klage verwobenen Rückblicken auf dessen von Sünde vergifteten Anfang und der Ausschau auf die trostlose Zukunft, womit die göttliche Gerechtigkeit (sie an und für sich genommen, also isolirt von der Gnade und Barmherzigkeit) dieses Leben in seiner nachirdischen Existenz bedroht. — Wie sich diese Motive im einzelnen behandeln lassen, mögen die folgenden Excerpte aus älteren und neueren praktischen Auslegern darthun.

Kap. 13, 7—10. **Brenz**: Creaturae .... loquuntur omnes Creatorem et clamant inenarrabili voce: Deus me fecit, ut et Paulus ait.... (Ro. 1, 19; cf. Ps. 19, 1 ss.). Si quis igitur probe consideret bestiarum, volatilium, piscium naturam, inveniet miram Creatoris prudentiam (— wozu nun einige Beispiele angeführt werden, wie der Instinkt, welchen der Hirsch und das Rebhuhn, die wunderbare Kraft, welche der kleine Schiffshalterfisch [Echeneïs] bethätigen). Proinde e naturis animalium majestas Dei invisibilis redditur visibilis et manifesta. Non enim solum Deus omnia creavit, sed etiam omnia conservat, fovet et sustentat: omnis seu bestiarum seu hominum spiritus in manu ejus situs est. — **Coccejus**: Haec omnia sigillatim quid conferant ad cognitionem Creatoris, uti utilissimum est considerare, ita infinitius, quam ut hic a nobis possit praestari. Sufficiat, naturalem Theologiam ab Jobo hic stabiliri ..... Deinde „hoc" (זֹאת, V. 9) dicens, singulares res sine dubio demonstrat. Singula igitur fatetur a Deo facta et gubernari a Deo, non tantum cumulos rerum et universum, ut somniant Judaei. Quippe singula animalia, plantae etc. testimonium dicunt divinae efficientiae .... Has sententias vel lux naturae vel usus Patrum etiam ad gentiles transtulit etc. — **Hengstenberg**: Um die Weisheit der Freunde recht verächtlich zu machen, legt Hiob den Thieren eine Erkenntniß der göttlichen Allmacht und Weisheit bei, deren sprechender Beweis ihr Dasein ist; so daß sie Lehrer des Menschen werden könnten, der so blind und thöricht wäre, die göttliche Allmacht und Weisheit zu verkennen. Was man von den Thieren lernen, worin man bei ihnen in die Schule gehen kann, das wird Hiob doch nicht so thöricht sein zu verkennen, und das braucht er nicht erst von seinen weisen Freunden zu lernen .... Ganz ähnlich wie hier die Thiere, erscheinen in Ps. 19 die Himmel als Verkünder der Herrlichkeit Gottes, die an ihnen offenbar wird. Jehova, der tiefste Gottesname, bricht hier plötzlich aus seiner Verborgenheit hervor, weil in diesem Zusammenhange die niederen Gottesnamen nicht genügen. Jehova, Jave, der Seiende, das absolute reine Sein, ist recht eigentlich der Name, welcher Gott als den Urgrund aller Wesen bezeichnet.

Kap. 12, 11—13: **Coccejus**: Si animus judicat de iis rebus, quae vel per signa, ut vocabula, vel per se ipsas, ut cibus gustatui, fuerint insinuatae et applicatae, verane an

falsa, utilia an noxia sint; si experientia (qua multa videntur, audiuntur, probantur) plurimarum reconditarumque rerum scientia et prudentia ad salutarem rerum usum comparetur: nonne oportet Deum, qui haec dediti, et omniscium esse sine impotentia, sed cum praepollentia, ut omnes res cogantur ejus nutui parere; non enim aliena videt, ut homo, sed sua. Tamen nec homini frustra datum est judicium, sed ita, ut facultatem aliquam habeat agendi utilia, noxia reiiciendi vel non assumendi. Multo minus Dei sapientia est sine omnipotentia sive imperio in omnes creaturas! — Kap. 12, 16 f. Cramer: Nicht allein die rechten, sondern auch die falschen Lehrer stehen Gotte zu, und er gebraucht diese zur Strafe (2 Thess. 2, 10), doch dergestalt, daß er auch aus ihrem bösen Beginnen Gutes zu stiften weiß. Der Herr ist ein großer König über alle Götter; in seiner Hand ist alles, was die Erde bringt (Ps. 95, 3); auch die falschen Religionen müssen den Zwecken seines Reiches dienen (vgl. Oekolampad, der zu V. 16 b bemerkt: Refero hoc ad ψευδοθρησκειας s. falsas religiones, quibus totus orbis plenus est; dicit hic, quod illius nutu ac permissione fiant etc.). Solche Macht und Herrlichkeit beweist er insonderheit an den mächtigen Königen der Erde, welchen er Land und Leute gibt und auch wieder nimmt, wie er will (Dan. 4, 29). — Zeyß: Regenten und die an ihrer Stelle sind, sollen Gott fleißig anrufen, daß Er sie vor thörichten und schädlichen Anschlägen (auf Reichs- und Landtagen, bei Kriegen ꝛc.) bewahren wolle, damit sie nicht sich und ihre Unterthanen in großes Unglück stürzen (1 Kön. 3, 9).

Kap. 13. 14 f. — Brenz: Vides ex h. l., gravius esse, judicium et horrorem mortis ferre, quam ipsam mortem. Mori enim non est grave, propterea quod hoc ipsum in quovis, sive praecedat morbus sive non, subitaneum est: audire vero in conscientia mortis judicium (scil. oportet te mori) hoc demum gravissimum est. Hanc vocem nullus hominum citra desperationem audire potest, nisi Dominus rursum dicat animae nostrae: salus tua ego sum! — Wohlfarth: „Irdisches Gut verloren, — wenig verloren; Ehre verloren — viel verloren; Gott verloren — alles verloren!“ so mahnt uns Hiob ꝛc.

Kap. 13, 23—28. Oekolampad: Vide gradus, ut surgunt calamitates: Principio (1) absconditur facies et negatur amicitia; deinde (2) etiam declaratur inimicitia; (3) sequitur persecutio, eaque citra misericordiam et fragilitatis respectum; (4) adhibentur increpationes et graves accusationes, revocanturque in memoriam pristina delicta; (5) adjunguntur custodiae, ne evadat, et compedes, in quibus computrescat (Dieselben 5 Stufen heben auch Mercier u. a., neuestens noch Hengstenberg hervor). — Zeyß (zu V. 24): Zu dem äußeren Kreuze treten insgemein auch innerliche Anfechtungen hinzu. (Zu V. 26): Auch die Sünden der Jugend zieht Gott ins Gericht zu seiner Zeit (Ps. 25, 7). Das bedenket, ihr Jünglinge und Jungfrauen, und fliehet die Lüste der Jugend!

Kap. 14, 1 ff. Brenz: Hominis miseria comparatione floris explicatur: neque enim carnalis hominum gloria et stabilitas possunt cuiquam rei accomodatius comparari, quam flori et umbrae .... Porro, quibus miseriis homo repleatur, notius est, quam ut recenseri debeat. Neque enim est uspiam ulla hominum conditio aut status, qui non suam crucem et calamitatem habeat; usque adeo omnia crucibus plena sunt .... Non igitur hoc agendum est, ut crucem fugiamus, sed ut Christum arripiamus, in quo omnis crux facillime fertur. — Zeyß: Obwohl kein Mensch von Natur rein und heilig ist (V. 4), so besitzen doch die wahren Gläubigen durch Christum eine doppelte Reinigkeit: 1) in Ansehung ihrer Rechtfertigung; 2) in Ansehung ihrer Heiligung und Erneuerung; Hebr. 1, 3; 9, 14; 1 Joh. 1, 7 ꝛc.

Kap. 14, 7 ff. Zeyß: Wie ein Baum wieder ausspriesst, so werden auch die Menschen, welche durch die Todesaxt abgehauen worden, am jüngsten Tage wieder aus dem Grabe hervorgrünen; Joh. 5, 28. 29. — Hengstenb.: Die Aussicht auf ein künftiges Leben verschwindet hier dem Hiob. Wie könnte dies auch anders sein, da Gottes Wesen, auf dem diese Hoffnung beruht, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sich ihm in der Empfindung und Erfahrung so gar nicht kund geben? Unter diesen Umständen mußte der Glaube an ein ewiges Leben, dem erst in den späteren Zeiten des Alten Bundes ein festes Gotteswort gegeben wurde, an das er sich anklammern konnte, der erst nur noch mehr in der Form der Sehnsucht, Ahnung, Hoffnung vorhanden war, nothwendig in ihm ersterben. Später freilich gewinnt er wieder Kraft“ ꝛc.

Kap. 14, 13—17: s. Dogm.-ethische Grundgedanken, Nr. 1.

Kap. 14, 18 ff. Cramer: Nichts ist so fest gegründet auf Erden, es muß vergehen; und die mit Irdischem umgehen, müssen auch dahin fahren (Sir 14, 20 f.; 1 Joh. 2, 16 f.). — Zeyß: Obwohl Berge, Steine und Felsen, ja alles was in der Welt ist, der Veränderung unterworfen ist, so bleibet doch Gottes Wort und die den Gläubigen darin verheißene Gnade fest bestehen; Ps. 117, 2; Jes. 54, 10. — Vict. Andreä: Wie eine gewappnete Macht überfällt Hiob wieder das Gefühl seines gegenwärtigen trostlosen Zustandes, und es erlischt von neuem der schwache Lichtfunke, der eben erst (V. 13—17) mit einem so zarten Schein der Hoffnung seine Seele erhellt hatte. Seiner vorhinnigen Naturbetrachtung (V. 7—12) hält er nun die nicht minder wahre Thatsache entgegen, daß ja auch selbst das Allerdauerhafteste in der Natur, wie Berge, Felsen und Erdboden, allmählich vergehen müßten. Und so scheint ihm denn jetzt, im Einklang hiermit, wiederum auch das Menschenleben als von Gott nur zu endlicher Vernichtung bestimmt. Der Tod mit seinen, das menschliche Antlitz so plötzlich entstellenden bleichen Gesichtszügen ist es, der ihm abermals in seiner alles vernichtenden Gewalt grauenhaft vor der hoffnungslosen Seele steht!

Zweiter Gang der Streitreden.

Die steigende Verwicklung: Kap. 15—21.

1. Eliphas und Job: Kap. 15—17.

A. Eliphas: Gottes strafende Gerechtigkeit offenbare sich nur gegen Frevler: Kap. 15.

1. Rügender Nachweis all des Verkehrten und wider seine Unschuld Zeugenden in Jobs Reden: Kap. 15, 1—19.

1. Da hob an Eliphas, der von Theman, und sprach:
2. Erwidert wohl ein Weiser windiges Wissen
und blähet er mit Oststurm sein Inneres, —
3. rechtend mit Gerede, das nichts nützet,
und mit Worten, da man nichts ausrichtet?
4. Dazu zernichtest du die Gottesfurcht
und schmälerst (andächtiges) Sinnen vor Gott!
5. Denn deine Uebertretung lehrt deinen Mund
und du erwählst die Sprache Verschmitzter.
6. Dein Mund verurtheilt dich und nicht ich
und deine Lippen zeugen wider dich.
7. Wurdest du als erster Mensch geboren,
und bist du etwa vor den Hügeln hervorgebracht?
8. Hörtest du im Rathe Eloahs zu
und rissest du die Weisheit an dich?
9. Was weißest du, das wir nicht wüßten,
verstehest du, das uns nicht bekannt wäre?
10. Auch Ergraute gibts, auch Greise unter uns,
älter an Tagen als dein Vater.
11. Sind dir zu gering Gottes Tröstungen
und ein Wort so linde mit dir?
12. Was reißt dich hin dein Herz,
und was funkeln deine Augen,
13. daß du gegen Gott kehrest dein Schnauben
und Worte aus deinem Munde hervorstößest?
14. Was ist der Sterbliche, daß er rein wäre,
und daß gerecht wäre der Weibgeborene?
15. Siehe, auf seine Heiligen traut er nicht,
und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen;
16. geschweige denn der Abscheuliche und Verderbte,
der Mann, der Unrecht sauft wie Wasser! —
17. Ich will dich berichten, höre mir zu!
und was ich geschaut habe, will ich erzählen,
18. was Weise verkünden,
ohne Hehl von ihren Vätern her, —
19. denen allein das Land gegeben war,
und durch deren Mitte kein Fremder gedrungen.

2. Warnende Lehrrede über die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Schicksal der Gottlosen: V. 20—25.

20. So lange der Frevler lebt, erleidet er Qual,
und so viel Jahre aufgespart sind dem Wütherich.
21. Schreckniſſe tönen in seine Ohren,
(mitten) im Frieden überfallen ihn Verwüster.

22. Er verzweifelt, zurückzukehren aus der Finsterniß,
und ausersehen ist er für das Schwert.
23. Er schweift umher nach Brod: »ach wo«?
er weiß, daß dicht bei ihm ein finstrer Tag bereit steht.
24. Es betäuben ihn Angst und Beklemmung;
sie überwältigt ihn wie ein König, fertig zum Sturme!
25. Weil er ausreckte gegen Gott seine Hand
und sich überhob gegen den Allmächtigen,
26. mit (erhobnem) Halse wider Ihn anrannte,
mit den dichten Buckeln seiner Schilde;
27. weil er sein Gesicht mit seinem Fette deckte
und Schmeer ansetzte an seiner Lende,
28. und bewohnte vertilgte Städte,
Häuser, die man nicht bewohnen soll,
die bestimmt sind zu Trümmerhaufen:
29. (deshalb) wird er nicht reich, und sein Vermögen verbleibt nicht,
und nicht neigt sich zur Erde ihr (Solcher) Erwerb.
30. Nicht entgeht er der Finsterniß;
seine Schößlinge dörrt aus Feuersglut,
und er vergeht durch den Zornhauch Seines Mundes.
31. Er traue nicht auf das Eitle — er betrügt sich!
denn Eitles wird sein Eintausch sein.
32. Noch ist sein Tag nicht, da erfüllt es sich,
und sein Palmzweig grünet nicht (mehr).
33. Er büßt ein wie ein Weinstock seine Traube
und wirft nieder wie ein Oelbaum seine Blüte.
34. Denn des Ruchlosen Rotte ist unfruchtbar
und Feuer frißt die Zelte der Bestechung.
35. Sie gehen schwanger mit Mühsal und gebären Unheil
und ihr Leib bereitet (für sie selber) Trug.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese zweite Eliphasrede ist wieder die längste der in diesem zweiten Gang oder Akt gegen Job gerichteten Angriffsreden der drei Gegner. Sie gibt sich nicht blos durch ihren Umfang, sondern auch durch das zuversichtliche Pathos ihres Tones, als Meinungsausdruck des Aeltesten und Angesehensten unter den Dreien, kurz ihres Hauptwortführers, zu erkennen. Sie fügt aber zu dem früher von Eliphas gegenüber Job Behaupteten, abgesehen von einigen Proben zunehmender Heftigkeit, durchaus nichts Neues hinzu, sofern a. ihr erster Haupttheil (V. 2 bis 19) das Verkehrte in Jobs Reden einer derartigen strengen Rüge unterzieht, welche in erneuter und verstärkter Anwendung des früher vertheidigten Dogmas von der Unreinheit aller gegenüber Gotte auf Jobs Person (V. 14—19; vgl. Kap. 4, 17 ff.) kulminirt, und sofern b. Thl. II. (V. 20 bis 35) sich in längerer Belehrung über das Schicksal der Gottlosen, als eines von Gottes Gerechtigkeit immer wiederholt statuirten warnenden Exempels für Job, ergeht. — Der erste Haupttheil umfaßt 3 Strophen zu 5 Versen, nebst einer kürzeren Gruppe von 3 Versen (V. 17—19), welche den Uebergang zum folgenden Haupttheil bildet; dieser besteht aus 3 Strophen, von welchen die mittlere 6, die erste und letzte je 5 Verse zählen.

2. Erste Abtheilung: Rügender Nachweis des Verkehrten und wider seine Unschuld Zeugenden in Jobs Reden: V. 2—19. — Erste Strophe: Einleitung. V. 2—6. — **Erwidert wohl ein Weiser windiges Wissen?** Als Weisen hatte Job sich deutlich genug bezeichnet, Kap. 12, 3; 13, 2. Daher diese ironische Hinweisung auf den Kontrast zwischen diesem seinem Selbstlobe und der „windartigen" Natur (vgl. Kap. 8, 2; 16, 2) dessen, was er in Wahrheit wisse. — **Und blähet er mit Oststurm sein Inneres?** So Delitzsch, dessen Uebersetzung der gewöhnlichen und wörtlicheren: „und füllt er mit Ostwind seinen Bauch?" als die geschmackvollere vorzuziehen ist, mag immerhin בֶּטֶן nicht ohne weiteres als synonym mit לֵב, also nicht schlechtweg als Bezeichnung des „denkenden Inneren" zu nehmen sein (für welche von Delitzsch behauptete Synonymie sich übrigens, wenn auch nicht V. 35 unsres Kapitels, doch Kap. 32, 18 f. geltend machen läßt). Jedenfalls ist קָדִים „Ostwind" hier (wie Hos. 12, 2) verstärkendes Synonym von רוּחַ „Wind", also Bezeichnung der Heftigkeit oder des anhaltenden und geräuschvollen Brausens und Tobens von Jobs Reden; und der „Bauch", d. h.

das Inwendige, welches derartige Reden in sich aufnehmen und behufs ihrer Widerlegung verarbeiten muß, erscheint gleichsam als ein von heftigem Sturme geblähtes Segel oder Zelttuch! — V. 3, ein erklärender Untersatz zum vor. Fragesatz: **rechtend mit Gerede, das nichts nützet, und mit Worten, da man nichts ausrichtet.** Der Inf. absol. הוֹכֵחַ kann weder als fragendes Verb. finit. gefaßt (Hirzel, Renan: se défend-il par des vaines paroles?), noch zum Subjektsbegriffe gemacht werden (Ewald: „Züchtigen mit Worten — dient nicht" ꝛc. — als ob dieses unnütze Streiten mit Worten einem wirksameren Kämpfen mit Thatsachen entgegenstünde). Vielmehr schließt er sich im Sinne eines Abl. Gerundii („redarguendo s. disputando") an die vorausgegangnen Finita an, vgl. Ewald §. 280, a. — V. 4. **Dazu zernichtest du die Gottesfurcht.** אַף, starke Kopula, einen neuen noch schwereren Tadel hinzufügend, wie unser „obendrein"; vgl. oben Kap. 14, 3. — תְּרָאֵה absol., wie Kap. 4, 6; תָּפֵר „aufheben, zunichte machen", wie Kap. 5, 12. — **Und schmälerst** (andächtiges) **Sinnen vor Gott.** שִׂיחָה לִפְנֵי־אֵל, nach Ps. 102, 1; 119, 97. 99 f. v. a. „Andacht, fromme betende Betrachtung". Wegen der Form שִׂיחָה vgl. zu Kap. 3, 4. — גָּרַע detrahere, Abbruch thun, beeinträchtigen; vgl. unten V. 8, wo es mehr den Begriff des „Ansichziehens", und Kap. 36, 7, wo es den des „Wegziehens" ausdrückt. — V. 5. **Denn deine Uebertretung lehrt deinen Mund,** d. h. du lässest dich in dem, was du sagst, ganz von deiner Sünde beeinflussen, zeigst dich ganz, auch in deinen Worten, von ihr beherrscht. So richtig Vulg., Raschi, Luther, Dillm.; denn das voranstehende עָוֹן hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, Subjekt des Satzes zu sein, und gegen die neuerdings (seit Rosenmüller, Umbreit, Hirzel ꝛc.) gewöhnliche Fassung: „dein Mund lehret, d. i. erweist deine Schuld", spricht der gewöhnliche Sinn von אִלֵּף, was „belehren, unterweisen", nicht „anzeigen, kundthun" bezeichnet. — **Und du erwählst die Sprache Verschmitzter.** (עָרוּמִּים wesentlich wie Kap. 5, 12), d. h. du machst es, wie listige Verbrecher, die, wenn angeklagt, sich heuchlerisch als unschuldig darstellen, ja sogar die Offensive gegen ihre Ankläger (wie Job, K. 13, 4 ff.) ergreifen. Weniger gut Rosenmüller, Ewald, Hirzel ꝛc.: „während du (obgleich du) die Sprache Verschmitzter wählst" — welche Uebersetzung mit der oben bestrittnen Fassung des ersten Gliedes zusammenhängt. — V. 6. **Dein Mund verurtheilt dich** (wie Kap. 9, 20), **und nicht ich, und deine Lippen zeugen wider dich.** Der Mund ist hier als ungünstig aburtheilender, schuldig sprechender Richter personifizirt, während gleichzeitig die Lippen als Zeugen oder Verkläger figuriren (בְּ עָנָה eine vox forensis; zu dem maskul. יַעֲנוּ בְךָ nach dem Fem. שִׂפְתֵיךְ vgl. Spr. 5, 2; 26, 23). Vgl. übrigens die neutestamentliche Sinnparallele Matth. 12, 37. — Zweite Strophe: V. 7—11. — **Wurdest du als erster Mensch geboren** (רִאשׁוֹן St. constr. zum Kollektiv אָדָם, also eigentlich: „als erster der Menschen". Allzu künstlich nimmt Delitzsch אָדָם als Prädikats-Nominativ: „wurdest du als Erster zum Menschen geboren?" — Uebrigens setzt die Frage voraus, daß der erstgeschaffne Mensch, weil unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, den tiefsten Einblick in die Geheimnisse der göttlichen Schöpfung besaß. Vgl. den Adam Kadmon der Kabbalisten, den Kajomorts der Avesta (*πρῶτος ἄνθρωπος* der Manichäer), den Manu (d. i. „den Denkenden") der brahmanischen Schöpfungssage, sowie das ironische Sprichwort der Inder: „Ja ja, er ist der erste Mensch, kein Wunder, daß er so weise ist!" (Robert, Orient. illustr., p. 276). — **Und bist du etwa vor den Hügeln hervorgebracht?** חוֹלַלְתָּ, Passiv von חוֹלֵל „kreisen", Ps. 90, 2. Fast genau so Spr. 8, 25 b, in einer wohl mit Absicht auf unsre Stelle anspielenden Aeußerung der ewigen Weisheit Gottes. — V. 8. **Hörtest du im Rathe Eloahs zu** (סוֹד wie Jerem. 23, 18; vgl. Ps. 89, 8), **und rissest du die Weisheit** (חָכְמָה artikellos, die absol. göttliche Weisheit bezeichnend, vgl. Kap. 11, 6; 12, 2; Spr. 8, 1 ꝛc.) **an dich?** Wegen גָּרַע vgl. oben zu V. 4. Die Vorstellung von dem mit höchster Weisheit ausgerüsteten Urmenschen, dem Zeugen der weltschaffenden und -ordnenden Thätigkeit Gottes, liegt auch diesen Fragen noch zu Grunde. Vgl. Gottes spätere Fragen an Job: Kap. 38, 3 ff. — Zu V. 9 vgl. Kap. 12, 3; 13, 2, auf welche selbstbewußte Aeußerungen Jobs Eliphas hier antwortet. — V. 10. **Auch Ergraute gibt's, auch Greise unter uns,** oder: „auch unter uns sind Ergraute, sind Greise"; denn das גַּם ist invertirt, ähnlich wie in Kap. 2, 10 und wie in den oben z. d. St. citirten Parallelen. בָּנוּ ist s. v. a.: „in unserem Geschlechte, in unserem Stamme". Man denke einerseits an Jobs Berufung auf die Ergrauten, denen er seine Weisheit verdanke, Kap. 12, 12; andererseits an die sprichwörtliche Weisheit der „Söhne des Ostens", zu welchen die drei Freunde so gut wie Job gehörten (1 Kön. 4, 30), insbesondre an die der Themaniter: siehe oben zu Kap. 2, 11. Daß Eliphas „in bescheiden verhüllter Sprache" auf sich selbst, als den Hochbetagten unter den Dreien hinweise, ist eine wenig wahrscheinliche Annahme Ewald's, Hirzel's, Dillmann's ꝛc.; denn das „auch ein Ergrauter, ein Greis befindet sich unter uns (dreien)" behielte in des Eliphas eignem Munde immer etwas höchst Gezwungenes, falls er sich selbst damit meinte; und die kollektivische Fassung der Singulare שֵׂב und רָשׁוּשׁ bietet sprachlich nicht die mindeste Schwierigkeit. Obendrein würde Eliphas, wenn er sich (laut b) für „reicher an Tagen als Jobs Vater" erklärte, etwas fast geradezu Ungeheuerliches von sich aussagen. Das Richtige haben von Neueren Rosenm., Arnheim, Umbreit, Delitzsch. — V. 11. **Sind dir zu gering** (wörtlich: „sind weniger als

du", oder: „zu gering für dich" — vgl. 4 Mos. 16, 9; Jes. 7, 13) **Gottes Tröstungen** (vgl. Kap. 21, 2), **und ein Wort so linde mit dir**, d. h. ein Wort, das, wie meine frühere Rede, so sanft und gelinde mit dir verfuhr (über לָאַט = dem gewöhnl. לְאַט, eigentlich: „zur Sanftheit", d. h. „sanft, linde", vgl. Ewald §. 217 d; §. 243 c). Eliphas identifizirt hier deutlich seine frühere Ansprache an Job mit einer von Gott selbst herkommenden Tröstung und Mahnung; wie er denn in der That (s. Kap. 4, 12 ff.) den Hauptinhalt derselben auf göttliche Eingebung zurückgeführt hatte. Für die hier von ihm behauptete Lindigkeit dieser früheren Rede vgl. besonders Kap. 4, 2; 5, 8. 17 ff. — Dritte Strophe: V. 12—16. — **Was reißt dich hin dein Herz** (לֵבָב auferre, abripere), **und was funkeln deine Augen**, רזם, ἅπ. λεγ. = aram. u. arab. רמז, „winken, blinzeln", hier vom zornig erregten Funkeln oder Rollen der Augen; vgl. Hohel. 6, 5 (nach richt. Deutung, s. m. Bemerkung z. d. St.). — V. 13: vom Vor. abhängiger Satz: **daß du gegen Gott kehrest dein Schnauben** (רוּחַ hier s. v. a. „Zorngeist", θυμός, wie Richt. 8, 3; Spr. 16, 32; Jes. 25, 4; vgl. oben Hiob 4, 9) **und Worte aus deinem Mund hervorstößest.** מִלִּין (vgl. Kap. 4, 2), als parallel mit רוּחַ, können hier nur „ungestüme, anmaßende Reden, Worte der Empörung" sein; nicht „leere Reden", wie Kamph. will. — V. 14 wiederholt des Eliphas früheren Hauptsatz (Kap. 4, 17—20), unter gleichzeitiger Erinnerung an Jobs mit demselben wesentlich harmonirendes Bekenntniß in Kap. 14, 4. Zu יִלּוֹד אִשָּׁה vgl. Kap. 14, 1. — V. 15. **Siehe, auf seine Heiligen traut er nicht** (קְדֹשָׁיו, dasselbe wie עִירִים Kap. 4, 18, also von den Engeln), **und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen.** שָׁמַיִם ist weder hier, noch Jes. 49, 13 (vgl. Luk. 15, 18. 21; Matth. 21, 25) ein Synon. von מַלְאָכִים oder von אַנְגְּלֵי מְרוֹמָא (Targ.), wie viele Ausleger vom Targumisten an bis auf Hirz., Heiligst., Welte ꝛc. wollen. Vielmehr ist es, wie die Parallele Kap. 25, 5 unwiderleglich zeigt, Bezeichnung des gestirnten Himmels, der hier nach seinem reinen Glanze und seiner physischen Erhabenheit über die unreine Erdensphäre in Betracht kommt (richtig Umbreit, Del., Dillmann). Dabei sind die Engel sicher als Bewohner der Himmelssphären gedacht, wofür der Ausdruck צבא השמים (1 Kön. 19, 22; Jes. 24, 21; Ps. 148, 2; vgl. 1 Mos. 2, 1) und überhaupt die Thatsache, daß die Heil. Schrift Engel und Sternenhimmel stets zusammen denkt, unwiderleglich spricht. Vgl. Del. z. d. St. und zu 1 Mos. 2, 1; Hengstenberg, Ewald K.-Ztg. 1869, Vorwort, Nr. 3. 4; Zöckler, Die Urgeschichte der Erde und des Menschen (1868), S. 12 ff.; auch unten, zu Kap. 38, 7. — V. 16. **Geschweige denn** (אַף כִּי quanto minus, wie früher Kap. 4, 19 (אַ) **der Abscheuliche und Verderbte** (נֶאְלָח eigentlich „der Versäuerte", der durch ζύμη κακίας 1 Kor. 5, 8 Verdorbene, der „Grundverderbte" [Del.]), **der Mann, der Unrecht sauft wie Wasser**, d. h. der ebenso gierig Unrecht thut, ebenso lüstern nach Sünde ist, wie ein Durstender nach Wasser lechzt; vgl. die Wiederholung desselben Bildes bei Elihu K. 34, 7, sowie Ps. 73, 10; Spr. 26, 6; Sir. 24, 21. Die ganze Schilderung bezieht sich auf die ethische Korruption der Menschheit überhaupt, welche Eliphas absichtlich dem Job „greulicher vormalt" (nach Oetinger), als dieser selbst sie in Kap. 14, 4 geschildert hatte, weil er damit auf dessen eigne Unreinheit, Strafwürdigkeit und Bußbedürftigkeit abzielt. Vgl. übrigens, was er früher Kap. 5, 7 von dem feuerfunkenartigen Hineilen der Menschen zu Sünde und Sündenstrafe gesagt hatte. — Vierte Strophe: V. 17—19. Uebergang zur folgenden Lehrrede in Gestalt einer captatio benevolentiae. — **Ich will dich berichten** (vgl. Kap. 13, 17), **höre mir zu! und was ich geschaut habe, will ich erzählen.** זֶה steht neutrisch, wie 1 Mos. 6, 15, oder wie oben K. 13, 16 הוּא, und אֲשֶׁר־חָזִיתִי ist ein Relativsatz, vgl. Gesenius §. 122, 2. — חָזָה braucht nicht (mit Schlottmann) im Sinne eines ekstatischen Schauens nach Prophetenart verstanden zu werden, da es K. 8, 17; 23, 9; 24, 1; 27, 12 ꝛc. auch ein Erkennen oder Erfahren sinnlicher Dinge bezeichnet. Auch unterscheidet Eliphas das nun Mitzutheilende, wie V. 18 zeigt, sehr bestimmt von irgendwelcher göttlichen Offenbarung. — V. 18. **Was Weise verkünden, ohne Hehl von ihren Vätern her.** Dies ein dem אֲשֶׁר־חָזִיתִי koordinirtes, weiteres Objekt zu וְאֲסַפְּרָה, ohne ו angefügt, weil es sachlich mit dem „Geschauten" identisch ist. מֵאֲבוֹתָם gehört nicht zu וְלֹא כִחֲדוּ (so die alten Ueberss., auch Luth.) sondern zu dem logisch übergeordneten Verb. וַיַּגִּידוּ, zu welchem das וְלֹא כִּי gleichsam als adverbiale Näherbestimmung hinzugefügt ist. „Verkünden und nicht verhehlen" ist gleichsam ein Begriff (= untrüglich verkünden), ganz wie Joh. 1, 20 ὁμολογεῖν καὶ οὐκ ἀρνεῖσθαι. — V. 19: nähere Bestimmung zu אֲבוֹתָם: **denen allein das Land gegeben war** (zum Bewohnen), **und durch deren Mitte kein Fremder gedrungen.** Sofern הָאָרֶץ hier viel wahrscheinlicher „das Land" als „die Erde" bedeutet (ebenso Kap. 22, 8; 30, 8) und sofern ausdrücklich vom Nichteindringen von Fremden (זָרִים) die Rede ist, muß Schlottmann's Beziehung der Stelle auf die urältesten Patriarchen, die „edleren Urgeschlechter der Menschheit", welche noch allein die Erde bewohnten, verworfen werden. Eliphas hebt vielmehr deshalb die Unvermischtheit des Geschlechtes seiner Vorväter als eine Gewähr für das Gesunde, Zuverlässige seiner Lehre hervor, weil „Unvermischtheit des Stammes von jeher unter den Arabern als der höchste Adel desselben galt" (Del.). Es ist dabei unnöthig anzunehmen, daß des Eliphas Zeit, im Gegensatz zu der gerühmten Zeit der Väter, eine Zeit der Fremdherrschaft war, wie die assyrisch-

chaldäische Zeit für Israel (Ewald, Hirzel, Dillm.). Und gesetzt, man hätte an eine solche Zeit zu denken — wiewohl der Begriff זָר, sowenig wie das עֲבַר בָּחוּרִים auf kriegerische Invasionen gedeutet werden muß —, so könnte aus der Stelle doch noch nichts zu Gunsten einer erst nachsalomonischen Abfassung unsres Buches gefolgert werden; vgl. zu Kap. 12, 24. —

3. Zweite Abtheilung: Warnende Lehrrede über die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Gottlosen: V. 20—35. — Erste Strophe: V. 20—24: Schilderung des inneren Unfriedens und der ruhelosen Pein eines Gotte trotzenden, sich nicht um ihn kümmernden irdischgesinnten und Frevlers. — **So lange der Frevler lebt** (wörtl. „alle Tage des Frevlers"), **erleidet er Qual** (wörtl. „ist er sich windend und krümmend" [מִתְחוֹלֵל], vor Schmerz nämlich), **und so viel Jahre aufgespart sind dem Wütherich** (עָרִיץ, Tyrann, ruchloser Gewaltthäter, wie Kap. 27, 13; 6, 23; Ps. 37, 35; Jes. 13, 11 ꝛc.). Das zweite Glied, in welchem נִצְפְּנוּ לָעָרִיץ Relativsatz zu dem Akkusativ מִסְפַּר שָׁנִים ist, nimmt die des Nachdrucks halber an die Spitze des ganzen Satzes gestellte Zeitbestimmung „alle Tage des Frevlers" wieder auf. Anders die LXX: *ἔτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα δυνάστῃ*, was, wie die ähnl. Fassung von Del.: „und eine festbestimmte Zahl von Jahren ist dem Wütherich aufbehalten", einen weit matteren Gedanken ergibt, als unsre Erklärung. Gegen die Fassung im Targ., der Pesch. u. Vulg.: „und der Jahre Zahl ist verborgen dem Wütherich" spricht, daß dann מִן הֶעָרִיץ stehen müßte. — V. 21 ff. malen die ruhelose Seelenpein oder das beständige תִּתְחוֹלֵל des Frevlers näher aus. — **Schreckn isse** (der Plur. פְּחָדִים nur hier) **tönen in seine Ohren; (mitten) im Frieden überfallen ihn Verwüster,** oder auch, bei nicht kollektivischer, sondern singul. Fassung des שׁוֹדֵד (vgl. Kap. 12, 6): „überfällt ihn der Verwüster". Zu בּוֹא mit dem Akkus. „jemanden überkommen", vgl. Kap. 20, 22; Spr. 28, 22. — V. 22. **Er verzweifelt** (eigentl. „er traut nicht, getraut sich nicht"), **zurückzukehren aus der Finsterniß** (näml. „seines Unglücks", siehe V. 23, 30), **und ausersehen ist er für das Schwert.** צָפוּי = dem von dem K'ri und vielen Hdss. gebotenen צְפוּי Part. pass. von צפה, bedeutet eigentl. „erlauert, erspäht", was einen ganz guten Sinn ergibt, und sowohl die mediale Fassung des Partiz. („ängstlich ausschauend nach dem Schwerte" — so Pesch. und Vulg.), als Ewald's Emendation צְפוֹן überflüssig erscheinen läßt. — V. 23. **Er schweift umher nach Brod: „ach wo"** (näml. „finde ich's")? Der Sinn ist offenbar: mitten im Ueberfluß quälen ihn, den habgierigen Geizhals, Sorgen der Nahrung, — ein Gedanke, den die LXX, aus Mißverständniß der kurzen emphat. Frage אַיֵּה „wo?" (womit das ähnlich kurze חַיָּה Kap. 9, 19 zu vgl.) durch ihre seltsame Uebersetzung: *κατατέτακται δὲ εἰς σῖτα γυψίν* verdunkelt, oder vielmehr gänzlich zerstört haben. — **Er weiß, daß dicht bei ihm** (בְּיָדוֹ ähnlich wie עַל־יָדֵי Kap. 1, 14 und wie לְיַד „bei, neben", Ps. 140, 6; 1 Sam. 19, 3) **ein finstrer Tag** (wörtl. „ein Tag der Finsterniß"; vgl. V. 22) **bereit steht,** um ihn zu erfassen und zu bestrafen (נָכוֹן, wie Kap. 18, 12). — V. 24. **Es betäuben ihn Angst und Beklemmung.** צַר וּמָצוֹק hier nicht von äußerer, sondern von innerer Noth und Bedrängniß, also s. v. a. Angst und Bangigkeit, vgl. Kap. 7, 11. Zu בעת „betäuben, plötzlich erschrecken" vgl. Kap. 13, 11. — **Sie überwältigt ihn** (Subj. zu תִּתְקְפֵהוּ ist entweder מָצוֹק die Beklemmung, oder, bei neutrischer Fassung, das unbekannte Etwas, die geheimnißvolle Macht) **wie ein König, fertig zum Sturm.** כָּמֶלֶךְ kann nicht zum Objekt des Verb. gehören, wie LXX u. Targ. wollen, sondern nur zum Subjekt. Die Todesangst, welche den Frevler plötzlich packt, wird einem kriegsgerüsteten Könige verglichen, der über eine Stadt herfällt; vgl. Spr. 6, 11. Den Sinn des Hapaxleg. כִּידוֹר (= בְּהוֹר, Ewald §. 156, b), geben Pesch. und Vulg. im ganzen richtig, aber ungenau durch proelium wieder; besser die Rabb., Böttch., Del. ꝛc. durch „Schlachtenrunde, Heeresring" (Zernirungsheer); am besten wohl Dillmann nach dem Arab. كرر durch „Angriff, Sturm, Schlachtgedränge"; denn nur dieser Sinn paßt gleich gut zu dem לְ פִתְרֹ „paratus ad", wie zu dem Hauptbegriffe מָלֵךְ. — Zweite Strophe: V. 25—30: Der Grund für das rettungslose Verderben des Frevlers ist seine trotzige Auflehnung wider Gott und seine maßlose Gier nach irdischen Gütern und Genüssen. Die ganze Strophe bildet Eine große Periode, mit V. 25—28 als doppeltem Vordersatze (mit zweimaligem כִּי, V. 25 u. V. 27) und mit V. 29. 30 als Nachsatz. — **Weil er ausreckte gegen Gott seine Hand** (um mit Ihm zu kämpfen) **und sich überhob gegen den Allmächtigen.** יִתְגַּבֵּר eigentl. „sich als Held, als Starker zeigen", d. h. trotzen, sich erfrechen; vgl. Kap. 36, 9; Jes. 42, 13. — V. 26 setzt den ersten der beiden Vordersätze fort, so daß also רָץ noch von dem כִּי V. 25 regiert wird: . . . . . **mit** (erhobnem) **Halse wider ihn anrannte** (vgl. Kap. 16, 14) **mit den dichten Buckeln** (wörtlich: „mit der Dicke der Buckeln", vgl. Ewald §. 293 c) **seiner Schilde.** In a wird der trotzige Frevler noch als einzelner Streiter wider Gott dargestellt, der בְּצַוָּאר d. i. erecto collo (vgl. Ps. 75, 6) auf denselben losrennt; in b ist er bereits zu einer ganzen Heerschaar mit vielen Schutz- und Trutzwaffen, resp. zum Führer einer solchen Schaar geworden. — V. 27 f.: der zweite Begründungssatz, auf die unersättliche Habgier des Frevlers bezüglich. — **Weil er sein Gesicht mit seinem Fette deckte** (vgl. Ps. 73, 4—7) **und Schmeer ansetzte** (עָשָׂה hier im Sinne des natürlichen Hervortreibens oder Produzirens, wie in Kap. 14, 9) **an seine Lende:**

und bewohnte vertilgte Städte, Häuser, die man nicht bewohnen soll (לֹא יָשְׁבוּ לָמוֹ eigentl. „die sie sich nicht bewohnen sollen"; die passive Fassung des רשׁם [Gesen., Del.] ist unnöthig, da der Sinn des Ausdr. doch jedenfalls = domus non habitandae ist), die bestimmt sind zu Trümmerhaufen. Man denke an einen frechen, allem geheiligten Herkommen Hohn sprechenden, habgierigen Tyrannen, der sich einen Wohnsitz, — sei es ein Lusthaus, sei es eine feste Burg — gerade da anlegt, wo dem allgemeinen Volksglauben zufolge eine Stätte des Fluchs und der Einsamkeit sich befand und bleiben sollte, also etwa in den Trümmern einer verbannten Stadt, 5 Mos. 13, 13—19; vgl. Jos. 6, 26; 1 Kön. 16, 34, sowie das von Wetzstein (bei Del. S. 165) über derartige Fluchstätten der modernen Orientalen Mitgetheilte. Allzu speziell will Hirzel ausschließlich an die Trümmer einer nach dem Gesetze 5 Mos. a. a. O. verbanneten Stadt gedacht wissen — wogegen Löwenth. und Del. ganz richtig bemerken, daß ja hier nicht von dem in diesem Gesetze verbotnen Wiederaufbau, sondern nur von dem Bewohnen einer solchen Trümmerstätte die Rede ist. Möglich, daß der Dichter besondre Ereignisse, Anschauungen oder Gebräuche seiner Zeit im Auge hatte, die wir nicht mehr kennen. Vielleicht darf man auch wohl an einen derartigen weitverbreiteten Volksglauben, wie den der Römer bezüglich der bidentalia denken. — V. 29. 30: Der Nachsatz: (deshalb) wird er nicht reich (Hos. 12, 9), und sein Vermögen verbleibt nicht (hat nicht Bestand, vgl. 1 Sam. 13, 14), und nicht mehr neigt sich zur Erde ihr Erwerb, d. h. der Erwerb solcher Leute. So nach der jetzt üblichen Fassung des מִנְלָם = מִנְלָה mit Suff. ־ם, wobei מִנְלָה von einer nicht vorkommenden Wurzel נלה (= arab. nal) „erlangen, erwerben" abgeleitet, und im Sinne von quaestus, lucrum genommen wird (vgl. das nachbibl. מָמוֹן *μαμωνᾶς*). Ein „sich zur Erde neigender" Erwerb ist z. B. ein ährenschweres Getreidefeld, ein früchtebeladener Baum, ein unter seiner Last sich biegender und schwankender Getreidewagen, u. s. f. Da die alten Ueberss. sämmtlich andere Lesarten als מִנְלָם vor sich hatten (z. B. LXX: צֵלָם, *σκιάν*; Vulg. אצלם radicem suam; Pesch: מִלִּים Worte; Targ.: מְהֵימָנוּתָא ꝛc.), so haben die Emendationsversuche mehrerer Neuerer eine gewisse Berechtigung; doch ergibt keiner derselben ein wahrhaft befriedigendes Resultat, weder Hupfeld's מִכְלָה („non extendet in terra caulam"), noch Olshausen's מַגְלָם („noch senkt sich zur Erde ihre Sichel"), noch Böttcher's מְמִלָּם („ihre Fülle"), noch Dillmann's וְלֹא יַשֵּׁה לָאָרֶץ שִׁבֳּלִים („und nicht senkt er zur Erde Aehren"). — V. 30. Nicht entgeht er der Finsterniß (des Unglücks, V. 22); seine Schößlinge dörrt aus Feuersglut, und er vergeht (וְיָסוּר ein Wortspiel mit dem לֹא יָסוּר des ersten Gliedes bildend) durch den Zornhauch Seines Mundes; vgl. Kap. 4, 9. Im zweiten Glied kehrt das in unserm Buche überhaupt so häufige, auch von Eliphas früher angewendete (vgl. K. 5, 3. 25 f.) Pflanzenbild wieder, und zwar in einer besonders an Kap. 8, 16 f. anklingenden Fassung; vgl. auch Kap. 14, 7. Die ausdörrende Sonnenglut kann die der Sonne, oder auch eines heißen Glutwindes (wie 1 Mos. 41, 6; Ps. 11, 6) sein. — Dritte Strophe: V. 31—35: Nähere Ausmalung des Unbeständigen und blos Scheinbaren des Glückes der Frevler und ihres unaufhaltsamen Verderbens. — V. 31. Er traue nicht auf das Eitle — er betrügt sich (נִתְעֶה, Perf. Niph. mit reflex. Sinne, eigentl.: „er hat sich betrogen"), denn Eitles wird ihr Eintausch sein. שָׁוְא, das erstemal שׁו geschrieben, steht hier wesentlich in dem Sinne wie Kap. 7, 3, also = Täuschung, Eitelkeit, Unheil; und zwar wiegt bei der ersten Setzung der Sinn des Eitlen, Trügerischen, bei der zweiten der des Unheils (der unheilvollen Folgen des Trauens auf Eitles) vor. Zur Sentenz vgl. man Kap. 4, 8; Hos. 8, 7 und die neutestamentlichen Sprüche vom Säen und Ernten: Gal. 6, 7 f.; 2 Kor. 9, 6. — V. 32. Noch ist sein Tag nicht (wörtl. „an seinem Nicht-Tage", d. h. bevor noch seine bestimmte Zeit abgelaufen ist, vgl. Kap. 10, 22; 12, 24), da erfüllt es sich, nämlich das einzutauschende Unheil, es geht in Erfüllung; oder auch: „da erfüllt er sich", der Eintausch (תְּמֻלָּא direkt auf תְּמוּרָתוֹ V. 31 zurückbezogen, — so Hirzel, Dillmann). — Und sein Palmzweig (כַּפָּה wie Jes. 9, 13; 19, 15) grünet nicht (mehr), ist also dürr, abgestorben. Der ganze Mann ist hier als Palmbaum dargestellt, aber nicht als grünender wie Ps. 92, 13, sondern als absterbender mit verdorrten Zweigen — unter welchen Zweigen übrigens nicht gerade speziell seine Kinder zu verstehen sind, zumal da nur Einer statt Mehrerer genannt ist. — V. 33. Er büßt ein wie ein Weinstock seine Traube (eigentl. seine „unreife Traube"; בֶּסֶר oder בֹּסֶר = *ὄμφαξ*, Herling; vgl. Jes. 18, 5; Jer. 31, 29; Ezech. 18, 2) und wirft nieder wie ein Oelbaum seine Blüte, nämlich ohne Frucht anzusetzen, wie dies bekanntlich bei dem Oelbaum ein um das andre Jahr der Fall ist; denn nur je im zweiten Jahre bringt derselbe es zum Tragen von Oliven in reichlicherer Zahl (vgl. Wetzst., bei Del. S. 168). Das Verb. יַחְמֹס in a wird von den Ausll. verschieden gefaßt, z. B.: „man bricht wie vom Weinstock ab seine Herlinge" (Schlottm.), oder: „er (der Frevler) thut Unrecht wie ein Weinstock seinem Omphax" (Hupfeld), oder: „Er (Gott) reißt ab wie eines Weinstocks seine Träublein" (Del., Hahn). Für die obige Fassung (Ewald, Hirzel, Dillm. ꝛc.) spricht der Parallelismus des zweiten Gliedes, welcher zeigt, daß das „Verletzen, Schädigen" (חָמַס wie Klagel. 2, 6; Spr. 8, 36 ꝛc.) ein vom Frevler sich selbst Angethanes ist. An das Abschneiden des Omphax zur Essigfabrikation zu denken (Wetzstein, Del.), würde ohnehin viel zu weit führen. — Für den hier stattfindenden bunten

Wechsel von Bildern aus dem Pflanzenreiche vgl. übrigens Ps. 92, 13 f.; Hos. 14, 6 ff.; Sir. 24; — überhaupt meine Theol. naturalis, S. 218 ff. — V. 34. **Denn des Ruchlosen Rotte ist unfruchtbar.** חָנֵף wie Kap. 8, 13; 13, 16. גַּלְמוּד (Kap. 3, 7) ist hier und Kap. 30, 3 als Substant. gesetzt, im Sinne von „starrer Tod" (LXX: θάνατος), Unfruchtbarkeit, harter Felsgrund, vgl. Matth. 13, 5 und Par. עֵדָה bedeutet hier zwar nicht, wie Kap. 16, 7 speziell die Familie, aber doch den Familienkreis, die Rotte, Sippschaft. — **Und Feuer frißt die Zelte der Bestechung,** d. h. das Zornfeuer des göttlichen Gerichts (vgl. Kap. 1, 16) verzehrt die von Bestechung gebauten Zelte, oder auch die Zelte derer, die Bestechung nehmen (οἴκους δωροδεκτῶν, LXX). — V. 35. Sie (die Ruchlosen — denn חֹנֵף V. 34 war Kollektivum) **gehen schwanger mit Mühsal und gebären Unheil.** אָוֶן und עָמָל synon. wie Kap. 4, 8; vgl. die Parallelen Ps. 7, 15; Jes. 33, 11; 59, 4. Auf die emphatisch vorangestellten Infin. absoluti in a folgt in b das Finitum: **und ihr Leib bereitet Trug,** d. h. ihr schwangerer Mutterleib (nicht ihr „Inneres", wie Del. will) bringt zur Reife Trug, zeitigt Täuschung, — nämlich für sie selber; vgl. V. 31. Zu הֵכִין „bereiten, herrichten" vgl. Kap. 27, 17; 38, 41; zu מִרְמָה „Trug" 1 Mos. 27, 35; 34, 13; Mich. 6, 11; Spr. 11, 1 ꝛc.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Durch Jobs Beharren auf seinem, wie sie annehmen, verblendeten Standpunkte, namentlich auf seiner trotzig herausfordernden Stellung zu Gotte, glauben sich die Freunde dazu genöthigt, in einen neuen Kreis der Disputation mit ihm einzutreten, welchen Eliphas mit der vorliegenden neuen Anklagerede eröffnet. In lehrinhaltlicher Hinsicht bietet diese Rede, — wie überhaupt was die Freunde fortan wider ihn vorbringen — wenig oder nicht Neues dar. Sie dreht sich, gleich dem was weiterhin Bildad und Zophar sagen, ganz um ihre frühere These von der Strafbedeutung der Leiden Jobs, welche die Redner als durch ihr Früheres hinlänglich erwiesen voraussetzen, und die sie ihm daher nicht weiter erweisen, sondern, weil sie unbedingt richtig, nur warnend und drohend im Tone herbster Rüge vorhalten zu müssen meinen. Daß Job sich in leidenschaftlich kühnen und unbedachtsamen Reden wider Gott ergangen, gilt ihnen ohne weiteres als eklatanter Beweis für die Richtigkeit ihres wohlfeilen Syllogismus: „alles Leiden ist Sündenstrafe, Job leidet schwer, also ist er ein großer Sünder". Und so fahren sie denn nur um so heftiger auf den vermeinten Unbußfertigen und trotzig Verhärteten los, nicht um ihn gründlicher zu belehren, sondern nur um ihn schärfer zu tadeln und zu strafen. So werden denn diese letzten Reden der Freunde immer ärmer an dogmatisch-ethischem Lehrgehalt und immer reicher an elenchtischer Schärfe und polemischer Bitterkeit. Sie zeugen von gesteigerter Erregtheit der aggressiv wider Job vorgehenden, auf Bekehrung des für verblendet Gehaltenen abzielenden Stimmung, zugleich aber von zunehmender Monotonie und Improduktivität in Ausführung ihres eigentlichen Lehrthemas, das bei allen ziemlich unverändert das gleiche bleibt.

2. Die erste, und zugleich verhältnißmäßig noch die reichhaltigste und originellste dieser weit mehr polemisch als dogmatisch bedeutsamen Anklagereden des zweiten Aktes (oder Stadiums) ist die vorliegende des Eliphas. In ihr ist zwar der didaktische Hauptsatz und Grundgedanke V. 14. 15 nichts als eine Wiederholung dessen, was derselbe Redner schon früher, und zwar als ihm göttlich geoffenbarte Wahrheit, dem Job vorgehalten hatte (vgl. Kap. 4, 12 ff.). Doch tritt hier, durch Parallelsetzung der „Himmel" mit den „Engeln", ein wenigstens theilweise neues, nicht uninteressantes Moment in die Schilderung ein (vgl. die exeg. Erl. zu V. 15), und dabei ist die Applikation der These auf Jobs Fall eine weit direktere, rücksichtslosere und schärfer verletzende als früher, wie gleich V. 16 zeigt, wo die gröbliche, „greuliche" Art (Oetinger), wie Eliphas die Verderbtheit des natürlichen Menschen ausmalt, unzweifelhaft auf Job selbst, als das rechte Exempel eines verhärteten Sünders gemünzt ist. Wie denn überhaupt die Härte der in der ersten Abtheilung, besonders V. 2—13 wider Job gerichteten Anklagen an Rücksichtslosigkeit und Schonungslosigkeit nichts zu wünschen übrig läßt, und neben einigen allerdings verdienten Vorwürfen (wie der, daß er Gotte trotze, Uebermüthiges rede, sanfte Trost- und Mahnworte verachte ꝛc.) auch völlig Ungerechtes und Wahrheitswidriges involvirt, wie insbesondre die Behauptung, daß er „die Sprache Verschmitzter erwähle", also mit trügerischen Advokatenkünsten und Lügenreden umgehe, V. 5 und 6 (vgl. Seb. Schmidt, unten „Homiletische Andeutungen" zu V. 2 ff.). — Doch bietet die Rede auch Besseres, objektiv Wahreres und Werthvolleres, und für den Charakter des Redners Vortheilhafteres dar, wohin wir die ganze zweite Abtheilung rechnen müssen (V. 20—35), — dieses an poetischen Schönheiten und eindringlichen Kraftstellen unzweifelhaft reiche, dabei in sich harmonisch abgerundete und aus seiner Umgebung leicht abzulösende Gemälde eines von den Qualen eines bösen Gewissens innerlich gepeinigten Frevlers, der, nachdem er längere Zeit ein Scheinglück genossen, endlich der vereinten Wirkung seiner inneren Qualen und der äußeren Strafgerichte Gottes erliegt und ein Ende mit Schrecken nimmt. Diese an ähnliche ergreifende Schilderungen von dem törichten Treiben Gottloser und ihrem wohlverdienten Lohn (wie Ps. 1, 35. 52; Spr. 1, 18 ff.; 4, 14 ff.; 5, 1 ff. ꝛc.) erinnernde Stelle bildet ein interessantes Gegenstück zu dem prachtvollen Gemälde von dem Glücke des bußfertigen Gerechten, womit die erste Rede des Eliphas schloß (Kap.

5, 17—27). Der Kontrast zwischen beiden Schilderungen, die sich wie der heitere, lichte und lachende Tag und die düstere Nacht zu einander verhalten, ist ein mehrfach lehrreicher und bemerkenswerther; aber er ist nicht vortheilhaft für den Urheber. Denn wenn dieser, zur Zeit, wo er jenes lichte Gemälde entwarf, noch als ein unbewußter Prophet auf das, was Gottes Rathschluß letztlich in Wirklichkeit kommen lassen sollte, erscheinen konnte, so erscheint er hier, wo er geflissentlich ein dem Job zur abschreckenden Bespiegelung dienen sollendes düsteres Nachtbild zeichnet, hinsichtlich dieser unglücksweißagenden Tendenz entschieden als im Irrthum befangen; ja das, worin diese seine Warnrede an Job gipfelt: die aus V. 5 f. wiederaufgenommene, durch das anklagende Schlußwort מְרִמָּה V. 35 ausgedrückte Beschuldigung des Selbstbetrugs und der heuchlerischen Verlogenheit, involvirt eine schwere Ungerechtigkeit und einen auf den Verkläger selbst mit vernichtender Wirkung zurückfallenden Fehlangriff, der der ganzen Schilderung ihren vollen sittlichen Werth benimmt und selbst ihre poetische Schönheit zu schmälern dient.

3. Nichtsdestoweniger bleibt der Weise von Theman, auch da, wo er irrt, immer ein Lehrer wirklicher Weisheit, der über echtes Chokmah-Material verfügt, mag er auch im einzelnen einen verkehrten Gebrauch davon machen. Gerade das den Schluß der vorliegenden Rede bildende düstere Nachtgemälde, obschon seiner speziellen Veranlassung und Tendenz nach verfehlt, enthält vieles Beherzigenswerthe und glänzt durch eine seltene Naturwahrheit und Erfahrungsgemäßheit seiner Schilderungen, sowohl der auf die innere Pein und Gewissensnoth des Frevlers bezüglichen (V. 20 ff.), wie der seinen trost- und rettungslosen Lebensausgang betreffenden (V. 29 ff.), — welche letzteren besonders durch die tiefsinnige Wahrheit und Schönheit der in reichlichem Maße darin verwendeten vegetabilischen Bilder (s. zu V. 33) ausgezeichnet ist. Aber auch in der ersten Abtheilung findet sich nicht wenig des Ansprechenden und zu tiefergehenden Betrachtungen Anlaß Bietenden, wohin namentlich V. 7 f., mit ihrem Tadel der Selbstüberhebung Jobs auf Grund seiner Weisheit gehören, — eine Stelle, deren Bedeutsamkeit schon aus der Wiederkehr einer ihrer charakteristischen Wendungen (V. 7) im salomonischen Sprüchbuche, und einer anderen in der Anrede Jehova's an Job (Kap. 38, 3 ff.) hervorgeht.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 2 ff.: **Seb. Schmidt**: Ijobum tanquam nimiae sapientiae opinione tumentem et hinc non uno tantum modo peccantem, graviter accusat, ita ut arguat eum: 1) vanitatis; 2) scandali dati et ad neglectum timoris Dei et precum, imo atheismum seducentis; 3) praesumtionis s. opinionis nimiae sapientiae; 4) contemptus verbi divini; 5) superbae adversus Deum irae. — **Wohlfarth**: Die Vorwürfe, die wir anderen machen, sind oft nur Zeugnisse der eignen Schuld!

V. 7 f.: **Coccejus**: Agit cum Jobo fere ex hisce ac Deus c. 38, sed alio scopo et ratione. Sapientia Prov. 8, 25 dicit, se genitam ante colles, h. e. aeternum Dei Filium esse. Huic soli constat de omnibus mysteriis Dei Patris, huic soli debebatur, ut purgatio hominum et justificatio, ita voluntatis gratiosae plena indicatio, et spiritus laetitiae datio.

V. 14—16: **Brenz**: Verissima haec sunt: nemo in se mundus, purus et justus est: sed in Deo, per in Christum fidem, omnis munditia, puritas et justificatio possidetur (Joh. 15, 3; Ro. 15, 1 etc.). — **Mercer.**: Eliphas perstringit hominis naturam, quae tamen per fidem pura redditur, etc. — **Zeyß**: Obwohl die heiligen Engel reine und heilige Geister sind, so ist doch weder ihre, noch eines Menschen Heiligkeit mit der unendlich vollkommenen Heiligkeit Gottes zu vergleichen, sondern Gott ist und bleibt allein der Allerheiligste, Jes. 6, 3. — **Oekolampad** (zu V. 16): Pulchre hic depingitur hominis miseria, qui abominabilis nativo vitio, filius irae, vitiatus ac degener a prima conditione, ac ita incensus cupiditate, ut sicut hydropicus aquam, sic ipse peccatum sitiat et non satietur. —

V. 20 ff.: **Derselbe**: Hoc est quod vult, impium sibi male conscium, omni tempore vitae suae, ubi sibi notior factus fuerit, trepidare, tormenta sua secum portare et nunquam bene sperare. Id pulchre in Cain Moses effigiavit, Gen. 4, etc. — **Cramer**: Gottlose und Heuchler bleiben stets in Unruhe ihres Herzens; wohl aber denen, welchen ihre Sünden vergeben sind; solche erlangen Ruhe und Friede im Gewissen. Vgl. Spr. 20, 1: „Der Gottlose fleucht, und niemand jagt ihn, der Gerechte aber ist getrost, wie ein junger Löwe".

V. 29 ff.: **Brenz**; Pergit Eliphas in recensendo maledictionum impiorum catalogo .... „germen ejus exarescet", h. e. benedictio impiorum vertitur in maledictionem; et sicut arborum rami igne exuruntur, et vento, qui dicitur Spiritus Dei, dissipantur: ita omnes impiorum benedictiones, judicio Domini et spiritu oris ejus pereunt etc. — **Cramer**: Die schweren Strafen der Gottlosen machen den Gottseligen Muth und stärken ihren Glauben, wenn sie sehen, wie jenen ihre Gottlosigkeit vergolten wird (Ps. 91, 8)..... Ob die Gottlosen gleich viele Freunde und vielen Anhang haben, so muß doch ihr Name verwesen und vergehen (Spr. 10, 7; Esth. 6, 13). — **Zeyß** (zu V. 31—33): Wie die Saat, so die Ernte. Wer Eitelkeit aussäet, der erntet auch Eitelkeit ein; ihn trifft Unglück und Verderben zum Lohne (Hos. 8, 7; Gal. 6, 8). Wenn Gottlose recht am besten zu leben vermeinen, so werden sie oft genug gar plötzlich hinweggerafft (Luk. 12, 17).

B. Job: Obgleich niedergedrückt durch seine trostlose Lage, wünsche und hoffe er doch, daß Gott, den unverständigen Anklagen seiner Freunde gegenüber, seine Unschuld erweisen werde: Kap. 16. 17.

(Vorläufige kurze Zurückweisung der Reden der Freunde als zwecklos und ihm nichts nützend): Kap. 16, 1—5.

1. Da hob an Job und sprach:
2. Gehört hab' ich derlei (schon) vieles;
   leidige Tröster seid ihr alle!
3. Sind (nun) zu Ende die windigen Worte?
   oder was plagt dich, daß du erwiderst?
4. Auch ich wollte wohl gleich euch reden,
   wenn eure Seele statt der meinigen wäre;
   wollte Reden flechten gegen euch
   und schütteln über euch mit meinem Kopfe;
5. wollte euch stärken mit meinem Munde,
   und das Beileid meiner Lippen sollte stillen (den Schmerz).

1. Klage über die Trostlosigkeit seiner von Gott und den Menschen verlassenen, angefeindeten Lage: V. 6—17.

6. Mag ich reden, nicht hält mein Schmerz ein;
   mag ich's lassen, was (vom Schmerze) verläßt mich?
7. Doch — jetzt hat Er mich erschöpft,
   verödet hast du meinen (ganzen) Kreis,
8. und hast mich gepackt — zum Zeugen ward's
   und auf trat wider mich meine Abmagerung,
   ins Angesicht mich verklagend.
9. Sein Zorn zerfleischte und befehdete mich,
   Er knirschte wider mich mit seinen Zähnen,
   als mein Dränger wetzt er gegen mich seine Augen.
10. Aufgerissen haben sie gegen mich ihr Maul,
    mit Schimpf schlagen sie mich auf die Backen,
    allesammt verstärken sie sich wider mich.
11. Gott gibt preis mich an Ungerechte
    und in der Frevler Hände stürzt er mich.
12. Sicher war ich, da zerschmetterte Er mich,
    erfaßte meinen Nacken und zerschellte mich,
    und stellte mich hin sich zur Zielscheibe.
13. Es umschwirren mich seine Geschosse,
    Er spaltet meine Nieren schonungslos,
    schüttet zur Erde meine Galle.
14. Er durchbricht mich Riß auf Riß,
    lauft gegen mich an wie ein Kriegsheld.
15. Einen Sack habe ich auf meine Haut genäht
    und habe mein Horn in den Staub gesenkt.
16. Mein Gesicht ist glühendroth von Weinen
    und auf meinen Wimpern liegt Todesschatten,
17. obwohl kein Unrecht an meinen Händen (klebt)
    und lauter ist mein Gebet.

2. Lebhafter Ausdruck der Hoffnung auf eine zukünftige Anerkennung seiner Unschuld: Kap. 16, 18—17, 9.

18. Erde, bedecke nicht mein Blut!,
    und keine Ruhstatt finde mein Geschrei! —

19. Schon jetzt, sieh da im Himmel meinen Zeugen,
und meinen Mitwisser in den Höhen!
20. Spötter über mich sind meine Freunde:
zu Eloah thränt mein Auge,
21. daß Er Recht schaffe dem Manne vor Gott
und dem Menschensohne gegen seinen Freund.
22. Denn zählbar kommen meine Jahre herbei,
und einen Pfad ohne Wiederkehr werde ich dahingehn.

Kap. 17, 1. Mein Geist ist zerrüttet
meine Tage sind erloschen,
Gräber warten meiner.
2. Fürwahr, Spötterei umgibt mich,
und auf ihrem Hadern muß mein Auge weilen.
3. O setze ein! verbürge dich für mich bei dir!
Wer wird (sonst) mir Gewähr leisten?
4. Denn ihr Herz hast du verschlossen der Einsicht;
darum wirst du sie nicht obsiegen lassen.
5. Zur Beute bietet man Freunde aus,
während die Augen ihrer Kinder verschmachten.
6. Und hingestellt hat man mich, der Welt zum Sprüchwort,
und zur Verspeiung ins Angesicht muß ich sein.
7. Da erlosch vor Gram mein Auge,
und meine Glieder, wie der Schatten sind sie alle.
8. Es entsetzen sich Rechtschaffene darob,
und der Schuldlose wird gegen den Ruchlosen aufgebracht.
9. Doch es hält fest der Gerechte an seinem Wege,
und wer reiner Hände ist, erstarkt noch mehr.

3. Scharfe Zurechtweisung der Mahnreden der Freunde als unverständig und aller tröstenden Kraft entbehrend: V. 10—16.

10. Aber ihr alle, kommt immer wieder heran nur!
Einen Weisen werde ich doch nicht unter euch finden.
11. Meine Tage sind dahin,
entzweigerissen meine Plane,
die Pfleglinge meines Herzens.
12. Nacht wandeln sie in Tag,
Licht soll nahe sein im Angesichte des Dunkels!
13. Wenn ich auf die Unterwelt als mein Haus hoffe,
(wenn ich) in der Finsterniß mein Lager hingebreitet habe;
14. (wenn ich) dem Grabe zugerufen habe: »mein Vater du!«
»meine Mutter und meine Schwester du!« dem Gewürme:
15. wo ist dann meine Hoffnung (noch)?
ja meine Hoffnung, wer erschaut sie?
16. Zu den Riegeln des Grabes sinkt sie nieder,
wenn zugleich auf dem Staube Ruhe ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Von seinen Freunden herzlos zurückgestoßen und ohne Trost gelassen, wendet sich Job vertrauensvoller, als in seinen früheren Vertheidigungsreden, dem in seinem guten Gewissen sich bezeugenden Gotte zu, von dem er nicht glauben kann, daß Er ihn auf die Dauer ohne Bezeugung seiner Unschuld lassen werde, so trostlose Nacht der Verzweiflung ihn auch vorerst noch umgibt. In dem Ausdrucke seiner Zuversicht und des innig sehnsüchtigen Harrens auf diesen göttlichen Zeugen seiner Unschuld (Kap. 16, 18 bis 17, 9) gipfelt die Bedeutung dieser Rede, soweit sie einen erfreulichen Fortschritt über Jobs früheren Herzenszustand hinaus dokumentirt. Daneben beurkundet sie freilich, wenn nicht eine Steigerung, doch eine ziemlich unveränderte und ungeminderte Fortdauer der trostlos klagenden und bitter sich beschwerenden Stimmung seines Herzens. Und

zwar enthält der jener Aeußerung sehnender Zuversicht auf Gottes Hülfe zunächst vorausgehende erste Hauptabschnitt (Kap. 16, 6—17) vorzugsweise einen Ausdruck trostloser Klage über die von Gott und Menschen verlassene Lage, in welcher er sich befinde; während ein diesem Abschnitte vorangestelltes kürzeres Vorwort (Kap. 16, 2—5), sowie der Schlußabschnitt oder dritte Haupttheil (Kap. 17, 10—16) sich vorzugsweise in bittrer Beschwerde über den Unverstand und die Herzlosigkeit der Freunde ergehn. — Die ganze Rede umfaßt sechs längere Strophen, wovon die erste, vier Verse oder zehn Stichen haltende das Vorwort (Kap. 16, 2—5) bildet, während Theil 1 und 2 jeder zwei Strophen (zu 6—7 Versen oder zu 14 Stichen), Theil 3 aber wieder nur eine (aus 7 Versen oder 14 Stichen bestehende) Strophe halten.

2. Vorwort der Rede oder Eingangs-Strophe: eine vorläufige kurze Zurückweisung der Reden der Freunde, als zwecklos und aller Trostkraft entbehrend: Kap. 16, 2—5. — **Gehört hab ich derlei** (schon) **vieles** (רַבּוֹת multa, wie Kap. 23, 14), **und leidige Tröster seid ihr alle.** מְנַחֲמֵי עָמָל eigentl. „Mühsalströster", sind lästige Tröster (consolatores onerosi, Hieron.), solche Tröster, welche statt Trostes nur Last und Beschwerde gewähren; vgl. Kap. 15, 11. — V. 3. **Sind** (nun) **zu Ende die windigen Worte?** Vgl. Kap. 15, 2 wo Eliph. dem Job windiges Gerede vorgeworfen hatte — ein Vorwurf, der ihm hier mit gleicher Münze zurückgezahlt wird. — **Oder was plagt dich, daß du erwiderst?** הֲמֹרֵיץ, Hiph. von מָרַץ „krank, schwach sein" (s. zu Kap. 6, 25) bedeutet „krank machen, kränken" (Ew., Schlottm., Dillm.), oder auch „reizen, aufstacheln, plagen" (Del.), nicht etwa „süß machen, versüßen", wie das Targ. verdolmetscht, als wäre מרץ ohne weiteres = מלץ. Das כִּי sodann ist nicht etwa = quum (Hirz.), sondern wie in Kap. 6, 11 quod: „was plagt dich, daß du antwortest", oder „zu antworten". — V. 4. **Auch ich wollte wohl gleich euch reden,** d. h. gedächte wohl mit derartigen Reden aufzuwarten, wie die eurigen sind, — vorausgesetzt daß „eure Seele statt der meinigen wäre", d. h. daß ihr die Stelle meiner Person verträtet. — **Wollte Reden flechten gegen euch.** אֶחֱבִיר בְּמִלִּים ist nicht „ein Bündniß schließen mit Worten" (Gesen. 2c.), auch nicht „klügeln mit Worten" (Ew.), sondern „Worte zusammensetzen, perlenschnurartig aneinanderreihen"; statt des einfachen Objektsakkusativs מִלִּים steht hier die gewähltere Wendung mit בְּ instrum., vgl. das folgende Glied, auch V. 10; Jer. 18, 16; Klagel. 1, 17 (Gesen. §. 138, 1, Anm. 3). — **und schütteln über euch mit meinem Kopfe,** nämlich zum Zeichen meines Hohnes und meiner Schadenfreude über euch, vgl. Ps. 22, 8; Jes. 37, 22; Jer. 18, 16; Sir. 12, 18; Matth. 27, 39. Man beachte, daß das Gehässige eines solchen Verfahrens nicht den Job trifft (welcher ja nur angibt, was er thun könnte, wenn er die Freunde so krank und elend vor sich hätte, wie er jetzt ist, und wenn er dann dem Zuge seines natürlichen Menschen folgte), sondern lediglich die Freunde, denen Job hier das Häßliche ihres eignen Verhaltens wie in einem Spiegel vorhält. — V. 5. **Wollte euch stärken mit meinem Munde,** d. h. mit bloßen Worten, statt mit Thaten herzgewinnender Liebe. **Und das Beileid meiner Lippen** (נִיד „Mittrauer, Beileid" nur hier; vgl. übrigens das ähnlich klingende נִרְבּ שְׂפָתַיִם „Frucht der Lippen", Jes. 57, 19) **sollte stillen,** nämlich euren Schmerz. חָשַׂךְ „stillen, zurückhalten, Einhalt thun", hier ohne Objekt, wie auch Jes. 58, 1. Aus dem folgenden Verse ergänzt sich leicht כְּאֵב als Objekt.

3. Erste Abtheilung. Klage über das Trostlose seiner Lage, als eines von Gott und den Menschen Verlassenen und Angefeindeten: V. 6—17. Erste Strophe: V. 6—11. Von den Freunden, den „leidigen Trösten", die ihn hilflos sitzen lassen, wendet er sich zu sich selbst, der des Trostes so sehr bedürftig ist, weil Gott ihn dem Hohne und der Unbill Ungerechter preisgegeben hat. — **Mag ich reden** (Voluntativ nach אִם, s. Ew. §. 355, b), **nicht hält mein Schmerz ein; mag ich's lassen** (Volunt. ohne אִם, wie Kap. 11, 17; Ps. 73, 11 2c.), **was verläßt mich,** nämlich von meinem Schmerze? wie viel von meinem Schmerze geht weg, verliert sich? Die nicht ausgedrückte Antwort würde natürlich lauten: „nichts!" — Zu יֵהָלֵךְ vgl. Kap. 14, 20. — V. 7. **Doch — jetzt hat er mich erschöpft,** nämlich Gott, nicht der Schmerz (כַּאֲבִי V. 6), den Vulg., Ibn Esr. 2c. als Subjekt denken. Das zum ganzen Satz gehörige אַךְ bed. hier weder „fürwahr, sicher ja!" (Ew.), noch „nur", als bezöge es sich blos auf חלאני (Hirz., Hahn 2c.), sondern es hat hier adversative Bedeutung, und gibt an, was im Gegensatz zu den beiden vorher erwähnten Möglichkeiten des Redens und des Schweigens faktisch bei Job der Fall ist; also: „doch, jedoch", verum tamen. — **Verödet hast du meinen ganzen Kreis.** עֲדָה hier nicht „Rotte", wie Kap. 15, 34, sondern sensu bono: Kreis von Freunden und Familienangehörigen (Carey: all my clan). Die Pesch. l. עֲדָתִי „all mein Zeugniß", d. i. alles was für mich zeugt, all mein Glück (so auch von Neueren Hahn), wozu aber חֶשְׁמִם nicht sonderlich paßt. — Beachte übrigens den von der lebhaft erregten Stimmung des Redenden zeugenden Wechsel zwischen Aussagen über Gott in der dritten Person (im ersten Gliede, sowie dann wieder unten V. 9 ff.) und zwischen wehmüthig klagenden Anreden an ihn, wie hier und in V. 8, wo die vorliegende Schilderung sich unmittelbar fortsetzt. — V. 8. **Und hast mich gepackt** (nicht: „machtest mich runzlig", Vulg., Luth., oder „schrumpftest mich zusammen", Del., — denn קמט bedeutet „zusammenpacken, fest zusammenschnüren"; vgl. Kap. 22, 16), — **zum Zeugen ward's,** nämlich, daß du mich gepackt hast; der Umstand, daß Gott ihn so schwer leiden läßt, wird, so scheint es wenigstens, zum Zeugen seiner Schuld. Gegen Ewald, welcher תְּהִי in תַּהַי (= חַוַּי, s. Kap. 6, 2; 30, 13) verwandelt,

und demgemäß übersetzt: „und es packte als Zeuge mich das Unglück", — vgl. Del. und Dillm. z. d. St. — **Und auf trat wider mich meine Abmagerung, ins Angesicht mich verklagend** (wider mich aussagend, vgl. Kap. 15, 6 b). Zu כַּחַשׁ = Abgezehrtheit, Abmagerung, vgl. Ps. 109, 24. Die Bedeutung beruht auf einer ähnlichen Metapher, wie jene, kraft welcher ein versiegender Bach ein „Lügner" (Kap. 6, 15 ff.) genannt wird. — V. 9. Gott, von dem jetzt wieder in dritter Person die Rede ist, wird als ein grimmiges Raubthier, das gegen Job wüthet, versinnlicht, wie schon Kap. 10, 16. Zu „zerfleischen" vgl. Hos. 6, 1; zu „befehden" Kap. 30, 21; zum „Wetzen" oder „Schärfen" der Augen: Ps. 7, 13, sowie die „acies oculorum" der Römer und die moderne Redensart: „mörderische Blicke nach jemand schießen". — V. 10. Gleich Gott fallen auch die Menschen als raubthierartige Gegner über Job her. **Aufgerissen haben sie gegen mich ihr Maul** (eine Geberde roher Verhöhnung wie Ps. 22, 8; Jes. 57, 4); **mit Schimpf** (d. h. unter Schimpfreden) **schlagen sie mich auf die Backen** (vgl. Mich. 4, 14; Klagel. 3, 30; Joh. 18, 22; 19, 3); **allesammt verstärken sie sich wider mich,** oder auch: „ergänzen sie sich wider mich"; denn יִתְמַלֵּא ist s. v. a. „sich zu einem מְלֹא (Jes. 31, 4), einem Haufen zusammenschaaren", — nicht etwa: „sich mit voller Rüstung wappnen", wie Hirz. unter Ergänzung von בַּרְזֶל wollte. Die ganze klagende Schilderung, welche an Ps. 22 erinnert, ist zwar allgemein gehalten, bezielt aber doch auch die Feindseligkeiten der Freunde gegen Job, wie insbes. das „allesammt" im dritten Gliede zeigt, kraft dessen sie sich in ähnlicher Weise durch die starken Ausdrücke des Redners mitbetroffen fühlen müssen, wie dieser seinerseits durch solche Aeußerungen wie die des Eliphas in Kap. 15, 16 (s. z. d. St.) sich empfindlich verletzt fühlen mußte. — V. 11. **Gott gibt mich preis an** (vgl. 5 Mos. 23, 16) **Ungerechte, und in der Frevler Hände stürzt Er mich.** יְרִשְׁעֵנִי, Imperf. Kal von יָרַשׁ (contrah. aus יִירְשָׁעֵנִי, Genes. §. 70, Anm. 3) praecipitem me dat; vgl. LXX ἔῤῥιψε, und Symmach. ἐνέβαλε. עָוֶל im ersten Gliede der „Verkehrte, Bösewicht, Ungerechte" (oder auch der „Bube", wie Del. unter Verweisung auf Kap. 19, 18; 22, 11 erklärt) steht kollektivisch für den Plur., wie das parallele רְשָׁעִים in b zeigt. — **Zweite Strophe:** V. 12—17. Fortsetzung der Schilderung der ihm von Gott trotz seiner Unschuld angethanen Mißhandlungen und Verfolgen. — **Sicher war ich, da zerschmetterte er mich.** שָׁלֵו sicher, harmlos, nichts Schlimmes ahnend; vgl. Kap. 21, 23; 30, 26. — פֻּרְפַּר, Pilp. von פרר mit stark intensiver Bedeutung: „zermalmen, zerschmettern"; ebenso das folgende פִּצְפֵּץ von פצץ, „zerschellen, zertrümmern". Beachte das Onomatopoetische dieser Steigerungsformen, die übrigens nicht buchstäblich oder physisch, sondern in geistigem Sinne, von der plötzlichen Zerschmetterung des Glücksstandes und Seelenfriedens, zu verstehen sind. — **Und stellte mich hin sich zur Zielscheibe.** מַטָּרָה (von נָטַר τηρεῖν, wie σκοπός von σκέπτεσθαι) Zielscheibe, Zielpunkt, wie 1 Sam. 20, 20; Klagel. 3, 12; vgl. מַפָּגִיעַ, oben Kap. 7, 20. — V. 13 führt das Bild in 12 c aus. **Es umschwirren mich seine Geschosse.** רַבָּיו, nicht „seine Truppen, seine Schützen" (Rabb.), sondern nach dem einstimmigen Zeugnisse der älteren Ueberss. „s. Pfeile, Geschosse" (von רבב = רמה, רמח jacere, 1 Mos. 49, 23; vgl. 1 Mos. 21, 20). — **Er spaltet meine Nieren schonungslos, schüttet zur Erde meine Galle** (vgl. Klagel. 2, 11). Die schreckliche Wirkung der Gottespfeile, d. h. der von der feindseligen Gottheit über ihn verhängten Krankheiten (vgl. Kap. 6, 4, sowie die bekannten mythologischen Vorstellungen des klass. Alterthums) schildert Job hier näher in der Weise, daß er einige der nach hebr. Vorstellung edelsten und empfindlichsten inneren Organe seines Leibes durch sie getroffen werden läßt, nämlich die Nieren, sowie die Gallenblase. Ob er die „Ausschüttung" des flüssigen Inhalts der letzteren als nach Innen zu erfolgend, also als äußerlich gar nicht wahrnehmbar denkt, oder ob er, unter Nichtbeachtung des physiologisch Möglichen oder Wahrscheinlichen, sie sich als etwas äußerlich Sichtbares vorstellt, ist bei dem hochpoetischen Charakter der ganzen Schilderung nicht zu fragen. Beachtung verdient übrigens, daß das Sprengen der Gallenblase" nach arab. Vorstellung durch heftige Gemüthsbewegungen schmerzlicher Art bewirkt werden kann. Vgl. Del. z. d. St. sowie dessen Biblische Psychologie, S. 268; auch meine Theol. nat., S. 618. — V. 14. **Er durchbricht mich Riß auf Riß** (oder „Bresche auf Bresche" — פֶּרֶץ, vgl. Kap. 30, 14, hier als Objektsakkus. mit seinem eignen Verbum verbunden, vgl. Gesen. §. 138, 1, Anm. 1), **lauft gegen mich an** (Kap. 15, 26) **wie ein Kriegsheld.** In dieser neuen Wendung des Vergleichs erscheint Job, speziell sein Leib, als eine Mauer oder Festung, welche durch Gottes Wurfgeschosse und Sturmbalken nach und nach durchlöchert wird, und gegen welche derselbe Sturm lauft. — V. 15. **Einen Sack habe ich auf meine Haut genäht,** d. h. ein grobhärenes enganschließendes Trauergewand (vgl. שַׂק in Jes. 3, 24; 20, 2; 32, 11; 1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 6, 30 ꝛc.) habe ich mir umgegürtet und (über den Hüften) zusammengeheftet. Das „Aufnähen auf die Haut" ist gewiß nur uneigentlich zu verstehen, vom Anlegen eines festanschließenden Gewandes, das man nicht sobald abzulegen gedenkt; vielleicht wohl auch mit Anspielung auf die schrundige, geschwollene Haut des Elephantiasiskranken, in welche die Haare des Sacktuches (Ciliciums — s. meine kritische Geschichte der Asceſe, S. 82 ff.) sich nothwendig stechend einbohren mußten. Jedenfalls mit Bezug auf diese starre, fast erstorbne und leblose Haut, seines furchtbar entstellten Körpers wählt er den Ausdruck גֶּלֶד, welcher im Hebr. nur hier (häufiger im Aram. und Arab.) vorkommt und sich im Gegensatze zu עוֹר „gesunde, lebendige Haut", etwa mit „Fell" übers.

läßt; vgl. das βύρσα der LXX. — **Und habe mein Horn** — das Sinnbild der Macht und freien Manneswürde, vgl. 1 Sam. 2, 1. 10; Ps. 89, 18. 25; 92, 11 ꝛc.; Luk. 1, 69 — **in den Staub gesenkt,** eigentlich „gesteckt" (s. unten); dies zum Zeichen seines Gedemüthigtseins, seines Sich besiegt und in tiefe Trauer versetzt wissens. Denn vom „Erheben des Hornes" Ps. 83, 3 als Symbol der Zunahme an Macht und Würde, ist das Niedersenken des Horns in den Staub der Erde das direkte Gegentheil. עוֹלָל ist wohl mit Saad., Rosenm., Ew., Hirz., Dillm. ꝛc. von der im Aram. und Arab. gebräuchlichen Wurzel עלל introire herzuleiten, also durch „hineinstecken, hineinversenken" zu deuten. Wenn es Pil. von עָלַל „handeln" wäre, also etwa den Sinn des „Mißhandelns" oder des „Besudelns" (Targ., Pesch., Del. ꝛc.) ausdrückte, würde das לְ vor dem Objekt nicht fehlen; vgl. Klagel. 1, 22; 2, 20; 3, 51. Eher schon dürfte die Uebersetzung „ich wälze mein Horn im Staube" (Umbr., Vaihing., Hahn) als sprachlich zulässig gelten können. — V. 16. **Mein Gesicht ist glühendroth von Weinen** חַמְרְמָרָה (wofür vielleicht mit dem K'ri der Plural חַמְרְמָרוּ zu lesen ist, es sei denn, daß man das Femin. wie jenes תִּשְׁטֹף in Kap. 14, 19 nach Gesen. §. 146, 3 erklären wollte), Pualal von חמר, eine passive Steigerungsform, die ein „Stark-geröthet-sein, roth Erglühen" ausdrückt (vgl. Klagel. 1, 20; 2, 11). — **Und auf meinen Wimpern liegt Todesschatten,** d. h. meine Augen sind, infolge anhaltenden Weinens und dadurch geschwächter Sehkraft, von nächtlichem Dunkel umfangen. — V. 17. **Obwohl kein Unrecht an meinen Händen** (klebt, sich befindet) **und lauter ist mein Gebet.** Diese seine Unschuld hebt Job im Gegensatze nicht blos zu V. 16, sondern zur ganzen bisherigen Schilderung der erlittnen Verfolgung V. 12—16 hervor. עַל steht hier, wie in Jes. 53, 9 als Konjunktion im Sinne von „trotzdem daß, obgleich" (Ew. §. 222 b), nicht präpositional, wie Hirz. will („trotz Nicht-unrecht"). —

4. Zweite Abtheilung. Lebhafte Kundgebung der Hoffnung auf eine zukünftige Anerkennung seiner Unschuld. V. 18—Kap. 17, 9. — Erste Strophe: V. 18—Kap. 17, 2. — **Erde, bedecke nicht mein Blut!** d. h. sauge es nicht ein, laß es auf offner Erde daliegen und gen Himmel schreien als Zeugen meiner Unschuld. Vgl. 1 Mos. 4, 10; Ezech. 24, 7 f.; Jes. 26, 21. — Auch das zweite Glied drückt im wesentlichen diesen Sinn aus: **und keine Ruhstatt finde mein Geschrei,** d. h. das Rachegeschrei meines ausgegossenen Blutes (oder meiner im Blute verströmten Seele, 1 Mos. 9, 4 ꝛc.) werde nicht eher gestillt, gelange nicht eher zur Ruhe, als bis mir ein rettender und rächender גֹּאֵל (Kap. 19, 25) erschienen. — V. 19. **Schon jetzt, sieh da im Himmel meinen Zeugen und meinen Mitwisser** (שָׂהֵד LXX. συνίστωρ, aramäisches Synon. von עֵד Zeuge, vgl. 1 Mos. 31, 47.) **in den Höhen.** Zu מְרוֹמִים als Synon. von שָׁמַיִם vgl. Kap. 25, 2; 31, 2. — גַּם עַתָּה „sogar jetzt, selbst jetzt schon" (nicht „auch jetzt noch", Ew.) stellt die gegenwärtige, anscheinend gänzlich verlassene, in Wahrheit aber doch durch Gott als himmlischen Zeugen seiner Unschuld gestützte und getragene Lage Jobs in Gegensatz zu einer zukünftigen Zeit, wo er auch öffentlich wieder anerkannt und zu Ehren gebracht sein wird. Diese glücklichere Zukunft vergegenwärtigt er sich freilich vorerst noch nicht so lebhaft, wie später in Kap. 19, 25 ff. Worum es sich ihm hier handelt, das ist nur der Gegensatz zwischen seiner anscheinenden Verlassenheit und zwischen der Thatsache, daß, wie er fest glaubt, Gott im Himmel doch auf seiner Seite steht. — V. 20. **Spötter über mich** (wörtlich „meine Spötter", wobei „Spötter" einen starken Accent trägt) **sind meine Freunde; zu Eloah thränt mein Auge;** d. h. obgleich meine Freunde meiner spotten (statt mich vielmehr in Schutz zu nehmen und meine Unschuld zu bezeugen), richtet sich doch mein thränenschwerer Blick zu Gott, daß er mir Recht schaffe ꝛc. Weniger passend nehmen Ew., Dillm. ꝛc. das erste Glied als grundangebend: „weil meine Freunde zu Spöttern über mich geworden sind, thränt mein Auge zu Eloah" ꝛc. — V. 21 gibt den Zweck des thränenden, d. i. sehnsüchtigen Aufschauens zu Gott an, und zwar in zwiefacher Weise: 1) **daß Er Recht schaffe dem Manne vor Gott,** wörtl.: „daß er entscheide (וְיוֹכַח Voluntativ in finaler Bedeutung, wie Kap. 9, 33) für den Mann „gegen Eloah" oder „bei Eloah" (עִם wie Ps. 55, 19; 94, 16 vom Gegner), d. h. daß Er vor seinem eignem Forum mich als nichtschuldig erweise, daß Er aufhöre mich nur zu verkennen und als Feind zu verfolgen, vielmehr mir zu meinem Rechte verhelfe und so auf meine Seite trete; 2) (daß er Recht schaffe) **dem Menschensohne gegen seinen Freund,** daß Er mich auch gegenüber meinen menschlichen Freunden (רֵעָהּ distributiv für רֵעָיו) rechtfertige und als unschuldig darstelle, — was durch Rechtfertigung vor dem göttlichen Forum unmittelbar erfolgen würde. Für den Wechsel von „Mensch" und „Menschensohn" im poetischen Parallelismus vgl. Ps. 8, 5. Unnöthig ist Ewald's Versuch (Jahrb. der bibl. Wissenschaft IX, S. 38), statt בֶּן־אָדָם vielmehr בֵּין אִ֫ישׁ zu lesen, um für das חוֹכִיחַ eine passendere Konstruktion zu erhalten. Die Konstruktion, wie sie die gewöhnliche Lesart bietet, bietet nichts allzu Anstößiges, ja kaum eine besondere Härte; das לְ des ersten Glieds wirkt vor בֶּן־אָדָם nach (wie Kap. 15, 3), und לְ vor רֵעֵהוּ = „in Beziehung auf, gegenüber" ersetzt das עִם des ersten Glieds. Viel härter wäre es, wenn man mit Schult., Ew. (im Komment.) und Olsh. im zweiten Gliede übersetzen wollte: „und daß er richte gegen seinen Freund den Menschen", eine Erklärung die auch am Sprachgebrauche scheitert, da חוֹכִיחַ mit dem Akkus. der Person nie „richten", sondern immer nur „strafen, zurechtweisen" bedeutet. — Ueber die theologische Bedeutung des hier von Job geäußerten Wunsches, von Gott vor Gott wie auch vor den Menschen gerechtfertigt zu werden, vgl. die Dogm.-

ethischen Grundgedanken. — V. 22. Begründung des Verlangens nach Rechtfertigung, durch Hinweisung darauf, daß sein Ende nahe sei, und daß für den einmal Gestorbenen keine Aussicht auf Rückkehr in dieses Leben vorhanden sei. **Denn zählbar kommen meine Jahre herbei, und einen Pfad ohne Wiederkehr werde ich dahingehen.** Der Gedanke ist wesentlich derselbe wie in Kap. 7, 7—10; u. 10, 20 f. שְׁנוֹת מִסְפָּר eigentl. „Jahre von Zahl" (1 Mos. 34, 30; Ps. 105, 12) sind zählbare, d. h. wenige Jahre (LXX: ἐτῆ ἀριθμητά), womit natürlich die ihm noch bevorstehenden bis zum Tode, der Rest seiner Lebensjahre gemeint sind (nicht die Gesammtheit aller Lebensjahre, wie Hahn und Del. wollen). Denn auch יֶאֱתֶרֶה (wegen der Form vgl. zu Kap. 12, 6) kann nur bedeuten „sie kommen heran, stehen mir bevor", nicht: „sie sind verstrichen" (transeunt, Vulg. ꝛc.), oder: „ihr Ablauf kommt heran" (Hahn, Del.). Dafür daß Job hier die traurige Aussicht auf den raschen und sicher tödtlichen Verlauf seiner Elephantiasiskrankheit, welcher überhaupt bei dieser Krankheit der gewöhnliche ist, kundgibt, spricht auch der Schluß seiner Rede, Kap. 17, 11—16. — Kap. 17, 1 setzt den begründenden Satz 16, 22 fort, und zwar in kurzabgebrochenen stoßseufzerartigen Ausrufen, von denen in der That sich mit Oetinger sagen läßt, daß sie das „Todtenlied" bilden, welches Job sich jetzt „bei lebendigem Leibe singe". — **Mein Geist ist zerrüttet;** so wohl richtig die meisten Neueren, רוּחִי im Sinne von „Lebensgeist, Lebenskraft" fassend; die Uebersetzung: „mein Athem ist verderbt" oder „zerstört" (de Wette, Del. ꝛc.) paßt hier weniger gut in den Zusammenhang, der nicht jenes einzelne Symptom des kurzen und übelriechenden Athems, das auch Kap. 7, 15; 19, 17 erwähnt wird, sondern vielmehr ein Merkmal der beginnenden Auflösung des ganzen psychisch leiblichen Organismus, ein Dahinschwinden des Lebensprinzips, als Gegenstand der Aussage Jobs erfordert. — **Meine Tage sind erloschen** (דעך = זעך Kap. 6, 17, was einige Handsch. auch hier bieten); **Gräber warten meiner.** Vgl. das arab. Sprichwort: „ein Gräber-Genosse (Ssâchib el-kubûr) sein", auch Luthers bekannten Ausdruck: „auf der Grube gehen", und die moderne Redensart: „mit einem Fuße im Grabe stehen". — V. 2. **Fürwahr, Spötterei umgibt mich; und auf ihrem Hadern muß mein Auge weilen.** So im wesentl. Welte, Arnh., Del., Dillm., deren Fassung des schwierigen Verses die befriedigendste ist; denn 1) אִם־לֹא wird am besten nach Kap. 1, 11; 22, 20; 31, 36 ꝛc. als Betheuerungsformel = „fürwahr, wahrlich" genommen; 2) הֳתֻלִּים (oder nach andrer Lesart הַתֻּלִּים) ist ein aus תֻּלִּי gebildetes Abstraktum = „Verspottung, Verhöhnung" (nicht „Betrug", wie Hirz. will); die Fassung als Konkretum im Sinne von „Spötter", oder von „Verblendete" widerstrebt den Gesetzen hebräischer Wortbildung (s. Ew. §. 153, a; 179, a. b); 3) תַּמְרֹתָם ist Infinit. Hiph. mit Suffix von מרה, was im Hiph. „widersetzlich machen, zum Streit reizen, mit einem hadern" bedeutet (das Wort ist mit Dag. dirimens im מ geschrieben, vgl. Kap. 9, 18; Joel 1, 17 ꝛc.); 4) תָּלַן, Jussiv oder Voluntativ von לין „ruhen, verweilen" (vgl. Kap. 19, 4; 29, 19; 31, 32), ist eine auch Richt. 19, 20 vorkommende Pausal-Aussprache für תָּלַן, deren Anwendung in nicht-pausaler Stellung, wie es scheint, auf bloßer Willkür, oder vielleicht auf euphonischem Grunde (Behandlung der beiden nahe zusammentreffenden Liquidä l und n, als wären sie Hauchlaute) beruht; vgl. Ew. §. 141, b, Anm. 2; 5) der Gesammtsinn des Verses bei der vorliegenden Fassung ist ein entschieden kontextgemäßer: fürwahr, man treibt Spott mit mir (ח׳ עִמָּדִי eigentl. „Spott ist bei mir, betrifft mich"), wenn man mich, den am Rande des Grabes Stehenden, noch zum Geständnisse einer Schuld bringen will, von welcher ich mich frei weiß; und ein derartiges gehässiges, zanksüchtiges Treiben muß ich beständig vor Augen haben! — Andere Auffassungen sind z. B. a. die der Pesch., Vulg. und neuerdings Hirzel's, welche הֳתֻלִּים im Sinne von „Betrug, Täuscherei" nehmen, und von denen der letztere demgemäß erklärt: „wenn nicht Betrug bei mir ist, so mögen sie immerhin forthadern"; b. die von Rosenm.: „annon illusiones mecum, et in adversando eorum pernoctat oculus meus"; c. die von Ew. (theilweise auch von Eichhorn, Umbr.): „wenn man nur nicht Spötterei mit mir triebe und mein Auge nicht weilen müßte" ꝛc.; d. die theilweise ähnliche von Vaih. u. Heiligst.: „daß doch Spötterei nicht um mich wäre! dann könnte doch mein Auge bei ihrem Hadern ruhig bleiben!" e. die von Stickel und Hahn: „Oder sind Verblendete nicht um mich? muß auf ihrem Hader nicht mein Auge weilen?" — Zweite Strophe: V. 3—9. Wiederholter Ausdruck des sehnlichen und vertrauensvollen Flehens zu Gott als dem einzigen Gewährsmann oder Zeugen seiner Unschuld, der ihm bei der herzlosen Kälte, ja Feindseligkeit seiner menschlichen Freunde verbleibe. — **O setze ein, verbürge dich für mich bei dir! Wer wird sonst mir Gewähr leisten?** Der Gedanke ist nicht wesentlich verschieden von dem in Kap. 16, 21, nur daß die dort vorwaltende Vorstellung eines Gerechtsprechens durch die eines Sich-verpfändens oder -verbürgens für Jobs Unschuld ersetzt ist. Denn sämmtliche Ausdrücke des Verses sind hergenommen vom Pfandwesen. Zu dem Imperat. יְמָה ist, wie das gleichfolgende עָרְבֵנִי zeigt, der Objektsakkus. „ein Pfand, eine Bürgschaft" zu ergänzen (ohne daß man nöthig hätte, mit Reiske und Olsh. jenes עָרְבֵנִי geradezu in עַרְבֹנִי arrhabonem meum zu verwandeln). Das folgende עִמָּךְ als Angabe der Person, bei welcher die Verbürgung stattfinden soll, läßt wieder Gott, ganz ähnlich wie in Kap. 16, 21, gleichsam dirimirt oder in zwei Personen zerlegt erscheinen. Das Bittwort ערב (welches auch Jes. 38, 14 und Ps. 119, 122 vorkommt, und zwar hier mit folg. Akkus. der Person im Sinn von: „jemanden mittlerisch, als ἔγγυος oder μεσί-

τηϛ, vertreten") wird im zweiten Gliede durch die umständlichere Redensart נָתַקַע לְיָד „sich durch Handschlag für jemanden verbürgen" ersetzt. Denn dies bedeutet diese Redensart, welche sonst תָּקַע יָד oder כַּף (Spr. 6, 1; 17, 18; 22, 26) oder blos תָּקַע (Spr. 11, 15) lautet, hier aber, weil statt der Person die Hand der Person genannt ist (לְיָדִי statt einfach לִי, was man nach Spr. 6, 1 hätte erwarten können), durch das reflexive Niphal ausgedrückt ist, also wörtl.: „wer wird sich meiner Hand einschlagen?" d. h. wer wird (durch feierlichen Handschlag, wie bei einer Verbürgung) sich mir zur öffentlichen Geltendmachung meiner Unschuld verpflichten? welcher Mensch auf Erden wird dies thun, wenn du, Gott, es nicht thust? — V. 4 begründet diese Bitte um Gottes Verbürgung durch den Hinweis auf die kurzsichtige und engherzige Gesinnung der Freunde: **denn ihr Herz hast du verschlossen der Einsicht** (der richtigen Erkenntniß betreffs meiner Unschuld); **darum wirst du sie nicht obsiegen lassen**, wörtl.: „sie nicht erheben", nämlich über mich, den von ihnen unschuldig Verlästerten — wirst vielmehr schließlich durch Bezeugung meiner Unschuld sie zu Schanden machen (wie dies Kap. 42, 7 faktisch geschieht). תְּרוֹמֵם, Imperf. Pil. von רוּם mit Pluralsuffix, ist kontrahirt aus תְּרוֹמְמֵם, mit Weglassung des Dag. f. in מ wegen des vorausgehenden langen ô. Unnöthig ist die Korrektur תְּרֹמֵם (Dillm. unter Verweisung auf Kap. 31, 15; 41, 2 K'ri), ebenso wie die Fassung des תְּרוֹמֵם als eines nom. hithpaëlicum mit der Bedeutung „Aufstreben, Besserung, Sieg" (Ew.). — V. 5 setzt die Betrachtung des unfreundschaftlichen Verhaltens der Freunde weiter fort. — **Zur Beute bietet man Freunde aus, während die Augen ihrer** (wörtl. „seiner") **Kinder verschmachten.** חֵלֶק „Beuteantheil, Beute" (nach 4 Mos. 31, 36) bezeichnet hier, wie das Verbum הִגִּיד wahrscheinlich macht, wohl speziell ein verpfändetes Besitzthum, ein durch gerichtliche Exekution einem Schuldner entrissnes Pfandstück; und חִגִּיד לְחֶלֶק (für ח' לַחֲרוֹת חֵלֶק, vgl. 1 Kön. 14, 2; Jer. 13, 21) bedeutet das Anzeigen oder Ausbieten eines solchen Pfandstücks vor Gericht, oder einfacher und kürzer: das Auspfänden, Ausplündern mittelst gerichtlicher Exekution. Das Subjekt von יַגִּיד ist das unbestimmte „man" (vgl. Kap. 6, 20); mit dem Objekt רֵעִים zielt Job allerdings zunächst nur auf sich, der ja allein das Opfer des lieblosen Verhaltens der drei war, drückt sich aber absichtlich generalisirend aus, weil seine ganze Schilderung doch nur eine ideale, bildliche ist. Im zweiten Gliede spricht er dann, wie das singul. Suff. in בָּנָיו zeigt, wieder von sich allein als dem Gemißhandelten, fährt also (mittelst einer Enall. num. ähnlich der in Kap. 18, 5; 24, 5. 16; 27, 23) so fort, als hätte er in a רֵעַ oder רֵעֲהוּ gesetzt. Also wörtl. „und die Augen seiner Kinder verschmachten", oder auch: „obschon die Augen seiner Kinder verschmachten" (Ewald, Stickel, Heiligst., Hahn, Dillmann ꝛc.). Viele Aeltere, und noch de Wette, Delitzsch ꝛc. übersetzen: „Wer Freunde ausplündert, dessen Söhnen müssen die Augen verschmachten" (oder auch optativisch: „mögen die Augen hinschmachten!" — so Rosenm., Vaih.). Auf diese Weise wird allerdings die Härte jenes Numeruswechsels vermieden; aber eine Voraussagung (oder auch Anwünschung) von Strafen für den Uebelthäter erscheint hier zu wenig kontextgemäß und verträgt sich namentlich nicht mit dem Inhalte des folgenden Verses. — V. 6 ff. Fortgesetzte Beschreibung des lieblosen Betragens der Freunde, doch mit der Wendung, daß es direkt auf Gott zurückgeführt wird. **Und hingestellt hat man mich** (nämlich Gott, der hier offenbar als Subjekt des Verbums zu denken ist) **der Welt zum Sprüchwort.** מָשָׁל, ein substant. Infinitiv (vgl. Kap. 12, 4) ist s. v. a. Sprüchwort, Gleichniß sensu objectivo, also = Gegenstand der Verspottung. עַמִּים eigentl. „Völker", bezeichnet hier wohl nicht die um Job her wohnenden Volksstämme (z. B. den jener Höhlenbewohner, die Kap. 24. 30 näher geschildert werden und an welche Del. möglicherweise schon hier denken möchte), sondern die Leute des Volks (vulgus, plebs) im allgemeinen, also so viel als die große Masse, die Welt; vgl. Spr. 24, 24. — **Und zur Verspeiung ins Angesicht muß ich sein.** תֹּפֶת (nur hier im A. T.) bedeutet Gespei, Gegenstand des Speiens, der Verspeiung; das לְפָנִים ist aufs engste damit zu verbinden (vgl. 4 Mos. 12, 14; 5 Mos. 25, 9). Ein תֹּפֶת לְפָנָי ist also einer, dem man ins Gesicht speit, ein Gegenstand öffentlicher und direktester Verabscheuung. Vgl. Kap. 30, 9 f., aus welcher Stelle zugleich hervorgeht, daß Job hier nicht blos von dem redet, was seine Freunde ihm antaten, sondern den Kreis der עַמִּים weiter gezogen denkt. — V. 7. **Da erlosch vor Gram** (כעשׁ wie Kap. 6, 2) **mein Auge** (vgl. Kap. 16, 16; Ps. 6, 8; 31, 10), **und meine Glieder** (eigentl. „meine Gebilde, Leibesgebilde"), **wie Schatten sind sie alle**, d. h. so hager und abgezehrt, wie bloße ungreifbare Schatten oder Schemen; vgl. Kap. 19, 20. — V. 8. **Es entsetzen sich Rechtschaffene darob,** — denn sie können es nicht begreifen, wie es einem Ihresgleichen so ergehen kann. **Und der Schuldlose wird gegen den Ruchlosen aufgebracht**, eigentl. „aufgeregt", nämlich vor Aerger; (— also im entgegengesetzten Sinne wie Kap. 31, 29), d. h. „das Gerechtigkeitsgefühl des Unschuldigen empört sich über den חָנֵף, weil es diesem wohlgeht, vgl. Ps. 37, 1 ff.; 73 (Hitz.). — V. 8. **Doch es hält fest der Gerechte an seinem Wege** (dem Wege der Frömmigkeit und Geradheit, auf dem er bisher gewandelt), **und wer reiner Hände ist** (wörtl. „und der Hände-Reine"; וְטַהֲר־ wie Spr. 22, 21), **erstarkt noch mehr** (יוֹסִיף von innerlicher Mehrung oder Erstarkung, wie Pred. 1, 18). Der ganze Satz ist als Ausdruck des getrosten Unschulds- und Heilsbewußtseins, zu welchem sich Job nach den bitteren Betrachtungen in V. 5 ff. hindurchringt, von hoher Bedeutung. Weit entfernt davon, nach des Eliphas Vorwurf in Kap. 15, 4

„die Gottesfurcht zu vernichten und andächtiges Sinnen vor Gott zu schmälern", beharrt derselbe vielmehr auf seinem gottgemäßen Wege, ja beschreitet ihn noch freudiger und rüstiger als zuvor (vgl. Dogm.-eth. Grundgedanken).

5. Dritte Abtheilung (und sechste Strophe). Scharfe Zurechtweisung der Mahnreden der Freunde, als unverständig und ohne alle tröstende Kraft. V. 10—16. — **Aber ihr alle** (כֻּלָּכֶם für כֻּלְּכֶם, wie in 1 Kön. 22, 28 und Mich. 1, 2; das vorherg. וְאוֹלָם ist hier des Gleichklanges halber mit geschärftem Ton, also וְאֻלָּם geschrieben), **kommt immer wieder heran nur!** (תָּשׁוּבוּ statt des zu erwartenden Imperat. שׁוּבוּ, welcher nicht wohl zu Anfang des Satzes stehen konnte [vgl. Ew. §. 229]; hierauf dann das ergänzende Verbum בּוֹא im Imperativ mit וְ verbunden; Gesen. §. 142, 3, a). **Einen Weisen werde ich doch nicht unter euch finden;** d. h. euer Herz bleibt der rechten Einsicht in meine Lage doch verschlossen (s. V. 4), so oft und angelegentlich ihr auch versuchen mögt, eure Angriffe gegen mich zu begründen. — V. 11 ff. beweisen diesen Satz von der mangelhaften Einsicht der Freunde durch Hervorhebung des nahen Endes und der fast völlig aufgezehrten Kraft Jobs; an dieser Thatsache scheitere ihre Voraussetzung der Möglichkeit eines erfreulichen Glückswechsels für ihn, wie sie dieselbe mehrmals als bedingt durch seine aufrichtige Buße hingestellt hatten. — **Meine Tage sind dahin** (ihrem Ende ganz nahe, vgl. Kap. 16, 22), **entzweigerissen meine Pläne** (זִמּוֹת, eigentl. „Verknüpfungen, Kombinationen" von זמם „verknüpfen", wie sonst מְזִמּוֹת, Kap. 21, 27; 42, 2 — aber nicht sensu malo, sondern in gutem Sinne, von zertrümmerten Lebensplanen), **die Pfleglinge meines Herzens.** מוֹרָשֵׁי sind sehnlich begehrte und erstrebte Dinge, Lieblingsbestrebungen, mit Vorliebe gehegte Plane, vgl. אָרַשׁ begehren, Ps. 21, 3. Weniger passend erscheint die Bedeutung „Besitzthümer" (nach Ob. V. 17 u. Jes. 14, 23 von יָרַשׁ possidere), und entschieden sprachwidrig und durch nichts belegbar ist die Deutung ἄρθρα (LXX), Stränge oder Bande (Gekat., Ew.). — V. 12. **Nacht wandeln sie in Tag** (vgl. Jes. 5, 20), sofern sie näml. mir frohe Lebenshoffnungen vormalen (wie Eliphas Kap. 5, 17 ff.; Bildad Kap. 8, 20 ff.; Zophar Kap. 11, 13 ff.), während ich doch nur die dunkle Nacht des Todes vor mir habe. — **Licht soll nahe sein** (eigentl. „ist nahe", näml. nach ihren Behauptungen) **im Angesichte des Dunkels,** d. h. da wo doch das Dunkel vorhanden oder in conspectu ist; מִפְּנֵי hier also s. v. a. coram, vgl. Kap. 23, 17 (so Umbr., Vaih., Del.). Andere, wie Ew., Hirz., Stick., Dillm. fassen מִפְּנֵי komparativ: Licht sei näher als das Angesicht der Finsterniß, d. h. als die offenbare Finsterniß, was aber weniger passend im Parallelismus ist. Dasselbe gilt von den Erklärungen Welte's („und bringen das Licht dem Dunkel nahe"), Rosenmüller's („Licht ist nahe der Finsterniß" — ähnlich schon die LXX), Schlottmann's („Licht, dem das Dunkel schon naht"), Renan's (Ah! votre lumière ressemble aux ténèbres) ꝛc. — Beachte übrigens, daß hier V. 11 u. 12, wo der Ton der Klage wiederkehrt, auch jene kurzen stoßseufzerartigen Sätzchen wieder hervortreten, denen man schon oben V. 1 u. 2 begegnete. — V. 13 ff. zeigen, inwiefern Job Recht habe, nichts als Nacht und Finsterniß vor Augen zu sehen und die von den Freunden ihm nahegelegte Hoffnung auf bessre Glückszustände aufzugeben. V. 13 u. 14 bilden den hypothetischen Vordersatz (mit אִם, wovon sämmtliche Verba in beiden Versen abhängen), V. 15 den Nachsatz, eingeleitet durch וְ consec. — **Wenn ich auf die Unterwelt als mein Haus hoffe, in der Finsterniß meine Lager hingebreitet habe** ꝛc. ꝛc. Vgl. zu dieser kühnen poetischen Schilderung der innigen Vertrautheit Jobs mit dem nahe bevorstehenden Todeszustande Ps. 88, 19; Spr. 7, 4, sowie unten Kap. 30, 29. — V. 14. **Wenn ich dem Grabe zugerufen habe: mein Vater du!** Eigentl. „wenn ich der Grube zugerufen habe: mein Vater du!" denn im Hebr. steht das Fem. שַׁחַת „Grube" (vgl. Kap. 9, 31), das hier aber ad sensum als Maskulin konstruirt ist (wie sonst auch solche Feminina wie חֶשֶׁךְ, נָחָשׁ, הַצַּת ꝛc., vgl. Gesenius Thes. p. 1378). Dieses שחת hier mit LXX, Vulg., Pesch. in der Bedeutung von „Tod" zu nehmen, oder auch mit Nachman., Rosenm., Schlottm., Del. ꝛc. ihm die Bedeutung „Moder, Fäulniß" zu ertheilen (als käme es von der W. שָׁחַת, nicht von שׁוּחַ fodere), ist unnöthig; auch ist die Existenz eines solchen zweiten Subst. שחת = Moder durch keine anderweite sichre Belegstelle zu erweisen. — V. 15. Nachsatz: **Wo ist dann** (— wegen אַפוֹ, das trotz der Accente wohl zum vorhergehenden אַיֵּה wo? zu ziehen ist, vgl. zu Kap. 9, 24) **meine Hoffnung (noch)? ja meine Hoffnung, wer erschaut sie?** d. h. wer weist sie mir als wirklich begründet nach, wer entdeckt sie mir? Gemeint ist beidemal eine und dieselbe Hoffnung, näml. die auf Wiederherstellung seiner Glückszustände im Diesseits, noch vor dem Tode. — V. 16. **Zu den Riegeln des Grabes sinkt sie nieder, wenn zugleich auf dem Staube Ruhe ist.** Subj. ist auch hier תִּקְוָתִי V. 15, und zwar diese Hoffnung als eine einzige genommen, obwohl der Ausdruck dort doppelt gesetzt war. תֵּרַדְנָה ist dichterische Nebenform für תֵּרַד (Ew. §. 191, Gesen. §. 47, Anm. 3), nicht dritte Person Plur., wie schon die alten Uebersetzer die Form auffaßten, und wie von Neueren z. B. Böttcher und Dillm. sie nehmen, der letztere, indem er die in V. 13 erwähnte Hoffnung, welche Job wirklich hat, sowie die von den Freunden ihm zugemuthete in V. 15 als die beiden Subjekte dieses Plurals denkt. — בַּדֵּי שְׁאוֹל sind „Riegel der Unterwelt, des Todtenreichs", nicht dessen „Klüfte" (Böttch.) oder „Marken" (Hahn); denn בַּדִּים bedeutet auch 2 Mos. 25, 13 ff.; 27, 6 ff.; Hos. 11, 6 „Tragstangen" oder „Querstangen, Querbalken" (vectes), und da der Scheol auch nach vielen anderen Stellen als mit Thoren versehen gedacht ist (Kap. 38, 17; Jes. 38, 10; Ps. 9, 14;

107, 18), so besagen seine „Querbalken oder Riegel“ wesentlich dasselbe wie seine Thore (vgl. Jon. 2, 7). Durch das יַחַד „zugleich“ (nicht „zusammen“ wie Hahn will, der dabei an die hingesunkene Hoffnung und an den gestorbenen Job denkt) drückt Job einen ähnlichen Gedanken aus, wie in Kap. 14, 22, den näml., daß gleichzeitig mit dem Hinabfahren seiner Seele zum Hades das Ruhen seines Leibes auf dem Staube stattfinde. נָחַת, Pausalform für נוּחַ „Ruhe“, bedeutet hier die Grabesruhe des entseelten Leichnams; vgl. Jes. 26, 19; Ps. 22, 30.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Der Schwerpunkt dieser abermaligen Verantwortung Jobs, — dasjenige, wodurch dieselbe hauptsächlich ein Fortschreiten des hart angefochtenen und auch geistig umnachteten Dulders zu lichterer Erkenntniß und Herzensstimmung kundgibt — liegt in dem Ausdruck sehnsüchtigen Hoffens auf eine zukünftige Gerechtsprechung seitens Gottes, welcher den vorletzten Abschnitt der Rede und den eigentlichen Kern ihrer Ausführungen bildet. Da die Freunde, statt ihm liebende Theilnahme und wahren Trost zu spenden, vielmehr zu „Spöttern über ihn“ geworden sind (Kap. 16, 20), so sieht er sich um so nachdrücklicher auf Gott allein als Helfer und Wahrer seiner Unschuld hingewiesen. Daher nennt er denselben Gott, welchen er unmittelbar vorher noch in den stärksten Ausdrücken als seinen grimmigen Todfeind und Verfolger, sowie als den Urheber auch des von seinen menschlichen Gegnern ihm zugefügten Leids (V. 7 ff. 11 ff.) geschildert hatte, jetzt plötzlich vertrauensvoll seinen „Zeugen im Himmel“ und „Mitwisser in den Höhen“ (V. 19), der ihm schon jetzt nahe sei und nicht zugeben werde, daß die Erde sein zum Himmel aufschreiendes Blut aufsauge und so seine Selbstrechtfertigung zum Verstummen bringe (V. 18). Ja noch mehr: sein thränenschwerer Blick erhebt sich mit kühnem Flehen zu Gott, Ihn zu bitten, daß Er ihm vor Ihm selber „Recht schaffe“, ihn vor seiner eignen richterlichen Instanz fürbittend und freisprechend vertrete und ebendamit auch gegenüber den menschlichen Verklägern seine Unschuld darthue (V. 21). „Wir sehen hier deutlich, wie die Gottesidee Jobs sich dadurch (daß er zu Gott selbst, dem Urheber seiner Leiden, als zu seinem Retter und Helfer flieht) lichtet, daß ein Scheidungsprozeß in ihr vorgeht. Der Gott, der Job als einen Schuldigen dem Tode preisgibt, und der Gott, der ihn — und wenn es erst nach dem Tode wäre — nicht ungerechtfertigt lassen kann, treten auseinander und scheiden sich wie Finsterniß und Licht aus dem Chaos der Anfechtung aus ..... So wird Job hier Prophet des Ausgangs seiner eignen Leidensgeschichte, und über seinem eignen Verhältnisse zu Eloah und den Freunden, von denen jener ihn dem Tode eines Schuldigen preisgibt, diese ihm das Urtheil eines Schuldigen sprechen, schwebt die nun durch die Finsterniß hindurchgebrochene Gestalt des Gottes der Zukunft, von dem Job gläubig erwartet und erfleht, was der Gott der Gegenwart ihm entzieht“ (Del., S. 191). — Dieselbe Diremtion zwischen dem Schreckensgotte der Gegenwart und dem Heilsgotte der Zukunft tritt in der weiterhin an Gott gerichteten flehentlichen Bitte zu Tage, daß Er sich für Job „bei sich selber verbürgen möge“, da Er ja doch der einzig mögliche Gewährsmann für seine Unschuld sei (Kap. 17, 3). Nicht minder liegt diese Scheidung zwischen einem Gotte der Wahrheit, der sein gerechtes Verhalten kennt und bezeugt, und zwischen einem Gotte der absoluten Macht und des Grimmes auch der den Schluß des ganzen Abschnittes bildenden zuversichtlichen Erklärung zu Grunde, wonach der Gerechte, um die Verdächtigungen und Anfeindungen seiner Gegner unbekümmert, „an seinem Wege festhält“ und in seinem schuldlos reinen Verhalten nur „noch mehr erstarkt“ (V. 9). Was hier Job, zunächst nur in Gestalt von Bitten, sehnlichen Wünschen oder gleichsam von religiös-ethischen Postulaten ausspricht, das gewinnt, in seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange betrachtet, die Bedeutung einer indirekten Prophetie nicht blos auf den faktischen Ausgang seiner eignen Leidensgeschichte (die mit einer derartigen Rechtfertigung, wie er sie sich wünscht, in der That endigt), sondern auf die in Christo vollzogene Versöhnung Gottes mit der sündigen Menschheit im Ganzen. Denn ganz so, wie Job sich dies hier wünscht, vollzog sich dieses Versöhnungswerk laut 2 Kor. 5, 19. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit Ihm selber. Er handelte als lossprechender Richter und als rechtfertigender Anwalt in einer Person. Er wurde in Christo sein Selbst-Mittler mit der Menschheit (vgl. Gal. 3, 20) und ließ das von Job gewünschte und ersehnte „Bürgschaftleisten bei sich selber“ dadurch stattfinden, daß Er seinen Sohn als „Mittler“ (μεσίτης 1 Tim. 2, 5; Hebr. 12, 24) oder „Bürgen“ (ἔγγυος, Hebr. 7, 22) des Neuen Bundes sandte und so eine ewige, bei jedem Einzelnen sich fort und fort erneuende Erlösung des in Sünde und Todesschuld gefallenen Menschengeschlechtes stiftete. — Die älteren Ausleger haben diesen tieferen typisch-prophetischen Sinn der Stelle, der durch die fehlerhaften Uebersetzungen der betr. Verse in der LXX und Vulg. verdunkelt wird, meist nicht erkannt. Doch vgl. unten Coccejus zu Kap. 16, 19 ff.

2. Erscheint Job durch die tiefe Wahrheit und ergreifende Kraft dieser kühnen prophetischen Anticipation seiner nochmaligen Rechtfertigung als in einem höchst bedeutsamen Fortschritte seiner richtigeren Erkenntniß begriffen und jedenfalls als hoch erhaben über die beschränkten und elementaren Vorstellungen seiner Freunde: so läßt er inmitten dieses Aufschwungs seines reineren und besseren Bewußtseins zu Gott doch noch Eins empfindlich

vermissen: das Zugeständniß seiner Bußbedürftigkeit. Er nennt sich nicht nur einen „Gerechten" und „Hände-Reinen" (Kap. 17, 9), sondern er hält sich auch alles Ernstes für einen solchen (vgl. Kap. 16, 17). Daß sein Leiden irgendwie und bis zu einem gewissen Punkte doch auch Sündenstrafe sein könne, will er schlechterdings nicht zugeben, hierin hinter das früher (Kap. 14, 4) selbst und ausdrücklich Zugestandene zurücksinkend. Wie die Freunde kraft ihres oberflächlichen Urtheils seine Schuld weit übertreiben, so übertreibt er, der von pelagianischer Selbstgerechtigkeit noch keineswegs Freie, seine Unschuld. Die Rechtfertigung, welche er wünscht und hofft, ist nicht die neutestamentliche δικαίωσις, die göttliche Gerechtsprechung des reuigen Sünders aus Gnaden: sie ist nur die göttliche Bezeugung einer, wie er meint, vollständig bei ihm vorhandenen Unschuld und Sündefreiheit, also etwas, das jenem „Sichselbstrechtfertigenwollen" des Gesetzeslehrers in Luk. 10, 29 aufs nächste verwandt, von jener Gesinnung aber, die schließlich Jobs wirkliche Gerechtsprechung und Wiederannahme in Gnaden herbeiführte (Kap. 42, 6), noch sehr verschieden ist. Auch was er Kap. 16, 15 f. vom Senken seines Hornes in den Staub, vom anhaltenden Weinen, vom Tragen eines Sackes sagt — betrifft nicht Merkmale wirklicher Buße (wie sie von älteren Auslegern hier mehrfach erblickt werden), sondern lediglich Kundgebungen des höchsten physischen Schmerzes, resp. einer solchen Demüthigung, die weniger aus voller Tiefe der Sündenerkenntniß, als aus dem Gefühle schwerer schmerzlicher Leiden entsprungen ist (vgl. oben zu dieser Stelle). Mit dieser mangelhaften Selbsterkenntniß und partiellen Selbstgerechtigkeit, in der sich Job hier noch befangen zeigt, hängt eng zusammen die schroffe Härte des Urtheils über die Freunde, womit er diesen ihre Rücksichtslosigkeiten gegen sich zurückzahlt; ihre Charakterisirung als windige Phrasenmacher (Kap. 16, 3), als Unweise (Kap. 17, 4. 10), als freche Spötter (Kap. 16, 20; 17, 2), als hartherzige Plünderer und Auspfänder (Kap. 17, 5), ja als mit zur Kategorie der Weltkinder (Kap. 17, 6), der Ungerechten und Frevler (Kap. 16, 10. 11), der Ruchlosen (Kap. 17, 8) gehörig. Desgleichen hängt damit zusammen die harte und vermessene Beurtheilung dessen, was Gott gegen ihn thue; die Schilderung desselben als eines mit unerbittlicher Grausamkeit, ja Mordgier wider ihn Sturm laufenden Kriegshelden (Kap. 16, 12—14), die Zurückführung auch aller durch die Freunde erlittnen Schmach und Unbill auf Ihn als höheren Urheber (Kap. 16, 11 ff.; 17, 6 ff.). Endlich gehört ebenhieher die düstere Hoffnungslosigkeit bezüglich seines Lebensausganges, zu welcher seine im vorletzten Abschnitt so kühn und zuversichtlich gehobne Stimmung schließlich wieder herabsinkt (Kap. 17, 11—16), in offenbarem Widerspruche mit dem Lichtblitze bessrer Zuversicht, der vorher das Dunkel seiner bekümmerten Seele erhellt hatte, aber im Einklange mit der noch nicht bis zu voller Schärfe und Reinheit der ethischen Selbsterkenntniß durchgedrungenen und darum der rechten Festigkeit und Freudigkeit des Glaubens an Gottes rettende Heilskraft noch entbehrenden Herzensverfassung des Dulders in diesem Stadium seiner Leidensschule. Wie denn auch die in seiner folgenden Rede (Kap. 19) hervortretende Hoffnung auf Anerkennung seiner Unschuld in einem bessren Jenseits keineswegs entschieden von ihm festgehalten wird, vielmehr ebenfalls nur als ein vorübergehender Lichtblick in dem vorherrschenden Dunkel seiner Herzensstimmung erscheint.

3. Job leidet als relativ Gerechter, und die Klagen seines gepreßten Herzens in dieser Rede gleichen deshalb mehrfach bis zu Einzelheiten des Ausdrucks dem, was sonstige leidende Gerechte des Alten Bundes in ihren Herzensergießungen sagen, z. B. der Sänger des 22. Psalms (vgl. oben zu Kap. 16, 10), der des 44. und 69. Psalms (vgl. insbesondere das „Man hat mich gestellt der Welt zum Sprüchwort" Kap. 17, 6 mit Ps. 44, 15 und Ps. 69, 12), sowie der Knecht Jehova's im zweiten Thl. des Jesaja, — vgl. Kap. 17, 8: „Es entsetzen sich Rechtschaffene darob" mit Jes. 52, 14; auch Kap. 16, 16. 17: „Mein Gesicht ist glühendroth von Weinen ꝛc. — — obwohl kein Unrecht an meinen Händen klebt" ꝛc. mit Jes. 53, 9 („wiewohl er niemand Unrecht gethan hat und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden"), sowie Kap. 16, 19: „Schon jetzt, sieh da im Himmel meinen Zeugen" mit Jes. 50, 8 f. („Nahe ist, der mich rechtfertigt, wer will mich verdammen?" ꝛc.). Trotz dieser und ähnlicher Berührungen mit anderen klagenden Gebetsergüssen leidender Gerechter ist es doch zu viel behauptet, wenn Seinecke (Der Grundgedanke des B. Hiob, 1863, S. 34 ff.) um der vorliegenden Rede, sowie um mancher sich mit ihr berührender Stellen in andren Reden Jobs willen, Job überhaupt als eine allegorische Figur von wesentlich gleicher Bedeutung mit dem jesajanischen Gottesknechte, also als poetische Personifikation des leidenden Volkes Israel darstellt. Kaum daß der Dichter „durch die dem Leidensbilde Jobs aufgeprägte Beziehung zu den Passionspsalmen die Person Jobs selbst bewußt oder unbewußt zu einer typischen gestempelt, und durch Aufnahme mancher nationalen Züge, wohl nicht ohne Absicht, die Auffassung Jobs als eines Maschal Israels nahe gelegt habe" (Delitzsch S. 192), läßt sich mit Bestimmtheit behaupten. Es fehlt zu sehr an bestimmteren Andeutungen einer derartigen Absicht des Dichters, als daß man füglich ein Mehreres als die Thatsache einer vorbildlichen Bedeutung des ehrwürdigen Dulders von Uz für manche fromme Dulder der späteren (nachpatriarchalischen, resp. nachsalomonischen) Zeit, und infolge davon einer Entlehnung mancher speziellen Züge aus seinem Leidensbilde seitens späterer Dichter von Klagepsalmen oder Propheten (wie Jesaja, vielleicht auch Ezechiel und Sacharja) annehmen dürfte. — Auch von etwaiger Verwerthung jener messianisch-allego-

rischen Auffassung Jobs als wesentlich identisch mit dem „Knechte Gottes" im homiletischen Interesse dürfte bei solcher Unsicherheit des Sachverhalts lediglich abzurathen sein. Die praktisch-erbauliche Auslegung des Abschnitts K. 16, 18—17, 9 mit seinem reichen biblisch-theologischen und heilsgeschichtlichen Ertrage könnte durch etwaige Versuche hierzu wenig mehr gewinnen, als Verdunkelung des einfachen Thatbestands durch unnütze und unfruchtbare Künsteleien.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen:

Kap. 16, 7 ff.: Oekolampad: Tribus locis ad misericordiam conciliandam optatissimis utitur. Sunt autem hi: dolorum manifesta vehementia (v. 7—14), poenitentia (?? — v. 15. 16) ac innocentia (v. 17. 21).

Kap. 16, 10 f.: Brenz: Est hoc in judicio Dei gravissimum, quod adversariis videatur favere et a parte eorum stare, consilia conatusque eorum contra nos prosperando. Neque quisquam est, qui possit in hac tentatione perdurare, nisi probe Verbo Dei munitus. Sic et Christus conqueritur, Ps. 21: Circumdederunt me canes multi, consilium malignantium obsedit me. — Cramer: O Seele, erinnere dich hier deines Heilandes, welchem es auch also ergangen; denn er hat Schmerzen gehabt an Leib und Seele, ist von seinen Widersachern verfolgt, und von Gott selbst verlassen, geplagt und gemartert worden (Jes. 53).

Kap. 16, 19 ff.: Coccejus: Significat Dei tribunal super omnia tribunalia esse; et, quum animus suus ac conscientia, fides amorque in Deum non possit ab ullo judice aut teste cognosci, aestimari aut judicari, quam a summo: quomodo fieri possit, ut non ad illum provocet? Ita Apostolus 1 Cor. 4, v. 3. 4 repudiat omne judicium praeterquam Dei.... (zu Kap. 17, 3): Hic Deum, in cujus potestate est, fideijussorem vocat: quod nihil aliud est, quam petere ut is provocationem suam approbet et secundum illam judicet, ut si adversarius vicerit, illis a se satisfaciat. Ita alibi pii, quum injuste acto judicio rapiuntur, ad Dei judicium provocant, petendo ut fideijussor sit; quasi velint Deum dicere adversario: Hic meus est; veni in jus; si quid debetur tibi, faciam ut satis tibi fiat (Jes. 38, 14; Ps. 119, 122).

Kap. 16, 22: Brenz: Mors h. l. semita dicitur, qua non revertimur. Aufer enim verbum vel Christum, mors perpetuus interitus videtur: adde verbum et Christum, mors resurrectionis initium erit..... (zu Kap. 17, 11 ff.). Haec Jobis desperatio in nostram doctrinam descripta est, ut discamus: primum, judicium mortis neminem posse ferre citra Deum patrem; dein, ut aperto testimonio cognoscamus, solum Dominum esse bonum, omnem autem hominem mendacem, etc.

Kap. 17, 11 ff.: Starke: Man sieht hier, wie ungleich Gottes und der Menschen Gedanken und Wege sind. Hiob hatte nicht anders gemeint, als es wäre nun alles aus mit ihm, er würde weder beim Leben bleiben, noch zu seinem vorigen Glücke wieder gelangen können! Und Gott hat doch beides so wunderbar und herrlich gefügt, wie der erwünschte Ausgang der Leiden Hiobs zur Genüge zeigt. — Delitzsch: Job fühlt sich unabänderlich dem Tode preisgegeben, und wie aus der Tiefe des Hades, in den er hinabsinkt, streckt er nach Gott seine Hände aus, nicht daß Er ihn dem Leben erhalte, sondern daß Er ihn vor der Welt als den Seinen erkläre. Soll er auch sterben, nur den Tod eines Verdammten will er nicht sterben..... Wenn dann der Ausgang der Geschichte der ist, daß Gott sich zu Job als seinem Knechte bekennt und ihn, nachdem er durch die Anfechtung bewährt und geläutert ist, einem doppelt reichgesegneten Leben erhält, so ist an Job geschehen über sein Bitten und Verstehen, und nachdem er an sich erfahren hat, daß Gott in den Hades führt und wieder heraus (1 Sam. 2, 6; — vgl. dagegen oben Kap. 7, 9), hat er für immer alle Todesfurcht überwunden, und die Keime jenseitiger Hoffnung, welche mitten im Leiden sein Bewußtsein durchbrochen haben, können sich fröhlich entfalten.

2. Bildad und Job: Kap. 18. 19.

A. Bildad: Die leidenschaftlichen Ausbrüche Jobs seien unnütz, da es doch bei der alten Gottesordnung verbleibe, wonach den verstockten Frevler plötzlich und sicher sein Geschick ereile: Kap. 18.

1. Scharfe Rüge Jobs, des thörichten und rasenden Schwätzers: V. 1—4.

1. Da hob an Bildad, der von Schuach, und sprach:
2. Wie lange noch wollt ihr nach Worten Jagd machen?
   Nehmt Verstand an, und danach wollen wir reden!
3. Warum sind wir dem Viehe gleichgeachtet,
   gelten als vernagelt in euren Augen?
4. O du, der sich selbst zerfleischt in seinem Zorne,
   soll deinethalben die Erde entvölkert werden
   und ein Fels von seiner Stelle wegrücken?

2. Schilderung des grausigen Schicksals verstockter Frevler: V. 5—21.

5. Dennoch wird der Frevler Licht verlöschen
   und nicht scheinen die Flamme seines Feuers;

6. das Licht verfinstert sich in seinem Zelte,
und seine Leuchte über ihm erlöscht.
7. Eingeengt werden seine kräftigen Schritte,
und es stürzt ihn sein eigner Rathschlag.
8. Denn in ein Netz hinein treiben ihn seine Füße,
und über Fallgitter wandelt er hin.
9. Fest hält die Ferse ein Fallstrick,
und mit Macht packt ihn eine Schlinge.
10. Versteckt im Boden ist sein Strick
und seine Falle auf dem Pfade.
11. Ringsum ängstigen ihn Schrecken
und verscheuchen ihn auf dem Fuße (ihm folgend).
12. Es zeigt sich heißhungrig sein Unheil,
und der Untergang steht bereit zu seinem Sturze.
13. Es frißt die Stücke seiner Haut,
es frißt die Stücke des Todes Erstgeborener.
14. Herausgerissen wird er aus seinem Zelte, auf das er vertraute,
und zum Könige der Schrecken muß er schreiten.
15. Es wohnet in seinem Zelte, was nicht sein Eigenthum;
Schwefel wird gestreut auf seine Wohnstätte.
16. Von unten verdorren seine Wurzeln,
und oberhalb verwelket sein Gezweig.
17. Sein Gedächtniß ist verschwunden aus dem Lande,
und keinen Namen (mehr) hat er über die (weite) Steppe hin.
18. Man stößt ihn aus dem Lichte in die Finsterniß
und verjagt ihn von dem Erdkreis weg.
19. Nicht Sproß (bleibt) ihm, nicht Schoß in seinem Volke,
und kein Entronnener ist in seinen Weilern.
20. Ob seines Tages entsetzen sich die von Abend,
und die von Morgen ergreift Schauder.
21. Nur so ergeht es den Wohnungen Ungerechter,
und so der Stätte dessen, der Gott nicht kannte!

Exegetische Erläuterungen.

1. Im Gegensatze zu Jobs feierlicher Anrufung Gottes zum Zeugen seiner Unschuld beharrt Bildad starr und fest bei seinem früheren Vorurtheile, daß eine geheime Sündenschuld den Grund seiner schweren Leidenslast bilden müsse. Nach einer kurzen und scharfrügenden Einleitung, in welcher er die bittren und derben Tadelworte Jobs mit gleicher Münze zurückzahlt (V. 2—4), führt er aus, wie es trotz Jobs leidenschaftlichem Rasen bei der alten Gottesordnung verbleibe, wonach den verstockten Frevler, und mit ihm sein ganzes Haus und Geschlecht, ein plötzliches wohlverdientes Gottesgericht wegraffe (V. 5—21), liefert also ein nur in der Form neues, nach Inhalt und Tendenz aber durchaus gleichartiges Seitenstück zu jener Schilderung vom Schicksale der Gottlosen, womit Eliphas seine vorherg. Rede (Kap. 15, 20—35) beschlossen hatte. Die ganze Rede zerfällt in 6 Strophen zu je 3—4 Versen, wovon eine auf jenen einleitenden Abschnitt, die übrigen 5 auf den längeren Hauptabschnitt V. 5—21 kommen.

2. Eingang u. erste Strophe: Kurze scharfe Rüge Jobs als eines thörichten und leidenschaftlich tobenden Schwätzers: V. 2—4. — **Wie lange noch wollt ihr nach Worten Jagd machen?** Man beachte, daß Bildads frühere Rede mit einer ganz ähnlichen ungeduldigen Frage anhob: Kap. 8, 2 (dort עַד־אָנָה ꝛc., hier עַד־אָנָה); ferner, daß er seinen Gegner in der Mehrzahl anredet, weil dieser ja selbst eben erst seine Sache zur Sache aller Gerechten gemacht (K. 17, 8. 9) und eben damit eine solche generalisirende Zusammenfassung seiner mit allen wie er Gesinnten provozirt hatte. Uebrigens hatte auch Jobs letzte Rede (siehe Kap. 16, 3) mit einer Klage über das unnütze, nicht enden wollende Gerede der Freunde begonnen, — welchen Tadel ihm Bildad hier, freilich in veränderter Fassung, zurückgibt. שִׂים קִנְצֵי לְמִ׳ ist nämlich nicht: „den Worten Ziele setzen, ein Ende machen" (so die alten Verss., Rabb., Rosenmüller, Gesenius ꝛc.); denn ein Plur. קִנְצִים (mit aufgelöstem Dag. für קִצִּים) von קֵץ ist sonst nicht nachweisbar; auch wäre vielmehr die singul. Konstruktion שִׂים קֵץ zu erwarten gewesen (Kap. 28, 3). Man hat mit Castell., Schult., J. D. Michaelis, Ewald, Hirzel, Del. ꝛc. קִנְצֵי als pl. constr. von קֶנֶץ laqueus (Jagdstrick, Schlinge) zu fassen, so daß die betref-

sende Redensart den Sinn des „Jagd-machens oder Jagens nach Worten" ausdrückt (laqueos verbis tendere, verba venando capere). Womit wohl nicht ein immer erneutes Widersprechen und Opponiren, sondern nur ein unausgesetztes, aber unnützes Reden gemeint ist. — **Nehmt Verstand an, und danach wollen wir reden!** תָּבִינוּ „wollet verstehen"; der Voluntat. statt des Imperat. בִּינוּ, vgl. zu Kap. 17, 10 a. — V. 3. **Warum sind wir dem Viehe gleichgeachtet?** — eine derbe Anspielung auf Kap. 17, 4. 10, vgl. auch Pf. 73, 22. — **Gelten als vernagelt in euren Augen?** נִטְמֵינוּ von טמה = טמם, „verstopfen", also wörtl.: „sind (gelten als) verstopft in euren Augen", d. h. sind eurer Meinung nach verdummt, vernagelt, verrückt (vgl. die ähnl. Redensart in Jes. 59, 1). Die LXX verwechselten das sonst nicht vorkommende Wort mit נִדְמֵינוּ *σεσιωπήκαμεν*; das Targ. gibt טמענא „sind versunken"; die Vulg. endlich, welcher manche Neuere, auch Dillmann folgen, leitet das Wort von טמה = טָמֵא „unrein sein" (3 Mos. 11, 43) her und übersetzt demgemäß: et sorduimus coram vobis. Aber dieser Sinn würde von dem des ersten Gliedes stärker abweichen, als dies der sonst fast durchweg streng parallelistische Bau der Verse in dieser Rede gestattet; auch wäre die gegensätzliche Rückbeziehung auf Kap. 17, 8. 9 zu wenig deutlich. — V. 4. **O du, der sich selbst zerfleischt in seinem Zorn.** Dieser der eigentlichen Anrede an Job vorausgesandte Ausruf in der 3. Pers. (vgl. K. 17, 10 a) widerspricht direkt der Aussage Jobs in K. 7, 16, als ob er von Gott zerfleischt werde, indem er, wie früher schon Eliphas (Kap. 5, 2), vielmehr seine eigne tolle Leidenschaftlichkeit als Ursache seines Zerfleischtwerdens geltend macht. — **Soll deinethalben die Erde entvölkert werden** (vgl. עזב in Jes. 7, 16; 6, 12) **und ein Fels von seiner Stelle gerücken** (vgl. Kap. 14, 18; 9, 5). Beides würde eintreten, wenn die von Gott als unabänderliches Gesetz aufgerichtete sittliche Weltordnung, wie sie sich insbesondere in der Belohnung des Guten und der Bestrafung des Bösen offenbart, aus ihren Fugen wiche, oder mit andern Worten: wenn Gott aufhörte, ein gerechter Vergelter zu sein. Denn das wünscht Job, der Leugner seiner Schuld, nach Bildads Meinung; seine leidenschaftliche, immer wiederholte Assertion seiner Unschuld zielt auf Auflösung der ganzen heiligen Weltordnung Gottes ab (vgl. Röm. 3, 5. 6). Man beachte, wie geschickt der Redner sich hiermit den Weg zu seiner folgenden Schilderung des unfehlbaren Untergangs der Gottlosen bahnt! —

3. Das schreckliche Schicksal hartnäckiger Frevler, dem Job zur heilsamen Warnung und Lehre geschildert: V. 5—21. — Zweite Strophe: V. 5—7. — **Dennoch wird der Frevler Licht verlöschen.** גַּם, etwas unerwartetes Neues zum Gesagten hinzufügend, wie im Griech. ὅμως, entspr. hier unsrem „dennoch"; vgl. Pf. 129, 2; Ezech. 16, 28. Das „verlöschende Licht" ist Bild des zunichte werdenden Glückes (vgl. Kap. 30, 26); ebenso in b die „nicht mehr scheinende Flamme seines Feuers"; vgl. zu שְׁבִיב „Flamme" Dan. 3, 22; 7, 9, sowie zum Uebergange des in a gesetzten Plur. („die Frevler") in den Sing. zu Kap. 17, 5; Ewald §. 319 a. — V. 6. **Das Licht verfinstert sich** (eig. „hat sich verfinstert", חָשַׁךְ Perf. der Gewißheit, wie in Kap. 5, 20) **in seinem Zelte,** (vgl. Kap. 21, 17; 29, 3; Pf. 18, 29; Spr. 13, 9) **und seine Leuchte über ihm** (d. h. die oben an der Zeltdecke aufgehängte Lampe, vgl. Pred. 12, 6) **erlöscht.** Dieses immer wieder neu gewendete Bild vom Verlöschen des Glückslichts ist ebensowohl dem Hebräer wie dem Araber familiär; auch der Letztere sagt: „das Geschick hat meine Lampe ausgelöscht". Nicht minder ist das in V. 7 folgende Bild vom Eingeengtwerden der Schritte „ebensowohl arabisch als biblisch" (Del.); vgl. dafür Spr. 4, 12; Pf. 18, 37, sowie was die Form יֵצְרוּ (nicht von יצר, nach Gesen. und Hirz., sondern Imperf. von צרר) betrifft: Ew. §. 138 b. — **Und es stürzt ihn sein eigner Rathschlag;** vgl. Kap. 5, 12 f., und wegen עֵצָה im bösen Sinne, vom Rathe des Frevlers: Kap. 10, 3; 21, 16. — Dritte Strophe: V. 8—11. — **Denn in ein Netz hinein treiben ihn seine Füße,** wörtl.: „wird er hineingetrieben, entsandt (שֻׁלַּח, ganz wie Richt. 5, 15). **Und über Fallgitter wandelt er hin.** שְׁבָכָה, netzartiges Flechtwerk oder Gitterwerk, hier speziell als Fangwerkzeug (wie im Arab. schabacah Fangnetz); also etwa ein über eine tiefe Grube gelegtes Flechtwerk oder Fallgitter. — V. 9. 10 führen die nämlichen venatorischen Bilder von Fangnetz, Strick und Schlinge noch weiter aus. Dem einfachen אחז „festhalten" entspricht in V. 9 b das bedeutend stärkere חזק, noch dazu mit עַל konstruirt, so daß der Sinn eines „überwältigenden Ergreifens", eines „machtvollen Packens" entsteht. Wegen צַמִּים Schlinge vgl. zu Kap. 5, 5. Es sind in V. 8 bis 10 überhaupt sechs verschiedne Fanginstrumente als gegen den Uebelthäter bereit gehalten aufgezählt; eine lebhafte Abwechslung des Ausdrucks, die an die fünf Löwennamen bei Eliphas, Kap. 4, 10 f. erinnert; vgl. auch zu Kap. 19, 13 ff. — V. 11 faßt die Bilder in allgemeinerem Ausdrucke erklärend zusammen. **Ringsum ängstigen ihn Schrecken** (בַּלָּהוֹת bedeutet beides zumal: Schreckgedanken und Schreckensereignisse, hier natürlich als dem Frevler von Gott zu seiner Beunruhigung gesandte), **und verscheuchen ihn auf dem Fuße,** näml. ihm folgend; לְרַגְלָיו s. v. a. „auf Schritt und Tritt, dicht hinterher", vgl. 1 Mos. 30, 30; 1 Sam. 25, 42; Jes. 41, 2; Hab. 3, 5. הֵפִיץ eigentl. diffundere, dissipare, also ein Kollektivum (wie „Heer", Hab. 3, 14) oder ein Massenwort (wie „Wolke, Rauch" vgl. Hi. 37, 11; 40, 11 ꝛc.) als Objekt erfordernd, hier aber ausnahmsweise mit einem einzelnen Individuum als

Objekt verbunden, also synon. mit רדף forttreiben, verscheuchen (vgl. Kap. 30, 15). — Vierte Strophe: V. 12—14. Schilderung des schließlichen Untergangs des Frevlers, in den drei Stufen: äußeres Unglück, Verstümmelung des Leibes durch Krankheit, und Tod, — also in einer Weise, die deutlich genug auf Job abzielt. — **Es zeigt sich heißhungrig sein Unheil.** Der Voluntat. יְהִי für das Finit., vgl. V. 9, sowie unten Kap. 24, 14. אֹנוֹ, def. für אוֹנוֹ, wird wohl richtiger von אָוֶן in der Bedeut. Unheil, Unglück, als von אוֹן „Kraft" hergeleitet. Die letztere Auffassung, welche die Vulg., Rosenmüller, Ewald, Stickel, Schlottmann, Dillmann vertreten, ergibt einen an sich ganz brauchbaren Sinn: „da wird denn hungrig seine Kraft." Aber sowohl zu dem parall. zweiten Gliede als zu dem thatsächlichen Gange von Hiobs Mißgeschick, das mit einer Reihe plötzlich hereinbrechender äußerer Unfälle begann, und auf welches Bildad augenscheinlich anspielt, stimmt besser die von Besch., Hirzel, Hahn, Del. 2c. vertretne Fassung: „hungrig zeigt sich (gegen ihn) sein Unheil; es erscheint gierig danach, ihn zu verschlingen". Die Erklärung des Targ.: „der Sohn in seiner vollen Manneskraft (vergleiche אוֹן in 1 Mos. 49, 3) wird hungrig", stört den Zusammenhang; und Reiske's Uebers.: „er ist hungrig mitten in seiner Kraft", setzt die Richtigkeit der durch nichts bewiesenen Konjektur voraus, daß רָעֵב בְּאוֹנוֹ zu lesen sei. — **Und der Untergang** (אֵיד, eigentl. „schwere Bürde, Leidenslast", also stärker als אָוֶן, vgl. Kap. 21, 17; Obadj. 13) **steht bereit zu seinem Sturze.** לְצַלְעוֹ könnte an sich bedeuten „zu seiner Seite" (eigentl. „Rippe"), so daß es gleichbedeutend wäre mit בְּיָרֵךְ Kap. 15, 23 (Gesen., Ewald, Schlottm., Dillm.); aber einen kräftigeren Sinn gewinnt man, wenn man צֶלַע nach Ps. 35, 15; 38, 18 = „Hinken, Fall" nimmt und demnach eine Bereitschaft des Untergangs zum Sturze des Frevlers ausgesagt findet. — V. 13. **Es frißt die Stücke** (בַּדִּים, sonst „Querstangen oder Baumzweige", vgl. K. 17, 16, hier von den Gliedmaßen des Leibes) **seiner Haut** (d. i. seines Leibes, vgl. zu Kap. 2, 4), **es frißt seine Stücke des Todes Erstgeborner.** Nach dieser schon durch die alten Ueberss. vertretnen und neuerdings ziemlich allgemein rezipirten Erklärung ist בְּכוֹר מָוֶת, das Subjekt des ganzen Satzes, nachdruckshalber ganz ans Ende gerückt; und mit diesem „Erstgebornen des Todes" ist nicht der „Todesengel", wie das Targ. will, auch nicht der „Tod" selbst, wie Hahn will, sondern eine besonders schlimme und schreckliche Krankheit gemeint (vgl. die arab. Bezeichnung tödtlicher Fieber als benât el-menijeh „Schicksals- oder Todestöchter"). Der ganze Vers spielt also hinreichend deutlich auf die gliederabfressende, leibesverstümmelnde Elephantiasis, die Krankheit Jobs an, — eine Beziehung, welche ganz verloren geht, wenn man mit Umbreit und Ewald den Frevler selbst zum Subj. des Satzes macht, ihn in b appositionell als „des Todes Erstgebornen", d. h. als sicher dem Tode Verfallenen bezeichnet sein läßt, und im übrigen den heißhungrig seine eignen Glieder Anfressenden in Jes. 9, 19 vergleicht. — V. 14. **Herausgerissen wird er aus seinem Zelte, worauf er vertraute,** (מִבְטָחוֹ wie Kap. 8, 14) **und zum Könige der Schrecken muß er schreiten;** eigentl. „läßt es ihn schreiten" (תְצְעִדֵהוּ), näml. sein Unglück, das unheimliche Etwas, die verborgne Macht, die sein Verderben bewirkt. Der „König der Schrecken" ist der Tod selbst, der hier, wie in Ps. 49, 15; Jes. 28, 15, als ein unterweltlicher Herrscher personifizirt ist, übrigens aber weder mit dem Könige der Unterwelt in den heidnischen Mythologien (z. B. dem Jama der Inder, dem Pluto der Römer, welche Schärer und Ewald hier vergleichen), noch mit dem Satan identisch ist. Mag immerhin der letztere in Hebr. 2, 14 als *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ Θανάτου* bezeichnet sein: in unsrem Buche spielt er laut Kap. 1, 6 ff. deutlich eine andre Rolle als die eines Todesfürsten; und auch der apokalyptische Engel des Abgrunds Abaddon (Offenb. 9, 11) läßt sich hier nicht vergleichen, da mit „König der Schrecken" unzweifelhaft der Tod selbst personifikatorisch gemeint ist. — Eine ungehörige Abschwächung des Sinnes entsteht, wenn man (mit Besch., Vulg., Böttcher, Stickel 2c.) der Accentuation zuwider בַּלָּהוֹת von מֶלֶךְ losreißt und als Subj. zu תְצְעִדֵהוּ faßt: „und zuschreiten läßt ihn sich, wie zu einem Könige hin, das Verderben", — eine Erklärung, die auch an dem ohne näher bestimmenden Beisatz gar zu beziehungslos und dunkel bleibenden לְמֶלֶךְ (wofür man eher כְּמֶלֶךְ erwarten sollte) scheitert. — Fünfte Strophe: V. 15—17. Beschreibung der auch noch über den Tod des Frevlers hinaus sich bethätigenden, seinen Stamm, seine Nachkommenschaft und sein Gedächtniß vertilgenden Wirkung des Unglücks. — **Es wohnt in seinem Zelte, was nicht sein Eigenthum,** oder auch: (etwas) „von dem, was nicht sein ist". Denn auf beiderlei Weise läßt das מִבְּלִי־לוֹ sich fassen, entweder partitiv (Hirzel), oder, was vorzuziehen, als verstärkte Verneinung = אֲשֶׁר מִבְּלִי־לוֹ „das nicht-Seinige" (vgl. das adverb. מִבְּלִי in 2 Mos. 14, 11; auch das ähnliche, noch häufigere מִבְּלִי; überhaupt Ewald §. 294 a). In jedem Falle hat man das לֹא־לָהּ Kap. 39, 16 zu vergleichen. Das neutrische Fem. תִּשְׁכּוֹן aber erklärt sich daraus, daß nicht an menschliche Bewohnerschaft des verlassenen Zeltes, sondern an darin hausendes Gethier (Jes. 13, 20 ff.; 34, 11 ff.) oder Unkraut (Zeph. 2, 9) gedacht ist. — **Schwefel wird gestreut auf seine Wohnstätte,** näml. vom Himmel her (1 Mos. 19, 24), um sie, die ganze Wohnstätte des Unglücklichen (נָוֵהוּ wie Kap. 5, 3) zu einer Einöde, einem Denkmale ewigen Fluches zu machen; vgl. Kap. 15, 34; 5 Mos. 29, 22; Ps. 11, 6, sowie die auf die Beobachtung gegenwärtiger Denkweise und Lebenssitte der Orientalen gestützte Bemerkung

Wetzsteins bei Del.: „Das Schrecklichste für den Semiten ist die Verwüstung seines Hauses, d. h. wo alle Angehörige der Familie dem Tod oder dem Elend verfallen, ihre Wohnstätte verödet und ihre Trümmer das Sprichwort künftiger Geschlechter werden. Namentlich für den Beduinen, obwohl dessen härene Hütte keine Spuren zurücklässt, ist der Gedanke an die Verwüstung seines Hauses, das Verlöschen seines gastlichen Heerdes, ein entsetzlicher." — V. 16. **Von unten verdorren seine Wurzeln, und oberhalb verwelket** (nicht „wird abgekuppt", Del.; vgl. oben zu Kap. 14, 2) **sein Gezweig** (קְצִיר wie Kap. 14, 9). Dasselbe vegetabil. Bild zur Veranschaulichung der nämlichen Sache: oben Kap. 15, 32 ff.; vgl. Am. 2, 9; Jes. 5, 24, sowie die Verwünschungsformel auf dem Sarkophage des Königs Eschmunazar: „nicht sei ihm Wurzel unten und Zweige oben"! — V. 17. **Sein Gedächtniß ist verschwunden aus dem Lande, und keinen Namen** (mehr) **hat er über die** (weite) **Steppe hin.** Wie אֶרֶץ im ersten Gliede das „seßhaft bewohnte Land", so bezeichnet חוּץ in b die Region außerhalb dieses bewohnten Landes, die weite Flur, Steppe, Wüste. Vgl. zu Kap. 5, 10, sowie das parallele וְחוּצוֹת אֶרֶץ in Spr. 8, 26 (s. z. d. St.). — Sechste Strophe (nebst Schlußvers): V. 18—21. — **Man stößt ihn aus dem Lichte in die Finsterniß** (d. h. aus dem Lichte des Lebens und Glückes in das Dunkel des Unglücks und Todes) **und verjagt ihn von dem Erdkreis hinweg.** וְיִנְדָּחֻהוּ vom Hiph. הֵנַד des Verb. נדד; תֵּבֵל vom bewohnten Erdenrund, der οἰκουμένη. Die 3. Plur. der beiden Verba drückt, wie in Kap. 4, 19; 7, 3; 19, 26, das unbestimmte „man" aus. Als das durch die Suffixe bezeichnete Objekt statt des Frevlers vielmehr seinen שֵׁם und sein זֵכֶר zu denken (Seb. Schmid, Cler., Ewald) ist zulässig, liegt aber des folgenden Verses wegen weniger nahe. — V. 19. **Nicht Sproß** (bleibt) **ihm, nicht Schoß in seinem Volke.** So, durch „Sproß und Schoß", läßt sich die kurze und kraftvolle Alliteration in נִין וְנֶכֶד, welche auch 1 Mos. 21, 23; Jes. 14, 22 vorkommt, am treffendsten wiedergeben. — **Und kein Entronnener** (שָׂרִיד, wie 5 Mos. 2, 34 ꝛc.) **ist in seinen Weilern.** מָגוּר „Weiler, Gehöfte", nur noch Ps. 55, 16. Der ganze Vers führt übrigens nur noch direkter und eindringlicher aus, was oben V. 16 zunächst bildlich gesagt worden war. — V. 20. **Ob seines Tages** (d. h. Verhängnißtages, Untergangs, vgl. יוֹם in Ps. 37, 13; 137, 7; Ob. 12 ꝛc.) **entsetzen sich die von Abend, und die von Morgen ergreift Schauder** (eigentl.: „sie ergreifen Schauder", nach einer auch Kap. 21, 6; Jes. 13, 8; Hos. 10, 6 angewandten Ausdrucksweise). Die אַחֲרוֹנִים sowie die קַדְמֹנִים könnten allerdings, nach sonst üblichem Sprachgebrauche, welchen außer den alten Ueberss. auch viele Neuere (Hirzel, Schlottmann, Hahn ꝛc.) aufrecht erhalten wollen, die „Nachkommen" samt den Vorfahren (d. h. den jetzt lebenden Vätern der späteren Geschlechter), also die Nachwelt des Frevlers samt seiner Mitwelt, bezeichnen. Doch entsteht ein passenderer Sinn, wenn man die Wörter (mit Schultens, Oetinger, Umbreit, Ewald, Delitzsch, Dillmann) im örtlichen Sinne nimmt, also = die „Westlichen", die „Oestlichen", die Nachbarn zu beiden Seiten, nach Abend und nach Morgen hin (unschön Dillmann: „die Hinteren, die Vorderen"). Vgl. die bekannte Bezeichnung des Mittelmeers als הַיָּם הָאַחֲרוֹן (Westmeer) und des Todten Meeres als הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי (Ostmeer). — V. 21. Ein eigentlich außerhalb des Strophenbaues stehender Schlußvers, ähnlich wie Kap. 5, 27; 8, 19. — **Nur so ergeht es den Wohnungen Ungerechter, und so der Stätte dessen, der** (לֹא־יָדַע ohne אֲשֶׁר, vgl. Kap. 29, 16; Gesenius §. 116, 3) **Gott nicht kannte**, d. h. nicht anerkannte und verehrte, sich nicht um Ihn kümmerte (Kap. 24, 1). Richtig fassen Hahn, Dillman ꝛc. das אַךְ an der Spitze dieses Verses nicht affirmativ (= ja!), sondern restriktiv: „nur so, anders nicht geht es den Wohnungen Ungerechter" ꝛc. Denn nur bei dieser Fassung erhält die ganze Schilderung Bildads ihren nachdrücklichen Abschluß, wie er nach dem feierlich-pathetischen Eingange V. 5 ff. erwartet werden muß.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Wie schon in seiner früheren Rede Kap. 8, erscheint Bildad auch hier wesentlich als Nachahmer des Eliphas, ohne im Vergleich mit diesem seinem älteren Parteigenossen und Vorredner viel Neues bieten zu können. Sofern sein Gemälde vom ruhelosen Zustande und rettungslosen Untergange des Frevlers (V. 5 ff.) dasjenige des Eliphas in Kap. 15, 20 ff. in allem Wesentlichen kopirt, dabei aber nicht blos einen besondren Abschnitt, sondern die allesbeherrschende Hauptpartie seiner Ausführungen bildet, erscheint er als ärmer an eigenthümlichen Ideen, als jenes sein Vorbild. Doch erreicht, ja übertrifft er dasselbe auch diesmal wieder, wie früher, durch den Reichthum an bildlichen Veranschaulichungsmitteln und buntwechselnden Vergleichen aus dem Natur- und Menschenleben, durch deren lebensvolle, geschickte und gewandte Handhabung der Redner sich überhaupt unter den drei Freunden vorzugsweise auszeichnet. Er verfügt über die eigenthümliche Phraseologie der Chokmah mit besonderem Geschicke, und eben diese formale Tüchtigkeit und Zierlichkeit seiner Rede macht bis auf einen gewissen Punkt, was ihr an Originalität des Inhalts mangelt, wieder gut. Namentlich das Schreckensbild des seinem Untergange entgegengehenden Frevlers gewinnt dadurch, ähnlich jenem Eliphasischen in K. 15, ja in mancher Hinsicht noch mehr als es, eine eigenthümliche sowohl ästhetische als biblisch-theologische und paränetische Bedeutsamkeit. „Die Schilderung ist

schauerlich grell, feierlich, pathetisch, wie es dem stolzen Bußprediger mit stolzer Amtsmiene und pharisäischem Selbstgefühle zukommt; nichtsdestoweniger ist sie schön und, an sich betrachtet, auch wahr — ein Meisterstück der dichterisch idealisirenden und die Wahrheit dramatisch vertheilenden Kunst des Dichters" (Delitzsch). Namentlich das Stufenmäßige bei dem Gerichte über den Frevler (V. 12 ff.) und die Theilnahme auch alles dessen, was er hinterläßt, seiner Nachkommenschaft, seiner Habe und seines Namens, an seinem jähen Sturze und gänzlichen Untergange (V. 15 ff.), werden mit ergreifender Kraft beschrieben. Es wird dies alles mit einer solchen inneren Wahrheit und Uebereinstimmung mit den Erfahrungen der gesammten Menschheit dargestellt, daß die Schilderung, an und für sich betrachtet und aus ihrer Umgebung herausgehoben, fort und fort eine heilsam warnende und mahnende, kurz eine auch für die Christenheit erbauliche Wirkung auszuüben im Stande ist.

2. Aber freilich, die gegen die Person Jobs gekehrten boshaft feinen Spitzen und Giftstacheln des an sich wundervollen Gemäldes stören den reinen Genuß seiner Betrachtung und mahnen den tieferblickenden Leser auf Schritt und Tritt zur Vorsicht bei Aufnahme dieser schön klingenden, aber ganz und gar in dem Dienste einer engherzig gesetzlichen, pharisäisch-beschränkten Lebensanschauung sich bewegenden Weisheitslehren. Die nicht zu verkennende Deutlichkeit der in V. 12—14 auf die furchtbare Krankheit Jobs, in V. 15 (wo der Schwefelregen an Kap. 1, 16 f. erinnert) und V. 16 (das „Welken des Gezweigs" = dem Tode der Kinder) auf seine früheren Unglückserlebnisse gemachten Anspielungen, benimmt der an sich wahren Schilderung wieder das, was sie eigentlich allein zur allgemein wahren machen könnte, setzt sie zum zweideutigen Range einer tendenziösen Partei-Darstellung herab, und läßt ihren Urheber als einen in fleischlich-äußerlichem gesetzlichem Dogmatismus befangenen, jeder ernsteren, tieferen und reineren Erfahrung vom Wesen der menschlichen Sünde wie der göttlichen Gerechtigkeit entbehrenden, und ebendarum die wahre Bedeutung der Leiden Jobs gröblich mißkennenden und seiner Person schweres Unrecht zufügenden Sittenprediger erkennen, der als praktischer Repräsentant und Lehrer der alttestamentlichen Gottesweisheit tief unter seinem Gegner steht. — Der praktische Ausleger kann, zumal bei fortlaufender Erklärung des ganzen Gedichts, nicht umhin, diese den religiös-ethischen Werth des Abschnitts beeinträchtigenden Momente im Auge zu behalten. Seine Ausbeute an unmittelbar erbaulichen Zügen und Motiven wird daher immer nur eine verhältnißmäßig geringe und ärmliche sein können.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 3 f.: Oekolampad: Vere impii sordescunt in oculis piorum et agnoscuntur bestiis esse vecordiores: sed id fit sano judicio et absque contemptu. Erat enim et Paulo mundus crucifixus; sed quid non faciebat ille, ut eos qui in mundo erant lucrifaceret? Multo igitur aliter sordescunt pii impiis, et contra impii piis: illis enim est charitas, quam hi omni modo neglegunt; illi citra superbiam agunt, quod hi superbissime. — Brenz (zu V. 4): Est haec non mediocris fidei tentatio, quod existimemus nos non tanti respectus esse apud Deum, ut mutet nostra causa communes casus et ordinem suum propositum .... Deus potius propter nos mutabit consuetudinem suam familiarem, etc. — Wohlfarth: Wohl ist Gottes Ordnung wie im Reiche der Natur, so in dem des Geistes unwandelbar und ohne Ausnahme. Aber — sie ist nicht mißzuverstehen, indem man von dem Aeußeren auf das Innere schließt: wo es auf das Geistige, Höhere ankommt, müssen (nicht äußere Merkzeichen, sondern) Vernunft, Schrift und Gewissen entscheiden.

V. 5 ff.: Brenz: Hae impii maledictiones sunt, quod lux ejus extinguatur et scintilla ignis ejus non splendeat. Dominus enim et Verbum ejus vera sunt lux et splendor, ut David ait (Ps. 36, 10; 119, 105). Utroque carent impii, dicentes in corde suo: Non est Deus. — v. Gerlach: Das Licht ist hier überhaupt Bild der klaren Erkenntniß von der Bestimmung des Menschen, des hellen Bewußtseins im ganzen Leben (Matth. 6, 22 f.); das Licht des Zeltes steigert das Bild und deutet auf diese Klarheit selbst in seinen täglichen häuslichen Verhältnissen hin, als etwas, das für den Gottlosen aufhöre.

V. 17 ff.: Lange: Es kommt zwar auf das hinterlassene Andenken eines Menschen nicht an, sondern es ist genug, wenn einer Gotte im Guten bekannt ist; wie denn manche rechtschaffne Seelen der Welt verborgen bleiben, da ihre Werke bei aller Stille in Gott gethan sind (Joh. 3, 21) und dagegen mancher Gottlose Prahlens und Unruhe genug macht, also daß man noch nach seinem Tode davon zu sagen weiß. Aber ..... ein gläubiges Gotteskind hat es doch als einen besondern Segen Gottes anzusehen, wenn Gott es zu einem solchen Exempel setzet, das Er ans Licht zieht und das auch nach seinem Tode einen guten Geruch zum Lobe Gottes von sich gibt (Spr. 10, 7).

V. 21: Brenz: Porro quod Spiritus S. toties, vel ad fastidium usque in h. libro proponit impiorum judicium, non sine consilio fit; scil. ut moneat, ne prosperitatis impiorum moveamur, scientes judicium capiti eorum imminere quam citissime, ut habes in hanc rem pulcherrimum Ps. 72 (73). Quanquam enim amici fere haec judicia in Jobem torqueant imprudenter: sunt tamen verissimae sententiae, in nostram doctrinam scriptae. — Wohlfarth (zu V. 5—21): Woraus können wir beurtheilen, ob jemand ein wahrer Verehrer Gottes sei? Nicht aus seiner Gewissenhaftigkeit in äußeren Religionsübungen, nicht aus den äußeren Schicksalen, die ihn hier treffen, nicht aus den einzelnen guten Werken, die er thut; sondern aus dem Glauben, den er bekennt, aus der ganzen Richtung seines Lebens aufs Göttliche, aus der Fassung, womit er stirbt, Ps. 73, 17. 19. 2c.

B. Job: Sein Elend sei bemitleidenswerth genug, werde aber auch um so gewisser mit einer glänzenden Rechtfertigung seitens Gottes, wenn auch vielleicht erst in einem jenseitigen Dasein, endigen: Kap. 19.

(Einleitung: Unmuthiger Tadel der Freunde, als hämischer Verdächtiger seiner Unschuld: V. 1—5.)

1. Da hob Job an und sprach:
2. Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele
und mich mit Worten zermalmen?
3. Schon zehnmal ist's, daß ihr mich schmähe,
euch nicht schämt, mich zu übertäuben.
4. Und wirklich auch, habe ich gefehlt, —
bei mir bleibt (dann) meine Verfehlung.
5. Wollt ihr wirklich wider mich groß thun
und mir meine Schmach herbeweisen?

1. Schmerzliche Klage über das seitens Gottes und der Menschen ihm zugefügte Leid: V. 6—20.

6. So wisset denn, daß Eloah mich gekrümmt
und rings mit seinem Netze mich umfangen hat.
7. Seht, ich schreie »Gewaltthat!« und werde nicht erhöret;
ich rufe nach Hülfe — und da ist kein Recht.
8. Meinen Pfad hat Er verzäunet, unüberschreitbar,
und auf meine Steige lagert Er Finsterniß.
9. Meiner Ehre hat Er mich entkleidet
und weggethan die Krone meines Hauptes.
10. Er reißt mich nieder ringsum, daß ich vergehe,
und entwurzelt, gleich einem Baume, meine Hoffnung.
11. Er läßt wider mich lodern seinen Zorn
und erachtet mich gleich seinen Widersachern.
12. Allzusammen rücken seine Schaaren an
und bahnen wider mich ihren Weg,
und lagern sich rings um mein Gezelt.
13. Meine Brüder scheucht Er von mir weg,
und meine Vertrauten sind mir ganz fremd geworden.
14. Es lassen ab von mir meine Verwandten,
und meine Gefreundeten haben mein vergessen.
15. Meine Hausgenossen und meine Mägde achten mich als einen Fremden,
ein Unbekannter bin ich worden in ihren Augen.
16. Meinem Knechte rufe ich, und er antwortet nicht,
mit meinem Munde muß ich ihn anflehen.
17. Mein Odem ist widrig meinem Weibe,
und mein übler Geruch den Söhnen meines Leibes.
18. Selbst Buben thun verächtlich gegen mich;
will ich aufstehen, so reden sie (höhnisch) über mich.
19. Es haben Abscheu vor mir meine Busenfreunde,
und die ich liebte, haben sich wider mich gekehrt.
20. An meiner Haut und meinem Fleische klebt mein Gebein,
und entronnen bin ich (nur) mit meiner Zahnhaut.

2. Aufschwung zu seliger Hoffnung auf Gott, seinen einstigen Erlöser und Rächer: V. 21—27.

21. Erbarmt, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde!
denn Eloahs Hand hat mich getroffen.
22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott
und werdet von meinem Fleische nicht satt?

23. O daß doch aufgeschrieben würden meine Worte,
daß sie doch in ein Buch eingezeichnet würden, —
24. mit Eisengriffel und mit Blei
auf ewig in den Fels gehauen würden!
25. Und ich weiß, (daß) mein Erlöser lebt,
und als Letzter wird Er auf dem Staube sich erheben!
26. Und nach meiner Haut, die man zerschlagen, dieser da,
und ledig meines Fleisches, werde ich Eloah schauen;
27. welchen ich schauen werde mir (zum Heile)
und meine Augen sehen werden und nicht ein Fremder —
es schmachten (darob) die Nieren mir im Schooße!

3. Ernstliche Abmahnung der Freunde von weiterer Fortsetzung ihrer Angriffe: V. 28. 29.

28. Wenn ihr denkt: »wie wollen wir ihn verfolgen!«
und: die Wurzel der Sache sei in mir gefunden, —
29. so entsetzt euch vor dem Schwerte!
Denn Grimm (trifft) Schwertesvergehungen,
damit ihr erkennet, daß ein Gericht (ist)!

Exegetische Erläuterungen.

1. Durch Bildads mit der Eliphasischen fast gleichlautende Warn- und Drohrede bitter gekränkt, steigert Job einerseits seine Klage bis zu dem Punkte, daß er anbetrachts seines namenlosen Elends seine Gegner sogar um Erbarmen anfleht; andrerseits erhebt er sich, gerade weil er, der Schuldlose, sich von aller menschlichen Hülfe und Theilnahme verlassen weiß, zu kühnerer Zuversicht auf Gottes Beistand, denn je zuvor. Er spricht die bestimmte Hoffnung auf eine, wenn nicht mehr diesseits, dann doch jenseits des Grabes ihm bevorstehende Rechtfertigung durch den persönlich und schaubar ihm erscheinenden Gott aus. Sofern jener schmerzlichen Klage über sein unsagbar schweres Leid (V. 6—20) ein scharfes Wort an die Freunde, die hämischen Verdächtiger seiner Unschuld, als Eingang vorausgeht (V. 2—5), und sofern jenem begeisterten Ausdrucke der Hoffnung auf die göttliche Rechtfertigung im Jenseits (V. 21 bis 27) noch eine kurze aber energische und eindringliche Verwarnung der sich an ihm versündigenden Freunde folgt (V. 28. 29), hält die ganze lebhaft erregte und sich in schroffen Gegensätzen der Stimmung bewegende Rede vier Hauptheile, welche fünf ungleichlange Strophen umfassen. Die drei längsten dieser Strophen (zu je 7—8 Versen) fallen in Thl. II und III, von denen jener zwei, dieser eine dieser Strophen hält; die kurze Anfangs- und Schlußstrophe fallen mit Thl. I u. IV zusammen.

2. Einleitung: Unmuthige Rüge der Freunde, wegen ihrer hämischen Verdächtigung seiner Unschuld: V. 2—5. Die Rede beginnt, gleich derjenigen des Bildad, mit einem Quousque tandem (עַד־אָנָה), aber mit einem ungleich viel emphatischeren und nachdrücklicheren, weil besser berechtigten, als dasjenige dieses Anklägers gewesen war. **Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele und mich mit Worten zermalmen?** תּוֹגִיוּן ist fut. energicum von הוּגָה mit beibehaltenem 3. Radikal (Gesenius §. 75, Anm. 16). Ueber die Form תְּדַכְּאוּנַנִּי (mit dem Suffix an dem וּן — des fut. energ., und mit dem Bindevokal a) siehe Gesenius §. 60, Anm. 3. — V. 3 begründet jenes עַד־אָנָה. **Schon zehnmal ist's, daß ihr mich schmähet,** nämlich durch Angriffe auf Unschuld. זֶה hier im Sinne von „schon, nun schon", vgl. Ewald §. 183 a. — „Zehnmal" steht natürlich im Sinne einer runden Zahl oder der idealen Vollendung, 1 Mos. 31, 7; 3 Mos. 26, 26; 4 Mos. 14, 22 ꝛc.; vgl. überhaupt meine Theologia naturalis, S. 713 f., sowie Leyrer, Art. „Zahlen bei den Hebräern", in Herzog's Real-Encyklop., Bd. 18, S. 378 f. — **euch nicht schämt, mich zu übertäuben.** Die Verbindung לֹא־תֵבֹשׁוּ תַּהְכְּרוּ („ihr übertäubt ohne Scham, schamlos") wie in Kap. 6, 28; 10, 16; vgl. Gesenius §. 142, 3 a. תַּהְכְּרוּ ist wohl ein verkürztes Imperf. Hiph. für תַּהְכִּירוּ (Gesenius §. 53, Anm. 4. 5) von einem sonst nicht vorkommenden Verb. הכר, welches laut dem Arab. „übertäuben", obstupefacere bedeutet. Die auf Grund der alten Verss. (LXX: ἐπίκεισθέ μοι, Vulg.: opprimentes me) von Ewald, Hirzel, Dillm. ꝛc. angenommene Bedeutung „mißhandeln, gröblich beleidigen" ergibt wesentlich denselben Sinn. — V. 4. **Und wirklich auch, habe ich gefehlt** (vgl. Kap. 6, 24), **bei mir bleibt** (dann) **meine Verfehlung,** d. h. sie ist dann nur mir allein bekannt (אִתִּי „bei mir, = in meinem Bewußtsein", vgl. Kap. 12, 3; 14, 5) und unterliegt also nicht eurer Instanz, eurer splitterrichterlich lieblosen Kritik; ich habe solche mir allein bewußte (und darum leichtere) Schuld Gotte allein gegenüber zu verantworten. So richtig im wesentlichen Hirzel, Schlottmann, Hahn, Delitzsch, Dillmann, während Ewald und Olshausen das Verhältniß des ersten Gliedes als eines hypothet. Vordersatzes zum zweiten Gliede als seinem Nach-

und Gegensatze verkennend übersetzen: „ich habe gefehlt, bin meines Fehlers mir wohlbewußt.“ — V. 5. **Wollt ihr wirklich wider mich großthun und mir meine Schmach herbeweisen?** אִם ist mit Schulten, Ewald, Hirzel, Dillm. als Fragpartikel (= an) und der ganze Satz als Fragsatz zu nehmen, in welchem der Hauptnachdruck auf den Verbis תַּגְדִּילוּ („wollt ihr großthun“, euch als große Redekünstler und Advokaten durch geschickte Anklagen gegen mich erweisen?) und תּוֹכִיחוּ („wollt ihr gerichtlich beweisen, demonstriren“ meine Schmach [עָלַי gegen mich]; vgl. Kap. 13, 3. 15 u. ö.) ruht. Nur diese Fassung ergibt einen passenden Anschluß an V. 4, nicht die Auffassung des אִם als Bedingungspartikel = „wenn“, wobei dann entweder der ganze fünfte Vers als hypothet. Vordersatz und V. 6 als Nachsatz (Clericus, Olshausen, Delitzsch), oder V. 5a als Vordersatz und b als Nachsatz genommen wird (das letztere bei Umbreit, Stickel, Schlottmann ꝛc.).

3. Erste Abtheilung, erste Strophe: V. 6—12. Klage über das seitens Gottes ihm zugefügte schwere Leid. — **So wisset denn** (אֱדַע wie Kap. 9, 24), **daß Eloah mich gekrümmt,** d. h. mich ungerecht behandelt, mir Unrecht gethan hat; עִוְּתַנִי für עִוַּת מִשְׁפָּטִי vgl. Kap. 8, 3; 34, 12; Klagel. 3, 36; **und rings mit seinem Netze mich umfangen hat,** wie ein Jäger, der ein Thier durch die rings es umgebenden Maschen des Netzes seiner Freiheit gänzlich beraubt hat, so daß es keinen Ausweg mehr finden kann. Der Ausdruck malt das Unvorhergesehene und Unerbittliche der über Job als Objekt der göttlichen Verfolgung hereingebrochenen Schicksale; vgl. Bildads Schilderung Kap. 18, 8 ff. — V. 8. **Seht, ich schreie „Gewaltthat!“** (חָמָס als interjektioneller Ausruf auch Hab. 1, 2; vgl. Jer. 20, 8) **und werde nicht erhört** (Spr. 21, 13); **ich rufe nach Hülfe — und da ist kein Recht,** nämlich kein Recht unparteiischer Untersuchung und Urtheilssprechung. שַׁוַּע, eigentl. „laut schreien nach Hülfe, Hülferufe ertönen lassen“ (vgl. Ps. 30, 3; 72, 12; 88, 14), von שָׁוַע oder שׁוּעַ = רָשַׁע „weit sein, sich in glücklicher Lage befinden.“ — V. 8. Vgl. Kap. 3, 23; 13, 27; auch Klagel. 3, 7. 9; Hos. 2, 8 (was das גָּדַר „vermauern, verzäunen“ betrifft). — V. 9. **Meiner Ehre hat Er mich entkleidet,** nämlich meiner Gerechtigkeit in den Augen der Menschen, vgl. Kap. 29, 14. Dasselbe bedeutet die „Krone seines Hauptes“ im parall. zweiten Gliede, vgl. Klagel. 5, 16. Dieselbe Nebeneinanderstellung von „Ehrenkleid“ und „Krone des Hauptes“ auch Jes. 61, 10; 62, 3, sowie auf Grund dieser Stellen öfters im evangel. Kirchenliede, z. B. im Schlußverse von P. Gerhard's „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“, wo es vom erlösenden und rechtfertigenden Blute Christi heißt:

»so soll dies Blut mein Purpur sein,
darein ich mich will kleiden:
es soll sein meines Hauptes Kron,
in welcher ich will vor den Thron
des höchsten Vaters gehen« ꝛc. —

V. 10. **Er reißt mich nieder ringsum** (wie einen zum Abbruch bestimmten Bau; denn als solcher ist hier Jobs äußerer Mensch samt seinem Glücksstande dargestellt, vgl. Kap. 16, 14), **und entwurzelt, gleich einem Baume, meine Hoffnung,** d. h. raubt mir die Aussicht auf Wiederkehr meines Glückes gänzlich, entzieht ihr allen Grund und Boden, gleich wie einem entwurzelten und darum unaufhaltsam hinwelkenden Gewächse (vgl. Kap. 14, 19; 17, 15). Zu הֻסַּע eigentl. „ausreißen, aus dem Boden gänzlich herausnehmen“ vgl. Kap. 4, 21, wo der Zeltpflock Objekt ist. — Zu V. 11 vgl. Kap. 13, 24. Die mit Imperff. consecc. wechselnden Imperfekta sind, wie schon in V. 10 und im folg. präsentisch gemeint, weil gegenwärtig noch fortdauernde Leiden geschildert werden; vgl. Kap. 16, 13. 14. — V. 12. **Allzusammen rücken seine Schaaren an.** גְּדוּדִים Kriegsschaaren, synon. mit צָבָא Kap. 10, 17, und wie dort das Heer der auf ihn losstürmenden Plagen, Leiden und Schmerzen bezeichnend. — **Und bahnen wider mich ihren Weg,** eigentl. „schütten auf“ ihren Weg, der zugleich Angriffswall, Approche (סֹלְלָה, vgl. 2 Sam. 20, 5; 2 Kön. 19, 32; Ezech. 4, 2) wider den als berannte Festung dargestellten Job ist. Vgl. für dieses Bild schon Kap. 16, 14, sowie über die Belagerungstechnik der alten Orientalen, der dasselbe entlehnt ist: Keil, Bibl. Archäol., §. 159.

4. Erste Abtheilung, zweite Strophe: V. 13—20. Klage über das seitens der Menschen ihm zugefügte Leid. — **Meine Brüder scheucht Er von mir weg,** nämlich Gott, auf den hier, ganz wie in Kap. 17, 6, auch die von den Menschen ausgehende Unbill zurückgeführt wird. Deshalb ist die Lesart הִרְחִיק vollkommen an ihrer Stelle, und ihre Vertauschung mit הִרְחִיקוּ nach Maßgabe des ἀπέστησαν der LXX unnöthig. Den von dem unglücklichen Dulder sich wegwendenden „Brüdern“ (welcher Ausdr. wie in Ps. 69, 9 eigentlich, nicht s. latiori von Verwandten zu verstehen ist) entsprechen in V. 14a קְרוֹבִים „Verwandte“ (Ps. 38, 12), gleichwie den יְדִעִים, d. i. „Kennern, Vertrauten“ in V. 13b die מְיֻדָּעִים, d. h. „genaue Bekannte, Gefreundete“ in V. 14b parallel stehen (vgl. dafür Ps. 31, 12; 88, 9). Als Synonyma im weiteren Sinne treten zu diesen Ausdrücken im Folg. dann noch גָּרֵי־בַיִת „Hausgenossen“ V. 15 (Vulg.: inquilini domus meae), sowie schließlich מָתֵי סוֹדִי „Leute des vertrauten Umgangs, Busenfreunde“, V. 19 (vgl. Kap. 29, 4; Ps. 55, 15) — so daß der Begriff der Freundschaft hier in sechsfach verschiedener Wendung und Abstufung ausgedrückt ist; vgl. zu Kap. 18, 8—10. — Uebrigens ist אַךְ זָרוּ V. 13b eigentl. „sind mir nur fremd geworden“, d. h. ganz und gar fremd geworden“; und חָדְלוּ V. 14a ist s. v. a. „sie hören auf“, nämlich

Freunde zu sein, sie bleiben aus (vgl. Kap. 14, 7), ziehen sich von mir zurück. — V. 15. **Meine Hausgenossen und meine Mägde** (dieser doppelte Ausdr. das ganze Ingesinde bezeichnend, incl. Tagelöhner u. dgl.; vgl. oben) **sind mir fremd geworden.** Das Verb. תֶּחְשְׁבוּנִי richtet sich im Genus nach dem nächstvorhergegangenen Subj., vgl. Gesen., §. 60; Ewald, §. 339c. — V. 16. **Meinem Knechte rufe ich, und er antwortet nicht.** Ob dieser den Gehorsam versagende „Knecht" als Oberknecht oder Hausmeier gedacht ist, wie Elieser in Abrahams Hause 1 Mos. 24 (Del.), ist bei der Einfachheit des Ausdrucks עֶבֶד doch wohl zweifelhaft. — **Mit meinem Munde muß ich ihn anflehen.** Zum Imperf. im Sinne des Müssens vgl. Kap. 15, 30; 17, 2. בְּמוֹ פִי (vgl. Ps. 89, 2; 109, 30) drückt hier nicht wie in Kap. 16, 5 den Gegensatz zu dem von Herzen Gehenden, sondern den zum bloßen Winke oder zu sonstwelcher stummen Kundgebung aus. — V. 17. **Mein Odem ist widrig meinem Weibe.** זָרָה, von זוּר fremd, entfremdet sein, drückt infolge dieser Bedeutung den Sinn des „Zuwiderseins, Widerstehens" einfach aus, ohne daß es von einem besond. Verb. זוּר „ekelhaft sein" abgeleitet werden müßte; und רוּחִי bez. hier sicher den (laut b übelriechenden) Athem, dasselbe was נַפְשִׁי in der theilweise parall. St. Kap. 7, 15, also nicht: „mein Unmuth" (Hirzel), oder gar: „mein Geschlechtstrieb" (Arnh.), oder: „mein Geist" (Starke u. a. Aeltere), oder: „meine Person" (Pesch., Umbreit, Hahn). Richtig schon Hieron.: halitum meum exhorruit uxor mea, und in gleichem Sinne die meisten Neueren. — **Und mein übler Geruch den Söhnen meines Leibes.** וְחַנּוֹתִי kann weder bedeuten: „meine Bitten, mein Flehen" (Gesen., unter Verweisung auf s. Gramm. §. 91, 3 — wogegen aber Ewald §. 259 zu vgl.), noch: „mein Liebkosen" (Arnh.), noch: „mein Jammern, Stöhnen" (Hirzel, Vaih.), noch endlich: „und ich flehe zu d. S. m. Leibes" (LXX, Vulg., Luth. ꝛc.); denn alle diese Erklärungen sind ebensowohl sprach- als kontextwidrig. Vielmehr ist das Wort mit Schär., Rosenm., Ewald, Hahn, Schlottm., Del., Dillmann) von der im Hebr. allerdings nur hier, desto häufiger aber im Arab. und Syr. vorkommenden Wurz. חנן „übelriechen, stinken" abzuleiten, und entweder als erste Pers. Sing. Kal („und übel rieche ich den S. m. L."), oder, was sich besser in den Parallelismus schickt, als infinitiv. Substantiv zu fassen, wo dann זָרָה in a Prädik. bleibt. Bei diesem „üblen Geruch" denke man denn etwa speziell an den stinkenden, jauchenartigen Ausfluß aus den eiternden und theilweise abfaulenden Gliedern des Elephantiasiskranken, vgl. zu Kap. 2, 7; 7, 14. — Daß unter den „Söhnen meines Leibes (בְּנֵי בִטְנִי) nicht nothwendig legitime Söhne Jobs verstanden werden müssen, ein Widerspruch mit dem Prolog hier also nicht vorliegt, ist schon Einl. §. 8, 3 gezeigt worden. Man braucht also weder mit den dort widerlegten Kritikern die Unechtheit des Prol. zu statuiren, noch (mit Eichhorn und Olsh.) anzunehmen: der Dichter habe sich hier einmal vergessen und seine Angabe in Kap. 1, 18. 19 außer Acht gelassen. Vielmehr denke man entweder (mit Ewald, erste Aufl., Hirzel, Heiligst., Hahn, Dillmann ꝛc.) an Enkelkinder, also hinterlassene Nachkommen der verunglückten Söhne, — wofür sich die ähnliche weitere Fassung von בָּנִים in 1 Mos. 29, 5; 31, 28 ꝛc. anführen läßt; oder (mit LXX, Symmach., J. D. Michaelis, Schär., Rosenm., Dathe, Ewald, zweite Aufl.) an Kinder von Beifrauen (*υἱοὺς παλλακίδων μου*, LXX), mit deren Annahme freilich Kap. 31, 1 sich kaum zu vertragen scheint (mochte immerhin die patriarchalische Zeit, in welche Job vom Dichter versetzt wird, eine streng monogamische Ehesitte noch nicht kennen). Sprachlich möglich ist auch die Erkl. von Stuhlm., Gesen., Umbr., Schlottm., Del.: בִּטְנִי stehe für בֶּטֶן אִמִּי (nach Kap. 3, 10), mit בני בטני seien also leibliche Brüder Jobs gemeint; doch stimmt hierzu nicht der Umstand, daß der Brüder schon oben V. 13 von Job gedacht worden war, und daß in die unmittelbare Nähe der Erwähnung des Weibes am passendsten die der leiblichen Nachkommen, nicht die der Brüder gehört. — V. 18. **Selbst Buben thun verächtlich gegen mich.** עֲוִילִים, Plur. von עָוִיל, puer (Stammw. עוּל, vgl. Kap. 21, 11), sind kleine Kinder, und zwar muthwillige, frech spottende, wie jene Knaben von Bethel 2 Kön. 2, 23 ff., daher die Uebers. „Buben" hier (wie auch wohl schon Kap. 16, 11) besonders passend ist. Sie wehrt namentlich auch das Mißverständniß ab, als seien eben Jobs Enkelkinder mit diesen עוֹלִים gemeint (Hahn). — **Will ich aufstehen** (Bedingungssatz, wie Kap. 11, 17), **so reden sie über mich,** machen mich zum Stichblatt höhnischer Reden (דִּבֶּר בָּ, wie Ps. 50, 20; 4 Mos. 12, 1; 21, 5). — V. 19. **Es haben Abscheu vor mir meine Busenfreunde** (vgl. oben zu V. 13 f.); **und die ich liebte** (זִי relativ, wie Kap. 15, 17), **haben sich wider mich gekehrt.** Dieser Vers zielt besonders auf Eliphas, Bildad und Zophar, die einstigen vertrauten Freunde, die ihm jetzt als heftige Gegner gegenüberstehen. — V. 20. **An meiner Haut und meinem Fleisch** (vgl. Kap. 10, 11) **klebt mein Gebein,** d. h. man sieht und fühlt durch die Haut und das äußerst abgemagerte Fleisch hindurch die Knochen, die gleichsam jener dürftigen und häßlichen Umhüllung anzukleben scheinen. Vgl. Klagel. 4, 8; Ps. 102, 6. — **Und entronnen bin ich** (nur) **mit meiner Zahnhaut,** d. h. bis jetzt ist nur mein Zahnfleisch (hier „Zahnhaut" genannt, wegen seiner hautartigen Dünne und Muskelarmuth) von der furchtbaren Krankheit verschont geblieben, — so daß ich wenigstens noch reden kann, ohne auch den Mund voll innerer Beulen und Geschwüre zu haben (wie dies letztere erst im allerletzten Stadium der Elephantiasis einzutreten pflegt). Dies die einzig befriedigende Erklärung, der die meisten Neueren beipflichten (Rosenmüller, Umbreit, Ewald, Hirzel,

Vaih., Heil., Schlottm., Dillm.). Die Fassung von „Zahnhaut" im Sinne von „Zahnfleisch" ist ohne Zweifel die nächstliegende, einfachste und natürlichste. Theils sprachwidrig, theils allzugekünstelt ist es, a. mit Hieronymus und vielen kathol. Auslegern die „Haut der Zähne" von den Lippen zu verstehen; b. mit Delitzsch speziell blos an das Periosteum zu denken (im Unterschiede von dem Zahnfl. — als ob ein solcher Unterschied den alten Hebräern schon hätte bekannt sein können!); c. mit Stick. und Hahn zu erklären: „ich entkomme mit der Blöße meiner Zähne", d. h. mit entblößten, unverhüllt hervortretenden Zähnen; d. mit Cleric. an das nach Ausfall der Zähne allein noch übrig gebliebene Zahnfleisch zu denken.

5. Zweite Abtheilung: V. 21—27. Aufschwung zu seliger Hoffnung auf Gott, seinen einstigen Erlöser und Rächer, eingeleitet durch eine wehmüthige Bitte an die Freunde um erbarmungsvolle Gesinnung gegen ihn, den Tiefgebeugten und von Gottes Hand schwer Getroffenen. — **Denn Eloah's Hand hat mich getroffen.** Eine Anspielung auf die Natur seiner furchtbaren Krankheit, die ja eine Art von Aussatz, d. h. von נֶגַע (2 Kön. 15, 5), von plaga Dei ist. An den durch solche Gottesplage hart genug Betroffenen sollen nicht auch noch die Menschen in ihrer Weise (durch mitleidslose Gesinnung, lieblose Reden ꝛc.) mit Hand anlegen! — V. 22. **Warum verfolgt ihr mich wie Gott** — euch gleichsam göttliche richterliche Machtbefugniß gegen mich anmaßend und so nicht sowohl übermenschlich, als vielmehr unmenschlich gegen mich verfahrend (Delitzsch) — **und werdet von meinem Fleische nicht satt?** d. h. zehrt beständig auf geistige Weise (durch falsche Anklagen, Verleumdungen, Verdächtigungen meiner Unschuld ꝛc.) an meinem Fleische, benagt mich unaufhörlich mit dem Zahne der Verleumdung? Vgl. die gleichbed. Metapher für „verleumden" (*διαβάλλειν*) im Aram. des Buches Daniel (Kap. 3, 8; 6, 25), im Syrischen (wo der Teufel ochel-karso = *διάβολος* heißt), und im Arab. (wo „eines Fleisch oder Stücke fressen" s. v. a. verleumden, afterreden ist). — V. 23 f. Gleich als ob er an der Möglichkeit verzweifelte, die Freunde von ihren Angriffen auf seine Unschuld zurückzubringen, wendet er sich mit dem glühenden Verlangen nach deren endlichem Erweise an Gott, indem er zunächst die Aufbewahrung seiner eigenen Betheuerungen derselben für die spätere Nachwelt wünscht. **O daß doch aufgeschrieben würden** מִי־יִתֵּן hier, wegen des Dazwischentritts von אַפּוּ, mit ו consec. vor dem Voluntat.; vgl. 5 Mos. 5, 26) **meine Worte, daß sie doch in ein Buch** (בַּסֵּפֶר mit Artikel, wie immer in diesem Ausdruck — vgl. 2 Mos. 17, 14; 1 Sam. 10, 25 ꝛc. — wiewohl nicht ein bestimmtes Buch gemeint, sondern überhaupt nur an eine zum Schreiben zubereitete Thierhaut [ספר], eine Schreibrolle gedacht ist) **eingezeichnet würden** (יֶחָקוּ Pausalf. für יֶחָקוּ, Ho. von חקק)! Gemeint sind mit diesen seinen Worten, die er dem Gedächtniß der späteren Geschlechter überliefert zu sehen wünscht, natürlich nicht die in V. 25 ff. enthaltenen Worte (Hahn, Schlottm.), sondern die bisherigen Unschuldsbetheuerungen des Dulders, seine von Kap. 6 an aufrechterhaltenen Versicherungen, daß er als Unschuldiger leide. — V. 24. (daß sie doch) **mit Eisengriffel und mit Blei** — d. h. so daß die mit dem Eisengriffel oder Meißel eingegrabnen Buchstaben auch noch mit Blei ausgegossen würden, um sie dauerhafter zu machen — **auf ewig in den Fels gehauen würden!** Für לָעַד lesen die LXX hier, wie auch Jes. 30, 8: לְעֵד „zum Zeugen, als Zeugniß" (*εἰς μαρτύριον*), welche Emendation aber unnöthig ist; denn das „auf ewig, für die Dauer" ergibt hier einen sehr passenden Sinn; die Denkmalsschrift ist ja eben um ihrer größeren Dauerhaftigkeit willen eine der Pergamentschrift vorzuziehende, und deshalb dem Job erwünschtere. Ueber das Vorkommen beider Schreibweisen bereits im vormosaischen Zeitalter s. Einl. §. 2, g. E. (Nr. 4). — V. 25. Nicht weil er an der Erfüllbarkeit dieses letzten Wunsches verzweifelt (Dillm.), sondern weil er gewiß weiß, daß Gott sein Unschuldszeugniß nicht ohne seine absolute Bestätigung auf die Nachwelt gelangen lassen wird, weil er also jenen Wunsch der Verewigung seines Zeugnisses für einen keineswegs vergeblichen hält, fährt er fort: **Und ich weiß: mein Erlöser lebt** ꝛc. Das ו in ואני ידעתי ist also nicht adversativ gemeint (Luth., Ewald, Vaih., Dillm. ꝛc.), sondern einfach fortsetzend, oder wenn man will steigernd, das Ziel angebend, zu welchem die Erfüllung des vorigen Wunsches führen soll. Die begründende Fassung (LXX, Vulg., Stick. ꝛc.) liegt weniger nahe, ist aber nicht gerade sinnwidrig, wie Dillmann behauptet. Da כִּי hinter ידעתי fehlt (wie in Kap. 30, 23; Ps. 9, 21), so hat man einfach in oratio directa zu übers.: „mein Erl. lebt." גֹּאֲלִי, nach Kap. 3, 5 eigentl. s. v. a. „der Zurückforderer, Einlöser", erhält einen allzu speziellen Sinn, wenn man es mit Umbreit und einigen anderen = גֹּאֵל חָדָם „der Bluträcher" (4 Mos. 35, 12. 15) nimmt; denn von Job als unschuldig Hingemordetem war bisher nicht die Rede, und Kap. 16, 18 liegt zu ferne ab. Man hat nach Spr. 23, 11; Klagel. 3, 58; Ps. 119, 154 an die Restitution von Ehre und Recht eines Unterdrückten überhaupt zu denken und demgemäß גֹּאֵל im Sinne von Ehrenretter, Ehrenrächer zu fassen, welcher Sinn freilich dem von „Bluträcher" insofern nahe steht, als die erwartete Rettung als erst nach erfolgtem Tode des Leidenden eintretend gedacht ist. Denn der Goël ist חַי, ist Lebendiger schlechtweg (חַי „er lebt", ungleich kräftiger als ein etwa dafür mögliches יֵשׁ „ist vorhanden" gewesen sein würde), während das Objekt seiner rettenden Thätigkeit עָפָר „Staub" ist, und wie b zeigt, zur Zeit wo jener sich erhebt, längst zu Staube geworden sein wird. — **Und als Letzter**

wird Er auf dem Staube sich erheben. אַחֲרוֹן kann unmöglich mit Böttcher u. a. adverbial = „nachher, später" (אחר oder אחרי־כן) gefaßt werden. Es ist deutlich Substantivum, und zwar wohl Apposition zum Subj. des ersten Gliedes גֹּאֲלִי, oder auch selbständiges, dieses ʾי wieder aufnehmendes Subjekt des zweiten Gliedes. Das Wort bedeutet weder den Nachmann oder Rächer (vindex: Ewald, Hirzel), noch den Hintermann, Sekundanten (Hahn), sondern nach Jes. 44, 6; 48, 12 einfach den Letzten, den Alle Ueberlebenden, welcher Ausdruck nicht in eschatologischer Allgemeinheit, sondern mit spezieller Beziehung auf Job, den nicht lange mehr Lebenden (Kap. 17, 11 ff.) gesetzt ist. Von diesem Letzten oder Nachkommenden (Nachherigen) sagt nun Job: „er wird aufstehen, sich erheben" (יָקוּם) — nämlich zu seinem Schutze und seiner Rettung (קוּם, das übliche Wort vom helfenden Einschreiten eines Richters: Ps. 12, 6; Jes. 2, 19. 21; 33, 10; oder auch eines Zeugen) — und zwar עַל־עָפָר „auf dem Staube", d. h. nach Kap. 17, 16; 20, 11; 21, 26 unzweifelhaft: auf dem Staube, zu dem ich nun bald wieder geworden (1 Mos. 3, 19; Pred. 3, 20), oder in welchen ich bald gebettet sein werde, auf dem Staube meines verwesten Leichnams oder meines Grabes. Dies der einzig kontextmäßige Sinn des Ausdrucks (Rosenm., Ewald, Vaih., Welte, Delitzsch, Dillmann ꝛc.), welchem bei jeder anderen Erkl. mehr oder weniger Gewalt geschieht, mag man ihn mit Umbreit allzuklassisch übersetzen: „auf dem Kampfplatze" (in arena), oder mit Hahn allzu überschwänglich erklären: „über der Erde" = im Himmel (!), oder mit Hieron., Luther und den meisten Aelteren allzu dogmatisch, und dabei sprachwidrig, ein „Auferwecken aus der Erde" ausgesagt finden, oder endlich mit Hirzel u. a. allzu rationalistisch an ein „Erscheinen Gottes auf dem Erdboden" im Sinne von Kap. 38 (also unter Beseitigung jeder Bez. auf eine jenseitige Lebensfortdauer) denken. Richtig bemerkt dem allem gegenüber Dillmann: „Die Ausdrücke zeigen die Erwartung eines גאל, der lebt, auch wenn Job nicht mehr lebt, und der nach ihm kommend auf dem Staub, in den er gelegt sein wird, also über seinem Grabe" (— an dieses oder an den Grabesstaub zu denken, nöthigen auch Analogien im arab. Sprachgebrauche, s. Delitzsch) „zur Hervorbringung seines Rechts sich erhebt, und führen so allerdings in den Kap. 16, 18 angedeuteten Gedankenkreis hinein (aber auch noch über denselben hinaus). An wen Job bei dem גאל denke, sagt er noch nicht, weil die Gewißheit, daß ein solcher lebt, ihm hier die Hauptsache ist; erst in V. 26, nachdem er sich weiter erklärt hat, überrascht er die Freunde und sich mit dem Worte, daß seine Hoffnung auf Eloah selbst gehe." — V. 26. **Und nach meiner Haut, die man zerschlagen, dieser da.** אַחַר ist nicht zu נקפו gehörige Konjunktion „nachdem" (Targ., de Dieu, Gesenius ꝛc.), sondern wie die Stellung unmittelbar vor עוֹרִי zeigt, Präposition. נְקֻפוּ aber (das sich nicht [mit Hofm., Schriftbew. II, 2, 503] als chaldaisirende Nebenform von נְקֻפוּת = „Umspannung" nehmen läßt) ist appositioneller Relativsatz zu עוֹרִי, und zwar dritte Plur. Perf. Piel von נקף „abschlagen" (im Piel besonders vom Umhauen der Bäume, Jes. 10, 34). Also, da die dritte Pl. hier den Sinn von „man" ausdrücken muß (vgl. Kap. 4, 19; 7, 3; 18, 18): „nach meiner Haut, welche man abgeschlagen", d. h. „stückweise abgehauen, zerfetzt, zerschlagen" hat; gemeint ist die Haut samt den an ihr klebenden weicheren Fleischstücken (בְּרִים), welche allmählich abgefault sind; der Sinn ist also ein ähnlicher wie in Kap. 18, 13. Das am Schlusse des Versgliedes beigefügte זֹאת תְּהֶיֶה (das unmöglich den Sinn von זאת „dies wird geschehen" [Targ., Gesen.] ausdrücken kann) hat man entweder mit Arnh., Stickel, Hahn, Delitzsch durch: „so, solchermaßen" zu erklären, also als adverbiale Bestimmung zu נְקֻפוּ zu ziehen („also zerfetzt", Delitzsch), oder aber deiktisch zu fassen und auf die Haut, oder, da עוֹר eigentlich Maskul. ist, auf den durch dieselbe bedeuteten Leib, auf den Inbegriff der zerrütteten Glieder und Organe Jobs zurückzubeziehen. Ueber die abweichenden Fassungen der Aelteren, namentlich des Targ., Hieronymus, Luthers ꝛc. s. unten, die Auslegungsgeschichte der Stelle. — **Und ledig meines Fleisches werde ich Eloah schauen.** מִבְּשָׂרִי würde, wenn man es „aus meinem Fleische, von meinem Fleische aus" erklärte, und dabei etwa an den wiedergefundeten Leib des Dulders dächte (Eichh. v. Cölln, Knapp, Hofmann ꝛc.), einen ungehörigen Gegensatz zu עוֹרִי in a bilden, der um so mehr befremden müßte, da עוֹר und בָּשָׂר erst kurz zuvor V. 20 im wesentlichen synonym gebraucht worden waren. „Hinter meinem Fleische hervor" kann vollends der Ausdr. nicht bedeuten (gegen Volck); für diesen Sinn müßte בְּעַד oder מִבַּעַד (nach Hohel. 4, 1. 3; 6, 7) stehen. Also fasse man מִן privativ: „weg von, los, ledig von" (vgl. Kap. 11, 15; 21, 9), denke aber dann nicht etwa an den letzten Zeitpunkt von Jobs irdischem Leben, wo er all sein Fleisch losgeworden, d. h. ganz zu einem Knochengerippe abgemagert sein wird (Chrysost., Umbr., Hirzel, Stickel, Heiligst., Hahn, Renan ꝛc.), sondern an den, wenn nicht leiblosen, doch leibfreien Zustand seiner nachirdischen Existenz, an die Zeit, wo er frei von seiner leidensvollen, elenden und zerrütteten σάρξ, als verklärter Geist Gott schauen wird (Ewald, Vaih., Schlottmann, Arnh., Delitzsch, Dillmann). Für diesen letzteren Sinn spricht entschieden das Imperfekt. אֶחֱזֶה, das sich nicht (mit Mercerus, Hahn, H. Schultz [Bibl. Theol. des A. T., Bd. II, 1870] ꝛc.) als Präsens fassen läßt: „ich erschaue jetzt schon im Geiste Gott", weil dann die Umstandsangaben אַחַר עוֹרִי und מִבְּשָׂרִי zwecklos und kaum verständlich erschei-

nen würden, sondern welches sicher in futurischem Sinne gesetzt ist, die Hoffnung auf ein künftiges beseligendes Schauen Gottes ausdrückend (vgl. das אחזה gleichen Sinnes in Ps. 17, 15; desgl. das רָחֲזוּ Ps. 11, 7), und zwar, wie der folgende Vers noch deutlicher zeigt, auf ein solches Schauen Gottes in verklärtem nachirdischem Zustande (Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2 ꝛc.). Der Ausdruck der Hoffnung hierauf „kommt nach Kap. 14, 13—15; 16, 18—21 nicht unerwartet, und es ist dem inneren Fortschritte des Dramas ganz angemessen, daß der in ersterer Stelle ausgesprochene Gedanke einer Erlösung aus dem Hades und das in letzterer ausgesprochene Postulat einer Ehrenrettung seines Blutes, welche ihm schon jetzt durch den Zeugen im Himmel verbürgt ist, sich hier zu der zuversichtlichen Gewißheit zusammenfassen, daß sein Blut und sein Staub von Gott, dem Erlöser, nicht für unschuldig erklärt werden wird, ohne daß er, dieses seines verfaulenden Leibes entledigt, bewußterweise dabei ist“ (Delitzsch). — V. 27 gibt, in frohlockender Antizipation des Gehofften an, als was Job dann Gott schauen wird: **welchen ich schauen werde mir,** näml. zum Heile; das לִי mir (emphatischer Dat. commodi, wie Ps. 56, 10; 118, 6) trägt einen Hauptnachdruck, ebenso wie das אֲנִי „ich“, wodurch Job sich, den schwer Verfolgten und dem sicheren Tode Preisgegebenen als zum einstigen seligen Schauen Gottes bestimmt hervorhebt: **und** (welchen) **meine Augen sehen werden, und nicht ein Fremder.** רָאוּ nach dem Fut. אֶחֱזֶה ist Perf. der Gewißheit oder der Zukunft (praet. propheticum s. confidentiae), und וְלֹא־זָר kann nur Nominativ sein, gleichbed. mit וְלֹא אַחֵר (et non alius, Vulg.; ebenso LXX, Targ., überhaupt die meisten), nicht Akkusativ, wie Gesenius im Thes., Umbreit, Vaih., Stickel, Hahn, v. Hofm. wollen, welche das angebliche et non alium im Sinne von et non adversarium „und zwar nicht als Feind“ nehmen, — entschieden zuwider dem konstanten Gebrauche von זָר, das niemals „Feind“ bedeutet, und auch zuwider dem וְעֵינַי רָאוּ, das nicht objektlos stehen dürfte, wenn וְלֹא־זָר akkusativische Appos. sein sollte. Vielmehr spielt das sicher als Nominativ zu nehmende „und kein Fremder, kein Anderer“ (womit sich Spr. 27, 2 vergleicht) auf die drei Gegner Jobs an, welchen dieses rechtfertigende und beseligende Gottesschauen im Jenseits nicht, wenigstens nicht in der beglückenden Weise wie ihm, zu Theil werden könne. Gerade um der Deutlichkeit dieses Seitenblickes auf die feindlich gesinnte Gegenpartei willen ist es unzulässig, mit Hirzel und einigen anderen den Moment des hier geweißagten Schauens noch ins Diesseits zu verlegen und Kap. 38, 1 ff. als die Erfüllung der Vorhersagung zu betrachten; denn vgl. Kap. 42, 7 ff. — Uebrigens darf der Umstand, daß Job hier nicht nur sich als persönlichem Subjekte, sondern insbesondere seinen Augen ein jenseitiges Schauen Gottes hoffend verheißt, gewiß mit vollem Fug und Recht als Grund dafür geltend gemacht werden, daß der des irdischen בשר entkleidete Zustand, in welchem er dies zu erleben hofft, nicht als ein abstrakt leibloser oder schlechthin geistiger gedacht ist — eine Vorstellung, die der konkreten, pneumatisch-realistischen Denkweise der Heiligen Schrift Alten Testaments (welche ja auch Gott nicht abstrakt körperlos vorstellt) überhaupt entschieden zuwider sein würde. — **Es schmachten** (darob) **die Nieren mir im Schooße,** nämlich vor Sehnsucht nach solchem Anblicke. כָּלוּ eigentl. „sie verzehren sich, schwinden hin, verschmachten“; sonst von der in Sehnsucht sich verzehrenden Seele (Ps. 84, 3; 119, 81), oder von den Augen (Ps. 69, 4; 119, 123; vgl. oben Kap. 11, 20; 17, 5), hier von demjenigen inneren Organ, das als Sitz der zartesten, innigsten und tiefsten Affekte gilt und auch Ps. 16, 7; 7, 10 in diesem Sinne gebraucht steht (Delitzsch, Bibl. Psychol., S. 268). Vgl. auch die arab. Redensart culâja tadhûbu „meine Nieren schmelzen“, deren mit unserer Stelle im wesentlichen gleichbed. Sinn das Verwerfliche der abweichenden Fassungen darthut, z. B. jener des Syrers: „meine Nieren schwinden gänzlich hin wegen meines Geschickes“; derjenigen Hahn's: „mögen auch vergehen meine Nieren mir im Busen“ u. s. w.

6. Dritte Abtheilung. Schluß: ernste Warnung der Freunde vor weiterer Fortsetzung ihrer Angriffe: V. 28. 29. — **Wenn ihr denkt: wie wollen wir ihn verfolgen!** כִּי ist weder begründend (Stickel), noch affirmativ = „fürwahr“ (Umbreit, Hirzel, Vaih.) zu fassen, sondern, wie die Analogie von Kap. 21, 28 lehrt, als Bedingungspartikel „wenn“, so daß V. 28 Vordersatz ist zu dem Nachsatz V. 29. מָה sodann ist weder fragendes „wie?“ (Böttcher), noch „warum?“ (Umbr., Hirzel ꝛc.), sondern ausrufendes „wie, wie sehr!“, vgl. Kap. 26, 2. 3; Hohel. 7, 2. Zu der nur hier vorkommenden Verbindung von רדף mit לְ vgl. die mit אֶל Richt. 7, 25. — An den Ausrufesatz der Freunde schließt sich in b noch eine Meinungsäußerung oder ein Gedanke derselben in orat. obliqua: **und** (wenn ihr denkt): **die Wurzel der Sache sei in mir gefunden,** d. h. der Grund meines Leidens liege lediglich in mir, resp. meiner Sünde. Für diese Anknüpfung einer orat. obl. an die or. recta, namentlich an Ausrufesätze, vgl. Kap. 22, 17; 35, 3; Ewald §. 338. Bei der Lesart der alten Ueberss. (LXX, Targ., Vulg.) und einiger Handschr., welche בּוֹ statt בִּי bieten, wird dieser Wechsel zwischen direkter und bedingter Ausdrucksweise aufgehoben, der ursprünglichen Setzung gewiß zuwider. — V. 29. Nachsatz: **so entsetzet euch** (לָכֶם eigentl. „für euch“; wie Hos. 10, 5) **vor dem Schwerte,** d. h. vor dem Racheschwerte Gottes, vgl. חֶרֶב in Kap. 15, 22; 27, 14; 5 Mos. 32, 41; Sach. 13, 7 ꝛc. Diese hinreichend deutliche Androhung göttlicher Strafe motivirt das Folgende: **denn Grimm**

(trifft) Schwertesvergehungen, damit ihr erkennet, daß ein Gericht (ist). חֵמָה „Zornesglut, Grimm" kann schwerlich als Subjekt genommen werden, so daß der Sinn wäre: „denn Zorn (gegen den Nächsten) ist eine der Schwertesvergehungen" (Schultens, Stickel, Schlottm.) — ein Sinn, der, abgesehen von der Schwierigkeit, daß עֲוֹנוֹת keineswegs ohne weiteres = dem partit. מֵעֲוֹנוֹת sein kann, auch keineswegs zur wahren Stellung Jobs gegenüber seinen Freunden (welche eher ihm Zorn als Hauptsünde hätten vorwerfen können, als er ihnen) passend erscheint. Vielmehr wird חֵמָה Prädikatsnomen sein, so daß der Sinn ist: „Zornglut sind Schwertesvergehungen", d. h. sie tragen Zornglut als ihren Lohn in sich, sie wirken Zorngl., werden unfehlbar davon betroffen (Rosenm., Hahn, Delitzsch, Dillmann 2c.). Diese Erklärung ist besser als die von Hirzel, Ewald 2c.: „denn Glut, also etwas Furchtbares, sind Schwertes Strafen"; denn עֲוֹנוֹת kann kaum im Sinne von Strafen, Züchtigungen genommen werden; auch Ps. 31, 11; 38, 5; Klagel. 4, 6 bed. עָוֹן nicht sowohl Strafe, als vielmehr Missethat, Sünde samt deren schlimmen Folgen. Ganz befriedigend ist die obige Deutung allerdings nicht; doch würde im Falle einer Emendation eher ein לְ vor עֲוֹנוֹת zu postuliren sein, als etwa eine Verwandlung von חֵמָה in חֲמַת (Gesenius: „denn derlei, wie eure Vergehungen, sind Schwertes-Vergehungen"), oder als der Stat. constr. חֲמַת vor עֲוֹנוֹת, welchen die Pesch. u. Vulg. ausdrücken, die letztere durch ihre Uebers.: „quoniam ultor iniquitatum gladius est." — Schwierig ist auch das שַׁדִּין (Ktibh) oder שַׁדִּין (Kri) am Schlusse des letzten Gliedes, wegen des sonst im Buche Job nicht vorkommenden שׁ = אֲשֶׁר (Ges. §. 36; Ew. §. 181, b), sowie wegen des wahrscheinlich auf eine ursprüngliche andere LA. hinweisenden *ποῦ ἔστιν αὐτῶν ἡ ὕλη* der LXX (oder: *ὅτι οὐδαμοῦ αὐτῶν ἡ ἰσχύς ἐστιν*, nach dem Cod. Alex.). Doch ist die obige Erkl.: „damit ihr erkennet, daß ein Gericht ist", im allgem. jedenfalls kontextgemäß und dem Sinn dieser Schlußverse wohl entsprechend. Unnöthig ist es, mit Heiligst., Dillm., Ewald (2. Aufl.) שַׁדַּי zu lesen: „damit ihr den Allmächtigen erkennet", oder, was sprachlich ohnehin nicht zulässig, das שַׁדִּין als eine Nebenform von שַׁדַּי zu fassen (Eichhorn, Hahn, Ewald, 1. Aufl.), woraus derselbe Sinn resultiren würde.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Auslegungsgeschichte von V. 25 bis 27, der theologisch bedeutsamsten Stelle dieses Kapitels, weist drei Hauptauffassungen derselben nach, von welchen die beiden älteren sich auf die mehr oder weniger fehlerhaften Texte der alten Versionen, insbes. der LXX und Vulg., stützen und daher einseitige und theilweise verkehrte Resultate liefern, während nur die neueste, direkt auf den Grundtext gestützte, diese Einseitigkeiten vermeidet und den Sinn des Dichters mit unbefangener Objektivität erhebt.

a. Eine streng-orthodoxe, oder wenn man will ultra-orthodoxe (ultra-eschatologische) Auffassung, welche sich bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückverfolgen läßt, stützt ihre Annahme, daß in der Stelle eine Auferweckung des Leibes durch Christum am Ende der Tage geweißagt sei, auf die Wiedergabe der Worte V. 25 b und V. 26 a durch die LXX, theilweise wohl auch auf das Targum, namentlich aber auf die aus der ersteren Version geflossene und deren Mißinterpretation noch steigernde Fassung der Stelle in der Vulgata. Die LXX nämlich bietet zwar im übrigen eher eine anti-eschatologische, die Hoffnungen Jobs auf das irdische Diesseits einschränkende, ja die Beziehung aufs Zukünftige überhaupt fast ganz beseitigende Fassung der Worte dar. Aber die Worte יקום V. 25 b (wofür sie יָקִם las) bis זאת V. 26 a, welche sie als einen Satz bildend zusammenfaßt, gibt sie durch *ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τὸ ἀνατλοῦν μοι ταῦτα* wieder (Cod. Alex: *ἀναστῆσαι μου τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλοῦν ταῦτα*), wonach eine einstige Auferweckung des durch schwere Leiden heimgesuchten Leibes Jobs im Jenseits so deutlich als nur möglich ausgesagt ist. Wesentlich den nämlichen Sinn drückt der Targumist aus: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und hernachmals wird meine Erlösung über dem Staube erstehen (d. h. zur Wirklichkeit werden, realisirt werden) und nachdem meine Haut wieder genesen ist (nach andrer Lesart: „aufgeschwollen ist"), wird dies geschehen, und aus meinem Fleische werde ich Gott schauen". Auf Grund dieser in den Auferstehungshoffnungen des nachexilischen Judenthums wurzelnden Dolmetschungen, insbesondre der ersteren, fanden schon Clemens Romanus (1 Kor. 26), Origenes (Comm. in Matth. 22, 23 ff.), Cyrill v. Jerusalem (Catech. XVIII), Ephräm, Epiphanius (Orat. Ancorat.) und andre vorhieronymianische Väter das kirchliche Dogma von der *ἀνάστασις τῆς σαρκός* durch die Stelle bezeugt. Noch bestimmter und vollständiger ertheilte derselben den Charakter eines biblischen Zeugnisses für diese Lehre Hieronymus als Urheber der autorisirten lateinischen Uebersetzung der abendländischen Kirche des Mittelalters sowie des neueren Katholizismus. Hatte noch die Vorläuferin seiner Arbeit, die Itala, einen der LXX nahekommenden Sinn unbestimmterer Art ausgedrückt („super terram resurget cutis mea" etc.), so beseitigte die Vulgata den letzten Rest von Möglichkeit eines Verständnisses der Stelle im Sinne diesseitiger Restitution oder Wiedergesundung Jobs, und zwar dies durch Einführung dreier Sprachwidrigkeiten der ärgsten Art in den Text der Verse 25 und 26. Dem יָקוּם (resp. יָקִם) substituirte sie ohne weiteres אָקוּם surrecturus sum; das אַחֲרוֹן faßte sie = in novissimo die (!), und dem נִקְפּוּ

ertheilte sie, es als Niph. von נקף = קוּף „herumgehen, kreisen" fassend, den nicht minder willkürlichen Sinn von circumdabor, so daß die ganze Stelle nach ihr lautet: „v. 25: scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum; v. 26: et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum; v. 27: quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo." — Diese von Augustin (De Civ. Dei XXII, 29) nachdrücklich befürwortete und empfohlene Erklärung behauptete sich um so nothwendiger während des Mittelalters bei sämmtlichen christlichen Auslegern des Abendlandes, da eine Kontrole nach dem hebr. Grundtexte von keinem derselben vorgenommen werden konnte. Auch Luther's Uebersetzung: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erden aufwecken, und werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen" ꝛc. durchbricht in keiner Weise den Bann dieser dogmatisch befangenen Auslegungsweise; und so wenig wie er, entfernten sich die angeseheneren reformirten Bibelübersetzer, z. B. Leo Judä, Joh. Piscator, die Urheber der englisch-kirchlichen Version ꝛc., wesentlich vom Sinn oder Wortlaut der Vulgata. So konnte die betr. Fassung auch in der evangelisch-theologischen Tradition zu bedeutendem Einflusse gelangen, konnte in kirchlichen Symbolen (z. B. Form. Conc. Epit. p. 575 R.), in Katechismen und dogmatischen Lehrbüchern als Hauptbeleg für die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, ja gelegentlich wohl auch für die von der Gottheit Christi (wegen des אֱלוֹהַּ in V. 26) citirt werden, konnte ein Hauptmotiv für geistliche Liederdichter werden (z. B. für Luise Henriette v. Brandenburg als Dichterin von „Jesus, meine Zuversicht", für P. Gerhard als Dichter von „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt"), konnte überhaupt sowohl theoretisch, als auf praktisch-ascetischem Gebiete die mannigfachste Verwendung erlangen. Selbst so gründliche Exegeten wie Coccejus, Seb. Schmidt, Starke vertheidigten angelegentlich, wenn auch in untergeordneten Einzelheiten gelegentlich die traditionell-kirchliche Uebersetzungsweise fallen lassend, die direkt christologische und eschatologische Beziehung der Stelle (vgl. auch Jablonsky, De Redemptore stante super pulverem, Francof. ad V. 1722; Gude und Rambach: De Jobo Christi incarnationis vate, Halae 1730, u. s. w.). Selbst eine Anzahl tüchtiger Orientalisten und selbständigerer hebräischer Sprachkenner seit dem vorigen Jahrhundert, wie Schultens, beide Michaelis (Joh. Heinr. u. Joh. David), Velthusen, Rosenmüller, Kosegarten, die Engländer Mason Good, Hales, J. Pye Smith, auch neuestens noch der Kath. Welte, meinten trotz der mehrfachen Emendationen nach dem Grundtexte, die sie der Vulg. oder beziehungsweise Luthern angedeihen ließen, die Stelle doch wenigstens als im allgemeinen den Sinn der kirchlichen Auferstehungslehre ausdrückend festhalten zu müssen, indem sie theils die sprachlich unzulässige Fassung des וְלֹא־זָר = neque ego alius („und zwar ich nicht als ein Anderer, ich als Unveränderter") begünstigten, theils das „Auftreten des Erlösers auf dem Staube" als dem Zwecke der Todtenerweckung dienend, mithin auf die Parusie Christi bezüglich faßten, theils in מִבְּשָׂרִי das verklärte Fleisch des Auferstehungsleibes bezeichnet fanden, und ähnliches derartige mehr (wogegen die obigen exeget. Erläuter. zu vgl.).

b. Eine einseitig anti-eschatologische, das Objekt des Hoffens und Sehnens Jobs für ein rein diesseitiges erklärende Auffassung, die man wohl auch als die skeptisch- oder hyperkritisch-rationalistische bezeichnen kann, hat an Chrysostomus, Joh. v. Damaskus und einigen andren Vätern der orientalischen Christenheit ihre altkirchlichen Vorläufer. Dieselben bezogen das *ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τὸ ἀναντλοῦν μοι ταῦτα* der LXX, mittelst allegorisirender Verflüchtigung ihres sicher eschatologisch-jenseitigen Sinnes, auf die von Job gehoffte Aufhebung seiner Krankheit und Herstellung seines entstellten Leibes, und sahen sich durch den sonstigen Wortlaut der Verse im Septuagintatexte hierin begünstigt. Ihrer Deutung schlossen sich die meisten jüdischen Exegeten des Mittelalters im Prinzip, d. h. was die Fernhaltung jeglichen messianisch-eschatologischen Sinnes von der Stelle betrifft, an, mochten sie immerhin bezüglich vieler Einzelheiten neue, zum Theil höchst wunderliche und willkürliche Wege einschlagen. Auch freier gerichtete Theologen der reformirten Christenheit, wie Mercerus, Grotius, Clericus, pflichteten im wesentlichen dieser Auffassung bei. Seit Eichhorn (Allg. Biblioth. der bibl. Literatur I, 3, 1787) erlangte dieselbe sogar ein zeitweiliges Uebergewicht über die entgegenstehenden Ansichten, und zwar nicht blos bei rationalistisch-präokkupirten Auslegern wie Justi, v. Cölln, Knobel, Hirzel, Stickel ꝛc., sondern auch bei Supranaturalisten wie Dathe, Döderlein, Baumg.-Crusius, Knapp, Augusti, Umbreit, ja selbst bei dem sonst streng orthodoxen Hahn (De spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta, 1845, und Komm. z. d. St.), bei v. Hofmann (über dessen eigenthümliche Fassung des נִקְפוּ vgl. oben, zu V. 26), bei den englischen Theologen Wemyß, Stuart, Barnes u. a. Gemeinsam ist fast allen Vertreten dieser Ansicht die Behauptung: Job äußere in V. 25 ff., auf Anlaß seines eben erst ausgedrückten Wunsches, sein Unschuldszeugniß verewigt zu sehen, die Ueberzeugung, daß er, ohne daß eine solche Verewigung für die Nachwelt nöthig werde, selbst noch die Wiederherstellung seiner Ehre und seiner Gesundheit erleben und, wenn auch bis zum elendesten Gerippe abgemagert, durch eine (ihm und nicht den andern zu Gute kommende) Erscheinung Gottes erfreut werden würde.

c. Eine vermittelnde oder moderirt-eschatologische Auffassung, welche die Einseitigkeiten dieser beiden älteren Erklärungsweisen auf Grund möglichst streng-philologischer und unbefangener Behandlung des Grundtextes vermeidet, hat Ewald (Die Dichter des Alten Bundes, 1. Aufl. Bd. III, 1836) begründet, welchem sich im wesentlichen Vaihinger, Schlottmann, v. Gerlach, Hupfeld (Deutsche Zeitschrift 1850, Nr. 35 ff.), Oehler (Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit, 1854), König (Die Unsterblichkeitsidee im B. Job, 1855), Hoelemann (Sächs. Kirchen- und Schulbl. 1853, Nr. 48 ff.), Delitzsch (Art. Job in Herzogs Real-Encykl. und Kommentar), Dillmann, Davidson (Introduction, II, 224 ss.), ja sogar die jüdischen Ausleger Arnheim und Löwenthal angeschlossen haben. Nach übereinstimmender Annahme dieser Forscher spricht Job hier die Hoffnung zwar nicht auf eine leibliche Wiedererweckung vom Tode, aber doch auf ein jenseitiges Schauen Gottes in geistig verklärtem Zustande aus; es ist nicht die Auferstehungs-, aber doch die Unsterblichkeitshoffnung, zu welcher er sich, und zwar mit großer Klarheit und lebhaftester Bestimmtheit, über die gewöhnliche, auch von ihm selbst früher kundgegebne altisraelitische Volksvorstellung vom Scheol hinaus erhebt.

2. Wir haben uns, laut unsrer obigen exeget. Erläuterungen, dieser modifizirten eschatologischen oder futuristischen Erklärung der Stelle angeschlossen, weil einmal die plumpere dogmatisch-orthodoxe Fassung viel zu zahlreiche sprachliche Verstöße und Willkürlichkeiten in sich schließt, als daß ihr irgendwelcher wissenschaftliche Werth beigelegt werden könnte, und weil andrerseits die jegliche Beziehung auf das Jenseits tilgende Auffassung nur durch allegoristische oder rationalistische Verflüchtigung des klaren Wortlauts der Stelle begründet werden kann. Es läßt sich zu Gunsten der letzteren Auffassung, welche namentlich Hirzel mit scharfsinnigem Räsonnement zu stützen versucht hat, weder a. der Zusammenhang V. 23. 24 geltend machen — denn dem hier ausgedrückten Wunsche, daß sein Unschuldszeugniß der späteren Nachwelt erhalten bleiben möge, widerspricht Job keineswegs, wenn er V. 25 ff. die Zuversicht auf eine glänzende Rechtfertigung durch Gott im Jenseits äußert, vielmehr ersteigt er mit der Kundgebung dieser Zuversicht nur eine neue, höhere Stufe seiner begeisterten Ueberzeugung von Gottes endlichem Einschreiten als Rächers seiner Unschuld —, noch läßt sich b. Jobs frühere Hoffnungslosigkeit angesichts des traurigen Looses der in den Scheol Hinabgefahrenen als Argument zu Gunsten jener Ansicht gebrauchen — denn an Vorbereitungen der klar und bestimmt ausgeprägten Hoffnung auf jenseitige Vergeltung und selige Unsterblichkeit fehlt es in Jobs früheren Reden keineswegs: s. bes. Kap. 14, 13—15 und Kap. 16, 18—21 —; noch läßt sich endlich c. daraus, daß weder Jobs Freunde, noch der historische Ausgang des Gesprächs im Epilog auf die vorliegende Unsterblichkeitshoffnung Jobs sich irgendwie direkt zurückbeziehen, etwas zu Ungunsten unsrer Erklärung folgern —: denn „es ist ein Merkmal aller Reden der Freunde überhaupt, daß sie (die in den Kreis ihrer äußerlich-gesetzlichen Anschauungen Festgebannten) auf den Inhalt der Reden Jobs fast gar nicht im einzelnen eingehen; und Gott vollends (Kap. 38 ff.) hat nicht die Aufgabe eines Kritikers, der alle einzelnen Sätze der beiden Parteien beurtheilen müßte; daß aber der Dichter den Ausgang des Dramas anders hätte gestalten sollen, kann man nicht verlangen, da nicht die Frage nach der Unsterblichkeit des Menschengeistes, sondern die Frage: wie das Leiden des Gerechten mit der göttlichen Gerechtigkeit zu reimen sei, den Gegenstand der Dichtung bildete" (Dillm.) und da gerade der Gegensatz zwischen der nur jenseitigen Errettung und Erhöhung, die Job hier hofft, und zwischen der sein Hoffen und Harren, sein Bitten und Verstehen unendlich übertreffenden Gnade, die Gott ihm dennoch bereits im Diesseits wiederfahren läßt, zu den herrlichsten Schönheiten der Dichtung gehört, ja deren wahren Glanzpunkt und krönenden Abschluß bildet (vgl. v. Gerlach, unten „Homilet. Andeut." zu V. 25 ff.). Ein plötzliches überraschendes Auflodern des hellen Lichtes der Unsterblichkeitshoffnung, ohne spätere öftere Rückbeziehungen darauf, und ohne das Vorausgehen andrer Vorbereitungen oder Vorstufen dazu, als eines darauf bezüglichen Wunsches (Kap. 14, 13 ff.) und eines im gleichen Sinne aufgestellten Postulats (Kap. 16, 18 ff.) — entspricht vollkommen der Art unsres Dichters, der, was ihm selbst ausgemachte Glaubensgewißheit war, darum noch nicht dem der Patriarchenzeit angehörigen Helden seines Stückes als ein gleich vollständiges, ungetheiltes und mit klarem Bewußtsein erfaßtes Besitzthum beilegen, vielmehr zunächst nur das Ringen desselben nach solchem Besitze anschaulich darstellen wollte. Dazu kommt, daß jene Hirzel'sche Verlegung des ganzen Hoffnungsobjektes des Dulders ins Diesseits den Umstand gegen sich hat, daß Job im Vorhergehenden schon zu wiederholtenmalen sein Ende als nahe, seine Kraft als gänzlich gebrochen, seine Krankheit als völlig unheilbar, seine Hoffnung auf eine irdische Wiederherstellung seines Glückes als vollständig geschwunden bezeichnet hatte (Kap. 6, 8—14; 7, 6; 13, 13—15; 14, 17—22; 17, 11—16). Wie würde mit einer so resignirten Stimmung der angeblich in Kap. 19, 25 ff. enthaltene Ausdruck des direktesten Gegentheils irdischer Hoffnungslosigkeit stimmen? Und warum wiederum würde später, Kap. 30, 23, die trübe Aussicht auf ein nahes und gewisses Lebensende in einer jeden Gedanken an noch fürs Diesseits gehegte Hoffnungen abschneidenden Weise sich aufs neue geltend machen (siehe unten z. d. St.)? Wozu solches unschöne Schwanken zwischen feierlich betonter Gewißheit des Hoffens auf eine Erscheinung Eloahs, und zwischen

nicht minder nachdrücklich ausgesprochner Gewißheit des Nichthoffens auf eine solche Erscheinung? Welchen Werth für die künstlerische Anlage des Stückes soll es überhaupt haben, daß der Held schon in der Mitte desselben den schließlichen Ausgang voraussagt, später aber, gleichwie schon zuvor, wieder das gerade Gegentheil dieses Ausgangs als das allein Mögliche annimmt?

3. Spricht sonach alles aufs entschiedenste für die alleinige Berechtigung der moderirt-eschatologischen Auffassung, so fragt sich immer noch: ob das nachirdische Schauen Gottes, das Job als mit seiner Ehrenrettung und Erlösung zusammenfallend erwartet, von ihm als ein abstrakt geistiges, jedes leiblichen Substrates entbehrendes gedacht ist, oder ob er eine konkretere, realistischere, den diesseitigen Verhältnissen analogere Vorstellung davon hat? Mit anderen Worten: es fragt sich, ob seine Unsterblichkeitsidee eine abstrakt spiritualistische, oder eine der neutestamentlichen Auferstehungslehre bis auf einen gewissen Punkt genäherte sei? — Wir haben uns bereits oben (zu V. 27 b) für die letztere Meinung erklärt, weil 1) die Erwähnung der Augen, womit er Gott zu schauen gedenke, keinen andren Sinn zuläßt, als jenen pneumatisch-realistischen, kraft dessen das Alte Testam. auch von Augen, Ohren und anderen Leibesorganen Gottes redet und überhaupt massenhafte Anhaltspunkte und Belege für den Oetinger'schen Satz von der Leiblichkeit als dem „Ende der Wege Gottes" darbietet. Es kommt hinzu, daß 2) eine schlechthinige Leiblosigkeit des nachirdischen Zustandes Jobs durch das מִבְּשָׂרִי, trotz des jedenfalls privativen Sinnes des מִן, in keiner Weise ausgesagt wird, daß vielmehr dieser Ausdruck lediglich eine Befreiung von dem gegenwärtigen elenden Fleischesleibe als Objekt des Hoffens Jobs angibt, und daß sonach, was derselbe hier erwartet, höchstens graduell, aber nicht spezifisch von dem verschieden ist, was der Apostel *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* nennt (Röm. 8, 23; vgl. Kap. 7, 25) oder was er ein anderes Mal mehr negativ durch den Satz ausdrückt: *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ* (1 Kor. 15, 50). Ferner 3) zeigt der Schlußvers des 14. Kapitels, daß Job auch den Zustand im Scheol als einen keineswegs abstrakt leiblosen denkt, vielmehr auch für dieses finstre und traurige Stadium seiner nachirdischen Existenz noch zwei Wesensfaktoren: (נפשׁ und בשׂר) als nebeneinander vorhanden und irgendwie in Beziehung zu einander stehend denkt (s. oben zu d. St.). Endlich 4) wären die ausgebildeten realistischen Auferstehungshoffnungen der späteren alttestamtl. Literatur von Ezechiel und Daniel an schlechterdings unbegreiflich, sie würden haltlos in der Luft schweben und aller älteren historischen Präcedentien entbehren, wenn die vorliegende Stelle im Sinne einer abstrakt-spiritualistischen Immortalitätshoffnung gefaßt werden müßte. Mehr als ein Keim des volleren Auferstehungsglaubens der späteren Zeit ist es allerdings nicht, was Job hier ausdrückt, aber als ein solcher Keim, eine solche samenartige Präformation dessen, was das Israel der späteren Zeit hinsichtlich des jenseitigen Zustandes glaubte und erwartete, muß es ganz unzweifelhaft gefaßt werden. Es verhält sich zur ausgebildeten Eschatologie jener exilischen Propheten sowie der nachexilischen Apokryphenliteratur (z. B. des 2. Makkabäerbuchs) „ähnlich wie das Protevangelium zur ausgebildeten Soteriologie der Offenbarung"; es „bietet nur die Grundlinien des später zur Ausführung kommenden Bildes, aber auch einen Kontur, der so angelegt ist, daß alle spätere Erkenntniß sich in ihn eintragen läßt" (Del.) — wie dies in der Kirche von Alters her in ihren Grabschriften, Hymnen, Liturgien, musikal. Kompositionen mit einem gewissen Rechte, wenn auch vielfach unter Verletzung des Gesetzes exegetischer Nüchternheit, gethan worden ist und fortwährend geschieht.

Homiletische Andeutungen.

Bei praktisch-erbaulicher Behandlung des Abschnitts hat die Stelle V. 25—27 allerdings den Mittelpunkt und das Hauptziel der Betrachtung zu bilden. Doch ist dieselbe von ihrer Umgebung nicht in der Weise loszulösen, daß nicht einerseits die Vorbereitung und Motivirung des sehnsüchtig hoffenden Aufschwunges zu Gott durch die schmerzliche Klage in V. 6—20, andrerseits die strenge und ernste Warnung an die Freunde, womit das Ganze schließt (V. 28. 29), nach ihrer organischen Verbindung mit ihr dargethan und ins gehörige Licht gesetzt werden müßte. Es ist also gebührend hervorzuheben, daß es ein von Gott und den Menschen sich verlassen, ein von dieser Welt, selbst von dem Liebsten was er in ihr hat, sich ausgestoßen Fühlender ist, der sich aus schmerzlichst bewegter und aufs tiefste niedergedrückter Seelenstimmung plötzlich zu jener Hoffnung emporschwingt, und zwar dies gestützt auf den in V. 21—24 entwickelten Gedankengang: daß, wo die Mitwelt seinen Bitten um Erbarmung ihr Gehör versage, und wo die seitens der späteren Nachwelt zu erwartende Anerkennung seiner Unschuld keinenfalls mehr von ihm selbst hienieden erlebt werden könne, Gott der Ewiglebendige und Ueberzeitliche ihm als einziger, aber auch als um so gewisserer und kräftigerer Trost übrig bleibe. Nicht minder ist zu zeigen, wie der durch den Gedanken an diesen Gott und an die sehnsüchtig erharrte Freude der einstigen Vereinigung mit ihm sich gleichsam geheiligt und hoch über das niedere Irdische erhoben Fühlende unmittelbar nach dem Ausdruck seines Hoffens sich nur um so schärfer gegen die Freunde kehrt, um, — noch erfüllt vom Gedanken an die richterlich vergeltende Thätigkeit Gottes, kraft deren er dereinst gerechtfertigt zu werden hofft, — sie noch eindringlicher als früher davor zu warnen, sich durch fortgesetzte Härte und Ungerechtigkeit gegen ihn zu Objekten der strafrichterlichen Vergeltung Gottes und

seines ewigen Zornes zu machen. Im wesentlichen so, nur noch in kürzer zusammenfassender Weise, gibt v. Gerlach den Gedankengang der ganzen Rede an: „Die kühne Schärfe in den Reden der Freunde steigert auch in Job die kühnen und verzweiflungsvollen Schilderungen seiner Leiden. Der wunderbar merkwürdige Gegensatz aber Gottes selbst gegen Gott, des in seinen Führungen zürnenden und strafenden, dennoch aber dem innersten Glaubensbewußtsein unwiderstehlich als gnadenreich, errettend und seligmachend sich offenbarenden Gottes, gibt hier dem Leidenden ein helles Licht der Erkenntniß, in welchem alle die früheren leisen Ahnungen zu fester Gewißheit sich gestalten. Gott erscheint ihm als der heilige und barmherzige Führer seiner Sache auch bis nach einem qualvollen Ende als Verleiher eines seligen ewigen Lebens.... Den Freunden aber erklärt er schließlich mit scharfen Worten, wenn ihre gesetzliche Sicherheit und Härte sie schon gewiß gemacht habe ihres Triumphes, so werde Gottes Auftreten im Gerichte sie desto völliger zu Schanden machen."

Einzelne Stellen.

V. 6 ff.: Brenz: Conscientia judicio objecta, in tribulatione ad Deum clamans nec voti compos facta, accusat Deum injustitiae..... Est autem pulcherrime h. l. cordis a Domino derelicti cogitatio descripta: quid enim aliud cogitaret subtracto omni auxilio, quam Deum injustum esse, qui primum peccata abstulerit, nihilominus tamen peccati autoramentum, mortem persolvat? dein pollicitus sit se laborantibus adfuturum, jam vero non solum non affici, sed potius delectari nostris malis videatur? In tantis igitur et tam ardentibus inferni flammis in solum Christum respiciendum est, qui per omnia fratribus similis factus est et tentatus, ut possit et iis, qui tentantur, succurrere. — Zeyß: Keine schwerere Anfechtung gibt's, als wenn im Kreuze und Leiden es das Ansehen gewinnt, als wäre Gott unser Feind worden, gehe unbarmherzig mit uns um und wolle weder hören noch helfen. — Derselbe (zu V. 13 ff.): Von Blutsfreunden und den eignen Hausgenossen verlassen und verachtet werden, ist hart. Aber darin müssen die Kinder Gottes ihrem Heilande ähnlich werden, welcher in seinem Leiden auch von allen Menschen, selbst von seinen liebsten Jüngern und nächsten Angehörigen verlassen worden ist: damit sie lernen, auf keinen Menschen bauen, sondern allein auf den lebendigen Gott, der Glauben hält ewiglich. — Egard: In Anfechtung und Noth bleiben die Freunde (gewöhnlich) nicht; sie wenden sich mit dem Glücke, vergessen ihrer Liebe und Treue. Menschen sind Lügner, sind unbeständig wie ein Wind, der dahin fährt. Weil aber Anfechtung und Noth von Gott kommt, so wird Gotte zugeschrieben, daß Er die Freunde weggethan habe: denn hätte Er die Anfechtung nicht kommen lassen, so wären die Freunde geblieben.

V. 23 f.: Wohlfarth: Der Wunsch, seine Geschichte der Nachwelt aufbewahrt zu wissen, ist dem frommen Dulder in Erfüllung gegangen. In Hunderten von Sprachen verkündigt sie jetzt allen Völkern der Erde die Wahrheit: Auch der Fromme ist nicht frei von Leiden, aber im Bewußtsein seiner Unschuld und im Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit findet er einen Trost, der ihn nicht sinken läßt, und sein Harren auf einen herrlichen Ausgang der dunklen Führungen Gottes wird gewiß gekrönt.

V. 25 ff.: Oekolampad: Haec sunt verba fidei Jobi, immo Ecclesiae catholicae, quae cupit omnibus seculis commendata: „Et ego scio" etc..... Nos fide magistra, memores quanta hic se commendaturum Job promisit, de resurrectione intelligimus. Credimus nos visuros Christum judicem nostrum in hoc corpore, quod nunc gestamus et non alio, hisque oculis et non aliis. Ut enim Christus resurrexit in eodem corpore quo passus et sepultus est, ita et nos in eodem, quo nunc militamus, resurrecturi sumus. — Brenz: Clarissima fidei confessio: adeoque h. l. manifestum fit, quae sit verae fidei ratio, nempe credere vitam in morte, credere coelum in inferno, credere Deum redemptorem in ira et judicio, ut recte Apostolus, quisquis fuerit, ad Hebraeos dicat: Fides est rerum sperandarum substantia etc. (Hebr. 11, 1). In Jobo enim nihil minus videtur, quam vita et resurrectio, sed potius infernus sentitur. „Novi tamen", inquit, „redemptorem meum vivere, utcumque nunc videatur dormire et irasci; scio tamen et fide prospicio sub hac ira ingentem favorem, sub hoc damnatore redemptorem. Notabis h. l., quemadmodum desperatio ac spes in pio sibi invicem succedant! — Starke (nach Zeyß und Joach. Lange): So gewiß Christus, unser Erlöser, vom Tode erstanden ist durch seine Kraft, und in seine Herrlichkeit eingegangen, so gewiß werden auch alle seine Gläubigen durch seine göttliche Kraft zum ewigen Leben auferstehen..... Der Messias ist dergestalt der Lebendige, ja das Leben selbst (Joh. 14, 6; 11, 25), daß er sich als den Lebendigen durch unsre Lebendigmachung erweist..... Das ist der beste Trost in Todesnoth, daß wie Christus von den Todten auferstanden ist, also auch wir auferstehen werden (Röm. 8, 11; 1 Kor. 15). — v. Gerlach: Es fällt bei dieser Stelle auf, daß Hiob, nach den allerdüstersten Schilderungen von den Zuständen im Todtenreiche, die von Kap. 3 an durch seine Reden sich hindurchziehen, zu solch freudiger Hoffnung auf sein Loos nach dem Tode sich emporschwingen solle. Gerade dies ist ja aber der Kern der Geschichte, daß in der Gemeinschaft mit Gott dem Hiob seine Leiden ein Mittel werden, zunächst an sich selbst den gesetzlichen Standpunkt, mit welchem jene düstere trostlose Aussicht aufs engste verbunden war, zu überwinden, damit aber auch über die gesetzlich richtenden Freunde den Sieg davon zu tragen. — Auch das darf uns hierin nicht irre machen, daß am Schlusse der Sieg Hiobs schon in dieses Leben verlegt wird und ein irdischer Ersatz seiner Verluste stattfindet. Der Sinn dieser Wendung ist eben der, daß Gott seinem Knechte, der sich von so festem Vertrauen zu Ihm beseelt zeigt, mehr gibt, als er bitten und verstehen konnte".

V. 28 f.: Seb. Schmidt:... Socii Ijobi noverunt esse judicium et ex hoc principio hactenus disputarunt. Itaque non simpliciter Ijobus vult dictum sed juxta materiam propositam: „ut cognoscatis, quod Deus de omnibus iniqui-

tatibus gladii, quas vos apud vos nullas esse putatis nec timendas, judicium exerceat easque severissime puniat". — Cramer: Gott straft zwar auch in diesem Leben vieles; aber vieles wird zum jüngsten Gerichte verspart. Darum, wer hier den zeitlichen Strafen entgeht, ist darum noch nicht aller göttlichen Strafe entgangen ꝛc.

3. Zophar und Job: Kap. 20. 21.

A. Zophar: Eine Zeitlang zwar könne ein Frevler glücklich sein; aber um so schrecklicher und rettungsloser sei sein Untergang: Kap. 20.

1. Heftig tadelnder Eingang und Thema der Rede: V. 1—5.

1. Da hob Zophar an, der von Naama, und sprach:
2. Darum erwidern mir meine Gedanken,
und daher (kommt) mein inneres Stürmen:
3. Zurechtweisung mir zum Schimpfe muß ich hören!
Doch der Geist, aus meiner Einsicht, gibt er mir Antwort.
4. Weißt du wohl dies, von Ewigkeit her (geltend),
seit der Mensch gesetzt ward auf die Erde:
5. daß der Frevler Jubel kurz nur dauert
und des Ruchlosen Freude nur einen Augenblick?

2. Ausführung des Themas, durch Darlegung der Erfahrung, daß der Gottlosen Glück und Reichthum im tiefsten Elende endige: V. 6—29.

6. Ob auch zum Himmel aufsteigt seine Hoheit
und sein Haupt bis zu den Wolken reichet:
7. gleich seinem Kothe geht er auf immer unter;
die ihn gesehen, sprechen: wo ist er?
8. Wie ein Traum verfliegt er, ist nicht mehr zu finden
und wird weggescheucht wie ein Nachtgesicht.
9. Ein Auge hat auf ihn geblickt, es thut's nicht wieder,
und nicht schaut ihn mehr seine Stätte.
10. Seine Kinder müssen Geringer Gunst suchen
und seine Hände zurückgeben sein Vermögen.
11. Sein Gebein war voll von Jugendkraft,
und mit ihm auf Staub liegt sie gebettet.
12. Ob auch süße schmeckt in seinem Munde das Böse,
er es verbirgt unter seiner Zunge,
13. er es schonend pflegt und nicht losläßt
und es zurückbehält in seinem Gaumen:
14. (dennoch) hat sich seine Speise in seinen Eingeweiden verwandelt,
Ottergift ist in seinem Inneren;
15. Reichthum hat er verschlungen und muß ihn (wieder aus-) speien;
aus seinem Bauche treibt ihn Gott heraus.
16. Gift von Ottern sog er ein:
es tödtet ihn der Natter Zunge.
17. Nicht darf er seine Lust sehen an Bächen,
Strömen, Flüssen von Honig und Sahne;
18. Zurückgebend Errungenes, genießt er's nicht;
gemäß dem Gute seines Eintausches wird er nicht froh!
19. Denn er zerschlug, ließ liegen Niedrige,
er riß Häuser an sich und baute sie nicht.
20. Denn er kannte keine Ruhe in seinem Bauche:
so wird er denn mit seinem Liebsten nicht entkommen.
21. Nichts entkam seiner Freßgier:
darum wird sein Gut nicht bestehen.

22. In der Fülle seines Ueberflusses wird's ihm enge;
jede Hand von Mühseligem überkommt ihn.
23. Daß sie zum Füllen seines Bauches diene,
läßt Er (Gott) seine Zornglut auf ihn fahren,
und läßt mit seiner Speise auf ihn regnen.
24. Entflieht er vor eisernem Harnisch,
so dringt eherner Bogen auf ihn ein.
25. Er zieht's heraus: da geht es aus dem Leibe,
und der blanke Strahl geht aus seiner Galle:
über ihn (kommen) Todesschrecken!
26. Alle Finsterniß ist aufgesparet seinen Schätzen;
es frißt ihn ein Feuer, das man nicht anbläst;
es muß abweiden das Entronnene in seinem Zelte.
27. Es enthüllen die Himmel seine Schuld,
und die Erde empört sich gegen ihn.
28. Fortwandern muß der Ertrag seines Hauses,
fortgeschwemmt am Tage seines Zornes. —
29. Dies ist das Loos des frevlen Menschen von Elohim
und das ihm zuerkannte Erbe von Gott.

Exegetische Erläuterungen.

1. Eine neue Variation über das Lieblingsthema der Freunde von der Unbeständigkeit des Glückes Gottloser! Demselben wird diesmal (V. 5) die Formulirung ertheilt: „daß der Frevler Jubel kurz nur dauert und des Ruchlosen Freude nur einen Augenblick", und bei seiner Ausführung wird der seinem sichren Verderben entgegengehende Böse speziell als ein Reicher beschrieben, welcher habgierig fremdes Gut an sich riß und dem nun das auf ungerechte Weise Erworbne zu einem ihn selbst und all das Seine verzehrenden tödtlichen Feuer wird. Dies einerseits in Anlehnung an die frühere Schilderung des Eliphas Kap. 15, 25 ff., andrerseits wohl nicht ohne hämisch verdächtigende Seitenblicke auf Jobs früheren Glücksstand, dessen muthmaßlich unlautere und unrechtmäßige Grundlage der Redner andeuten will. — Die Rede zerfällt in einen kürzeren Eingang (V. 2—5) und in eine Ausführung, welche vier Strophen zu 6 (einmal 5) Versen, nebst einem isolirt stehenden epiphonematischem Schlußverse hält.

2. Eingang, nebst Thema der Rede: V. 2—5. — **Darum erwidern mir meine Gedanken** (השׁיב mit Akkus. der Pers. wie Kap. 13, 22; שְׂעָפִים wie Kap. 4, 13), **und daher (kommt) mein inneres Stürmen**, wörtlich „mein Eilen, meine Hast in mir" (חוּשׁ hier s. v. a. perturbatio; das בִּי gehört als nähere Bestimmung mit חוּשִׁי unmittelbar zusammen, vgl. Kap. 4, 21). Sowohl לָכֵן in a, als בַּעֲבוּר in b **weisen vorwärts** auf die in V. 3 enthaltene Angabe der Ursache des Unruhig- und Aufgeregtseins Jobs. בַּעֲבוּר, das durch die Accentuation deutlich von חוּשִׁי abgetrennt scheint, steht präpositionell = „wegen", aber ohne Komplement; man hat dazu etwa כָּךְ (aus dem לכן in a) oder auch זֹאת zu ergänzen, vgl. die ähnliche elliptische Setzung von בְּעַל in Jes. 59, 18. Die unmittelbare Verbindung des בַּעֲבוּר mit חוּשִׁי: „und zwar wegen meines Stürmens (Del. „wegen meines Fühlens") in mir", ergibt einen weniger ebenmäßigen Versbau und einen matteren Sinn. — V. 3. **Zurechtweisung mir zum Schimpfe muß ich hören!** (vgl. Jes. 53, 5). **Doch der Geist, aus meiner Einsicht gibt er mir Antwort**, d. h. „er gibt mir aus der Fülle seiner Einsicht heraus Bescheid, was von Job mit seinen beleidigenden Ausfällen zu halten ist" (Del.), näml. daß man ihn als einen Gottlosen zu verwarnen und zu strafen hat. — V. 4. 5 geben den Inhalt dieser Eingebungen des Geistes Zophars in Gestalt einer an Job gerichteten Frage an. **Weißt du wohl dies, von Ewigkeit her** (näml. geltend, מִנִּי־עַד virtuelles Adjektiv, oder auch virtueller Prädikats-Akkusativ, Ewald §. 336 b), **seit der Mensch gesetzt ward auf die Erde** (שִׂים Infinit. mit unbestimmtem Subj.: „seit man setzte" ꝛc., wie Kap. 13, 9; אָדָם nicht gerade Nom. pr. des ersten Menschen, sondern Kollektiv oder Gattungsname, vgl. 5 Mos. 4, 32): **daß der Frevler Jubel kurz nur dauert** (eigentl. „von nahe her", d. h „nicht weit her ist", vgl. 5 Mos. 32, 17; Jer. 23, 23) **und des Ruchlosen Freude nur einen Augenblick.** עֲדִי־רֶגַע in עֲדִי־רֶגַע drückt, wie עַד 2 Kön. 9, 22, den Sinn von „während" aus. Die ganze Frage soll Zweifel daran, und Befremden darüber ausdrücken, daß Job, wie es nach seinen Reden scheinen müsse, mit dem wohlbekannten Satze von der kurzen Dauer des Jubels der Frevler (dem Thema der folgenden Ausführung) ganz unbekannt sei! —

3. Die Ausführung des Themas: V. 6 bis 29. — Erste Strophe: V. 6—11. — **Ob auch zum Himmel aufsteigt seine Hoheit** (שְׂאֵת von נשׂא, vgl. שׂוֹא Ps. 89, 10) **und sein Haupt bis zu den Wolken reichet** (vgl. Jes. 14, 13 f.;

Obadj. 4): **gleich seinem Kothe geht er auf immer unter; die ihn gesehen, sprechen: wo ist er?** Subjekt ist hier und bleibt es bis zum Schlusse der Schilderung (V. 28) der חֹנֵם V. 25 b. כְּגֵלָלוֹ „wie sein Koth", von גֵּל globulus stercoris Zeph. 1, 17; Ezech. 4, 12. 15 (vgl. גֻּלָּל 1 Kön. 14, 10). Gemeint ist in diesem Vergleiche, der unzweifelhaft einen dem Gottlosen ungünstigen, ihn beschimpfenden Sinn ausdrückt, der eigne Koth desselben; so schnell als man diesen, seines üblen Geruchs halber, wegfegt; ebenso schnell wird er selbst durch das göttliche Gericht beseitigt (vgl. Ezech. a. a. O.). Ungehörige Milderungen dieses Sinnes (für dessen unfeine Grobheit man unten V. 15, sowie Zophars frühere Rede, Kap. 11, 12 vergleichen kann) sind 1) der Versuch Wetzstein's bei Delitzsch (S. 230 f.), bei גֵּלָלוֹ an den bei der Wohnung des Frevlers als Brennmaterial in Haufen angesammelten Rindermist zu denken; 2) der Versuch von Schultens, Ew., Hirz., Heiligst., כְּגֻלָּלוֹ „gemäß seiner Größe, in dem Maße als er groß war" (von גֻּלָּל magnificentia, majestas) zu lesen; 3) die sprachlich unbegründbare Uebersetzung des Syr.: „wie der Sturmwind"; 4) die ebenso sprachwidrige Erklärung einiger Rabb. (wie Gekatilia, Nachmanid.): „so wie er sich dreht" oder „beim Umdrehen, wie man eine Hand umdreht". — V. 8. **Wie ein Traum verfliegt er** ꝛc. Für „Traum" und „Nachtgesicht" (חֲזוֹן wie Kap. 4, 13) als Bilder des Flüchtigen, rasch Vergänglichen, vgl. Jes. 29, 7; Ps. 73, 20; 90, 5. יָדַד Hoph.: „wird fortgescheucht", nämlich durch Gottes richterliches Eingreifen; ein stärkerer Ausdruck, als das Akt. יָדַד „er flieht". — V. 9. **Ein Auge hat auf ihn geblickt** (ihn scharf fixirt, שׁזף wie Kap. 28, 7), **es thut's nicht wieder** (vgl. Kap. 5, 3; 7, 8; 8, 18); **und nicht schaut ihn mehr seine Stätte.** מְקוֹמוֹ, was ohne Zweifel Subjekt für b, ist hier als Femin. konstruirt, wie 1 Mos. 18, 24; 2 Sam. 17, 12. — V. 19. **Seine Kinder müssen Geringer Gunst suchen.** יְרַצּוּ 3. Pl. Pi. von רצה = begütigen, beschwichtigen, synon. mit חִלָּה פְּנֵי־פ', ein ganz allgemeiner Ausdruck, der nicht speziell vom Betteln, oder vom Beschwichtigen durch Geldspenden verstanden werden muß, wiewohl das zweite Glied besonders den letzteren Sinn nahe legt. Die alten Verss. lasen יְרֻצּוּ oder יְרֻצְצוּ (von רצץ) und gewannen so den weit weniger passenden Sinn: „seine Söhne (Obj.) schlagen nieder Niedrige". — **und seine Hände** (müssen) **zurückgeben sein Vermögen,** näml. vermittelst der Hände seiner Nachkommen, welche die Gläubiger des Vaters beschwichtigen müssen. Viel schwerfälliger wird der Sinn, wenn man (mit Carey, Dillmann) „seine Hände" eigentlich versteht und ein Zurückgreifen über den Tod des Frevlers zurück in das von ihm selbst Erlebte statuirt. — V. 11. **Sein Gebein war voll von Jugendkraft** (so richtig LXX, Targ., Pesch. — während Vulg., Rosenm., Vaih. ꝛc. an „geheime Sünde" denken und Ps. 90, 8 vergleichen), **und mit ihm auf Staub liegt sie gebettet,** oder „legt sie sich", näml. die Jugendkraft; für die Rückbeziehung des עֲלֵימוֹ auf תִּשְׁכַּב vgl. Kap. 14, 19; Ps. 103, 5 b. Zu „Staub" = Grabesstaub, Grabstätte" vgl. Kap. 19, 25; 17, 16. — Zweite Strophe: V. 12—16. Beschreibung der Unbeständigkeit des Glückes des Gottlosen unter dem Bilde des Genusses süßen, aber tödtlichen Giftes samt dessen verderbenbringender Wirkung. — V. 12. 13 sind Vordersatz, von אִם abhängig: V. 14 f. Nachsatz. — **Ob auch süße schmeckt** (eigentl. „süß macht", Ew. §. 122 c) **in seinem Munde das Böse, er es verbirgt unter seiner Zunge** (d. h. es nicht hinunterschluckt, um den süßen Geschmack desto länger zu genießen), **er es schonend pflegt** (חמל schonen, sparen, hier mit der bei Verbis des Deckens, Schützens und Schirmens gewöhnlichen Präposition עַל) **und nicht losläßt, und es zurückbehält in seinem Gaumen.** Die Zähigkeit des Beharrens bei dem lüsternen Genusse des Bösen ist durch fünf parallele und im wesentlichen synonyme Ausdrücke nacheinander veranschaulicht. — V. 14 (dennoch) **hat sich seine Speise in seinen Eingeweiden verwandelt** — worin? sagt das zweite Glied: **Ottergift ist in seinem Innern.** מְרוֹרַת (= מָרֹרָה Kap. 16, 13) eigentlich „Galle", ist hier s. v. a. „Gift", weil das Alterthum Bitteres und Giftiges als Wechselbegriffe behandelte; vgl. ראשׁ = bittre Giftpflanze und Schlangengift: V. 16; 5 Mos. 32, 33 ꝛc. Hier ist der Ausdruck natürlich auch wegen des Gegensatzes zu חמתים V. 12 gewählt. — V. 15. **Reichthum hat er verschlungen.** חַיִל „Vermögen, Gut, Reichthum", nach Kap. 5, 5; 15, 29 ohne den Nebenbegriff des gewaltthätig Erworbnen, welcher vielmehr erst in dem בָּלַע zu Tage tritt. — **Aus seinem Bauche treibt ihn** (den Reichthum; oder „es", das Verschlungene) **Gott wieder heraus** — natürlich unter kolikartigen Schmerzen für den gierigen Fresser. Die LXX setzten des Dekorums halber ἄγγελος für θεός; aber in Zophars Munde befremdet auch der letztere Ausdruck nicht. — V. 16 kehrt zu dem Bilde von V. 14 b zurück, um die Wirkung des genossenen Gifts näher auszumalen. **Es tödtet ihn der Natter Zunge,** — diese als Sitz oder Behälter des Gifts gedacht (Ps. 140, 4), wobei zugleich das ursprüngliche Bild wechselt und der tödtliche Biß an die Stelle des tödtlichen Tranks tritt; vgl. Spr. 23, 32. — Dritte Strophe: V. 17—22. — **Nicht darf er seine Lust sehen** (ראה ב wie Kap. 3, 9) **an Bächen, Strömen, Flüssen von Honig und Sahne.** Dem st. absol. פַּלְגֵי sind die beiden st. constr. נַהֲרֵי נַחֲלֵי (welche unter sich assoniren und koordinirt sind, vgl. Ps. 78, 9) appositionell beigeordnet. Honig und Milch (hier sogar steigernd: „Sahne", vgl. Jes. 7, 15. 22) aber sind bekannte bildliche Bezeichnung üppiger Glücksfülle, wie in 2 Mos. 3, 8. 17 u. ö., und wie auch bei Dichtern des klassischen Al-

terthums, da wo sie das goldne Zeitalter schildern, z. B. Theocrit Idyll. V, 124 ff.; Ovid. Metam. I, 111 f.: „Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant“; vgl. Virgil Ecl. IV, 30; Horaz, Epod. 16, 47. — V. 18. **Zurückgebend Errungenes** (יָגֵעַ Subst., gleichbedeutend mit יְגִיעַ) **genießt er's nicht** — eigentl. verschluckt er's nicht, wird er sein nicht froh. — **Gemäß dem Gute seines Eintausches** (תְּמוּרָה wie Kap. 15, 31) **wird er nicht froh,** d. h. dem entsprechend, daß er böse, ungerechte Tauschmittel anwandte, um zu zeitlichen Gütern und Genüssen zu gelangen, erfreut er sich der letzteren nicht, muß er des Frohlockens, das er sich von ihnen versprach, entbehren. So richtig Ewald, Delitzsch, Dillmann ꝛc., während Hirzel u. a. nach dem Targum so übersetzen, als ob statt בְּחֵילוֹ תְּמוּרָתוֹ stünde: בְּחֵילוֹ תְּמוּ („wie sein Besitz, so sein Tausch“, d. h. sein Herausgeben), und Gesen., Schlottmann durch die Erklärung: „wie sein auszutauschendes, d. h. wiederzuerstattendes Gut“ einen ziemlich geschraubten Sinn zu Wege bringen (ähnlich Hupfeld: sicut opes permutando comparatas). — V. 19. **Denn er zerschlug, ließ liegen Niedrige** — mißhandelte also Schutz- und Wehrlose mit beharrlicher Ungerechtigkeit; **er riß Häuser** (eigentl. kollekt.: „ein Haus“) **an sich und baute sie nicht,** d. h. baute sie nicht um, kam nicht dazu, sie nach seinem Geschmacke umzubauen und einzurichten, weil er sie überhaupt nicht dauernd besitzen durfte. Gegen die Erklärung von Targ., Vulg. ꝛc., auch Hupf.: „er riß ein Haus an sich, das er nicht gebaut hat“, spricht, daß dann וְלֹא בָנָהּ stehn müßte. Die kausale Beziehung, in welche Delitzsch das erste Glied zum zweiten setzt: „weil er niederstieß, hülflos liegen ließ Geringe, so hat er zwar ein Haus geraubt, darf es aber nicht aufbauen“, ist durch das כִּי zu Anfang des Verses zu wenig deutlich indicirt und ergibt einen allzu gekünstelten Sinn. — V. 20. **Denn** (כִּי dem zu Anf. des vor. Verses gleichgeordnet) **er kannte keine Ruhe in seinem Bauche,** dem Sitze seiner Freßsucht oder Habgier. שַׁלְוָה hier (anders als Kap. 16, 12, wo es Adj. ist) Substantiv, gleichbedeutend mit שַׁלְוָה Spr. 17, 1. Zur Sentenz vgl. Jes. 59, 8. — **So wird er denn mit seinem Liebsten nicht entkommen** (מִלֵּט, objektslos = entkommen, wie פַּלֵּט Kap. 23, 7; oder auch = מִלֵּט נַפְשׁוֹ vgl. Am. 2, 15. Das ב in בַּחֲמוּדוֹ ist das ב der Begleitung oder des Besitzes, wie in Kap. 19, 20. — V. 21. **Nichts entkam seiner Freßgier,** wörtlich: „Nichtsein von Entronnenem ist seinem Fraße“, vgl. Kap. 18, 19. **Darum wird sein Gut nicht bestehn.** יָחִיל wie Ps. 10, 5 f. v. a. „gedrungen, kräftig, dauerhaft sein.“ טוּב „Gut“ oder auch „Glück“, wie Kap. 21, 16. — V. 22. **In der Fülle seines Ueberflusses wird's ihm enge,** d. h. überkommt ihn Bedrängniß, nämlich äußere (nicht innere Beklemmung und dgl.), wie b zeigt. Der Inf. constr. מְלֹאוֹת (geschrieben so wie קְרֹאוֹת Richt. 8, 1) von מלא nach Art der Verba לה, vgl. Gesenius §. 75, Anmerkung 20. יֵצֶר mit zurückgezognem Tone für רֵצֶר, vgl. 1 Mos. 32, 8; Ewald §. 232 b. — **Jede Hand von Mühseligem** (vgl. Kap. 3, 20) **überkommt ihn,** kommt über ihn (vgl. Kap. 15, 21), nämlich um Vergeltung an ihm zu üben für erlittene Gewaltthat, oder um das geraubte Gut von ihm zurückzufordern. So bei der Lesart עָמָל, vgl. Kap. 3, 20. Liest man nach LXX und Vulg. (mit Eichhorn, de Wette u. a.) עָמָל, so entsteht der an sich zwar erträgliche, aber mit V. 19—21 weniger gut zusammenstimmende Sinn: „die ganze Gewalt des Elends überkommt ihn.“ — Vierte Strophe: V. 23—28: Das Ende des Frevlers infolge des göttlichen Gerichts. — **Daß sie zum Füllen seines Bauches diene, läßt Er seine Zornglut auf ihn fahren.** Gott ist Subj., obwohl nicht ausdrücklich genannt, wie in Kap. 16, 7. Den Jussiv יְהִי an der Spitze des Satzes fassen die Meisten rein futurisch: „es wird geschehen“, näml. was folgt. Aber für diesen Sinn wäre wohl eher וְהָיָה (wie bei den Propheten häufig), oder וַיְהִי (wie öfters in Prosa) zu erwarten gewesen. Weshalb die Abhängigmachung des Jussivs von יַשְׁלַח allem andern vorzuziehen ist (mit Stickel, Hahn, Dillmann ꝛc.). Die Jussive יַשְׁלַח und יַמְטֵר aber erklären sich daraus, daß die in der göttlichen Weltordnung begründete Nothwendigkeit des strafenden Thuns Gottes hervorgehoben werden soll. Zum Herabkommen des göttlichen Zorns in Gestalt eines Feuerregens vgl. oben zu Kap. 18, 15. — Zur Redensart „den Bauch jemandes füllen“ vgl. oben V. 20; Luk. 15, 16. — **Und läßt mit seiner Speise** (בְּ zur Einführung des Obj. dienend, vgl. Kap. 16, 4. 10) **auf ihn regnen.** Subj. ist auch hier Gott; die Speise, welche er auf den Frevler regnen läßt, näml. seine gerechte Strafe (vgl. Kap. 9, 18; Jer. 9, 14) wird als „seine Speise“ (לַחְמוֹ) nämlich als die des Frevlers, als die ihm gebührende Kost bezeichnet. Möglich ist auch die Bez. des Suff. auf Gott. Viel zu künstlich Targ., Ibn Esra, Gerson, Dillmann: „Er läßt auf ihn regnen in sein Fleisch hinein“, — wiewohl לחם nach Zeph. 1, 17 allerdings auch wohl „Fleisch“ bedeuten könnte. — עָלָיו, poetisch vollтönende Form für עָלָיו, wie Kap. 22, 2; 27, 23. — V. 24 ff. schildern, wie sich das göttliche Zorngericht geschichtlich vermittelt, und zwar durch Vorführung mehrerer Beispiele, zuerst desjenigen kriegerischer Verfolgung und Verwundung: V. 24. 25. — **Entflieht er vor eisernem Harnisch** (vgl. Kap. 39, 21), **so dringt eherner Bogen** (Ps. 18, 35) **auf ihn ein** (vgl. Richt. 5, 26). Die beiden asyndetisch aneinander gereihten Versglieder verhalten sich wie hypothet. Vorder- und Nachsatz, ähnlich wie in Kap. 19, 4. — **Er zieht's heraus** (nämlich das Geschoß, um sich zu retten, vgl. Richt. 3, 22), **da geht es aus dem Leibe** — oder auch „aus dem Rücken“, falls man גֵּוָה nach Analogie von

נהרה Kap. 3, 4 ꝛc. mit גּוֹ identifiziren darf. Doch gestattet die Schwierigkeit der Ausführung einer solchen Manipulation kaum diese Annahme (welche von Neueren z. B. Dillmann vertritt), welche aber auch das folgende Glied gegen sich hat: **und der blanke Stahl geht aus seiner Galle** (vgl. K. 16, 13 und oben zu V. 14 dieses Kapitels). Wegen בָּרָק eigentl. „Blitzstrahl", hier „blanker Stahl, Metallspitze" (nicht etwa „Strahl Blutes" wie Hahn wollte), vgl. 5 Mos. 32, 41; Nah. 3, 3; Hab. 3, 11. — **Ueber ihn (kommen) Todesschrecken.** Der Plur. אֵמִים (von אֵימָה Kap. 9, 34; 13, 21) könnte allerdings als ad sensum struirtes Subj. zu יַהֲלֹךְ gezogen werden (Hahn, Del.); aber die Accente verbinden vielmehr יַהֲלֹךְ noch mit dem zweiten Versglied, so daß zu עָלָיו אֵמִים ein Verb. wie „kommen, brechen herein" ergänzt werden muß. Allzu hart und gleichfalls gegen die Accentuation ist die Fassung Rosenmüller's und Hirzel's: „und er geht (nämlich der Frevler), Schrecken über ihm", d. h. während Schrecken über ihm sind. — V. 26. Weitere Schilderung des göttlichen Strafgerichts, mit spezieller Beziehung auf die Habe des Frevlers. **Alle Finsterniß ist aufgespart seinen Schätzen,** d. h. jegliche Art von Unglück wartet, infolge göttlichen Verhängnisses, der von ihm angesammelten und aufgespeicherten Schätze (צְפוּנִים, wie Ps. 17, 14; vgl. 5 Mos. 33, 19). Der schätzesammelnden Thätigkeit des irdisch gesinnten Frevlers entspricht eine ihr entgegengesetzte, auf ihre Vernichtung abzielende auf Seiten Gottes! Vergleiche θησαυρίζειν ἑαυτῷ ὀργήν, Röm. 2, 5. — **Es frißt ihn ein Feuer, das man nicht anbläst,** wörtl. „das nicht angeblasen wurde" (לֹא־נֻפַּח Relativsatz, Gesenius §. 143, 1), also ein vom Himmel herab entzündetes „Feuer Gottes" (vgl. Kap. 1, 16; 18, 15; Jes. 33, 11 ff.). תְּאָכְלֵהוּ wird am einfachsten mit Ewald, Hupfeld, Dillmann als Nebenform des Jussiv Kal statt des gewöhnlichern תֹּאכְלֵהוּ genommen; vgl. Ewald §. 253 a. — **Es muß abweiden das Entronnene** (d. h. das was den früheren Gerichten noch etwa entkommen ist; שָׂרִיד wie in V. 21) **in seinem Zelte.** יֵרַע ist Jussiv Kal von רעה „weiden", von dem hier maskulinisch gebrauchten אֵשׁ als Subjekt regiert; vgl. für diesen seltneren maskulinischen Gebrauch von אֵשׁ Ps. 104, 4; Jerem. 48, 45. Unnöthig ist Olshausen's Emendation יֵרֵעַ (Jussiv Niph. = „es werde abgeweidet"). — V. 27. **Es enthüllen die Himmel seine Schuld** (יְגַלּוּ eigentl. auch Jussiv wie die Verba in V. 26. 28), **und die Erde empört sich gegen ihn** (מִתְקוֹמָמָה Pausalf. f. מִתְקוֹמֵמָה). Also beide Hauptbereiche der Schöpfung, welche Job früher Kap. 16, 18 f. als Zeugen seiner Unschuld für sich aufgerufen hatten, müssen vielmehr das Gegentheil bezeugen, müssen ihn als einen von Gott Verurtheilten von sich ausstoßen, so daß ihm nur der finstre Scheol (das dritte Schöpfungsbereich neben Himmel und Erde, vgl. Kap. 11, 8. 9; Ps. 135, 6; Sir. 24, 7—9) als Aufenthaltsort bleibt. — V. 28. **Fortwandern muß der Ertrag seines Hauses, fortgeschwemmt** (eigentl. „weggeschwemmte, zerrinnende Dinge", diffluentia Apposition zu יְבוּל) **am Tage seines Zornes,** näml. des göttlichen Zornes. Weniger gut erklären das נְגָרוֹת Gesenius, Olshausen ꝛc. durch opes corrasae, zusammengeraffte Dinge (Partizip. Niph. von גרר mit aram. Bildung); denn ein zweites, dem יְבוּל synonymes Subjekt läßt das בְּיוֹם אַפּוֹ am Schlusse des Versgliedes schwerlich erwarten; auch hätte für jenen Sinn wohl eher נגרותיו = opes ab eo corrasae stehen müssen. Da nach V. 27 ein Zurückkommen auf die Güter und Schätze des Frevlers eigentlich nicht mehr erwartet werden zu können scheint, so haben einige Ausleger Emendationsversuche gemacht, welche sämmtlich das יְגַל im ersten Gliede (Jussiv Kal von גלה „auswandern, fortwandern", vgl. Spr. 27, 25) betreffen. So wollen Dathe, Stickel ꝛc. יָגֹל lesen: „fort wälzt die Flut sein Haus" ꝛc.; Ewald יִגַּל: „fortwälzen muß sich (stromgleich, vgl. Am. 5, 28) der Ertrag seines Hauses"; Dillmann endlich יִגָּל, Jussiv Niph. von גלה: „offenbar muß werden der Ertrag seines Hauses, nämlich Weggeströmtes am Tage seines Zornes". — V. 29: Schlußvers, außerhalb des stroph. Schema, wie Kap. 5, 27 ꝛc. **Dies ist das Loos des frevlen Menschen von Elohim,** das von Elohim ihm zuerkannte Loos oder „Theil" (חֵלֶק, vgl. Kap. 27, 13; 31, 2), **und das ihm zuerkannte Erbe von Gott.** נְחֻלַּת אִמְרוֹ eigentl. „sein Erbe des Worts", d. h. sein durch ein Wort, durch einen Spruch, eine richterliche Sentenz (in diesem Sinne אֹמֶר nur hier; doch ähnlich Ps. 77, 9; Hab. 3, 9) ihm zuerkanntes Erbtheil. Möglich ist es auch, das Suff. in אִמְרוֹ als den Gen. Obj. zu אֹמֶר ausdrückend zu fassen, wo dann der Sinn wäre: „das Erbtheil des Befehls über ihn." Doch würde der Ausdruck in diesem Falle schon ein viel härterer sein.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Diese zweite Rede Zophar's, zugleich die letzte der überhaupt von ihm wider Job gerichteten Kundgebungen — denn im dritten Redeakte gelangt er nicht mehr zum Wort — verhält sich, was leidenschaftliche Hartnäckigkeit in Urgirung des einen immer wiederholtem Dogmas und Grundsatzes der Freunde betrifft, wie der Superlativ zum Positiv, d. h. zur zweiten Eliphasrede Kap. 15, und zum Komparativ, d. h. zur zweiten Rede Bildads in Kap. 18. Sie läßt die engherzig werkheilige und lieblos ungerechte Opposition der Freunde gegen den verkannten Dulder in ganz ähnlicher Weise aufs höchste gesteigert erscheinen, wie jene frühere Zopharrede in Kap. 11 sich zu

ihren beiden Vorgängerinnen verhielt. — Neue Gedanken bringt sie ebensowenig gegenüber Job vor, wie Eliphas und Bildad in ihren beiden zunächst vorhergegangnen Reden; das Schreckbild vom Zorngerichte über den Frevler, mit dessen Ausmalung sie, getreu dem von jenen beiden gebotenen Muster, sich hauptsächlich, ja fast ausschließlich beschäftigt, bietet sachlich kaum irgend etwas Neues und Eigenthümliches dar. Nur in formeller Hinsicht übertrifft dieses Schreckensgemälde seine beiden Vorläufer, was gewandte Darstellung und geschickte, zum Theil originelle Handhabung der bekannten Bildersprache und Phraseologie der Chokmah betrifft. Freilich erscheint diese in ihren Wirkungen nicht unbedeutende Schilderungsgabe ganz in den Dienst der gehässig verdächtigenden und leidenschaftlich anklagenden Tendenz des Redners gezogen, was ihren Eindruck, soweit er ein ergreifender hätte sein sollen oder können, in erheblichem Maße abschwächt. „Es ist nicht möglich, den Satz, daß der selbstsüchtige, unbarmherzige Reiche aus seinem Glücke durch die Strafe Gottes weggerissen wird, furchtbar malerischer zu erläutern, als Zophar dies thut, und diese furchtbare Schilderung ist nicht übertrieben, sondern wahr und treffend, aber Job gegenüber ist sie die äußerste, sich selbst überbietende Lieblosigkeit; auf ihn angewandt wird die entsetzliche Wahrheit zur entsetzlichen Lüge. Denn im Sinne Zophars ist Job der Gottlose, dessen Frohlocken nicht lange währt, der sich zwar himmelan hebt, aber wie sein eigner Koth (vgl. zu V. 7) zu Grunde gehen muß, und dem die Sünde ungerechten Erwerbs zu Natterngift in seinem Innern geworden ist. Der Zornpfeil Gottes steckt in ihm, und wenn er ihn auch herausziehen will — er hat ihn bereits verdientermaßen tödtlich verwundet! Feuer Gottes, das bereits das Seine zu verzehren begonnen hat, ruht nicht, bis auch der letzte Rest in seinem Zelte verzehrt ist. Die Himmel, wo er selbstbetrügerisch den Vertheidiger seiner Unschuld sucht, offenbaren seine Schuld, und die Erde, die er zur Zeugin für sich zu haben hofft, erhebt sich als seine Verklägerin. So schonungslos sucht Zophar das neue Vertrauen, welches Job zu Gott faßt zu ersticken und den Glauben, der unter der Asche der Anfechtung emporschlägt, zu dämpfen. Seine Methode ist seelenmörderisch; er sucht das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu tödten, statt es zu stärken" (Delitzsch). Vgl. was schon Brenz in seiner schlichten treffenden Weise bemerkt: „Porro Sophar usque ad finem capitis verissimas profert sententias: sed eo errat, quod eas falso in Jobem torquet, perinde ac Job propter impietatem affligeretur et ex hypocrisi, non ex fide Evangelii, suam innocentiam assereret."

2. Für die homiletische Behandlung des Abschnitts gilt hiernach im allgemeinen, was über die inhaltsverwandten Abschnitte Kap. 15 und 18 in dieser Beziehung bemerkt worden. Die Schilderung von der Unbeständigkeit des Glückes der Gottlosen und deren schließlicher gerechter Bestrafung im Gerichte Gottes behält ihre objektive Wahrheit und Verwerthbarkeit fürs praktische Leben; aber der animose Ton ihrer Darstellung und die vielen handgreiflichen Anspielungen auf den unbilligerweise verdächtigten Job stören ihren reinen Genuß und nöthigen zu vorsichtiger kritischer Betrachtung des an sich kunstvollen Gemäldes.

Einzelne Stellen:

V. 8. Brenz: Vanissimis rebus comparatur impiorum conditio, somnio scil. et visionibus nocturnis: quae dum videntur, apparent aliquid esse, sed evigilante somniatore, nihil remanet, ut est Esa. 29.

V. 10. Derselbe: Hac sententia docemur, unde mendicitas et unde opulentia liberorum proveniat, nempe ex pietate parentum (Ps. 37, 25). — Weimar. Bibel: Daß manchen Kindern viel Unheil, insonderheit Armuth zuwächst, daran sind zwar oft sie selbst schuld, aber oft kommt solches auch von der Bosheit ihrer Eltern her (2 Mos. 20, 5). Wer also seine Kinder glücklich sehen will, der hüte sich vor Sünden.

V. 12 ff. Starke: Sündliche Lust verkehrt sich insgemein in Unlust. Sünde geht gar lieblich ein, wie Zucker; aber hernach beißt sie wie eine Schlange (Spr. 20, 17; 23, 32; Sir. 21, 2 ꝛc.)

V. 20 f. Brenz: Ut aquae nunquam hydropicum explere possunt, sed quo plus potantur, eo magis sitiuntur: ita opes nunquam explent animi cupiditatem: animus enim humanus non potest expleri ullis bonis, nisi Deo (Eccl. 1, 8). Proinde recto Domini judicio fit, quod quemadmodum avaro tam desit quod habet, quam quod non habet: ita impio nihil sufficiat, quantumcunque bonorum possideat, propterea quod careat Deo, bonorum thesauro. Habes et hujus rei exemplum in Alexandro Magno, qui non contentus unius orbis imperio, ingemuit, audiens plures esse mundos. —

V. 27. Derselbe: Creaturae, videntes impietates et facinora impiorum, tantisper tacent, dum Dominus judicaverit: revelato autem judicio, omnes creaturae proditores sunt scelerum, quae coram ipsis designaverunt impii: in Christo vero teguntur, imo absorbentur omnium piorum peccata. — Wohlfarth: Die Natur im Bunde gegen die Sünde! Es ist eine unwidersprechliche Wahrheit, was hier schon seit Jahrtausenden geschrieben steht: wer von Gottes Wegen weicht, kämpft gegen Himmel und Erde an, die gegen die Sünde, als eine Empörung wider Gottes heilige Ordnung, zusammenstehen von Anfang der Zeiten an.

B. **Job: Die Erfahrung vom Glücke der Gottlosen während ihres Erdenlebens spreche nicht gegen, sondern für seine Unschuld:** Kap. 21.

1. Einleitende Ansprache an die Freunde: V. 1—6.

1. Da hob Job an und sprach:
2. Hört doch, höret meine Rede!
und es sei dies statt eurer Tröstungen.
3. Ertraget mich, so werde ich sprechen,
und nachdem ich geredet, magst du spotten!
4. Ergeht von mir Klage über Menschen?
oder warum sollte ich nicht ungeduldig sein?
5. Wendet euch her zu mir und entsetzt euch,
und legt die Hand auf den Mund!
6. Ja, denke ich daran, so werde ich bestürzt
und mein Fleisch ergreifet Entsetzen —:

2. Der Erfahrungsthatsache vom Glücke der Frevler (V. 7—16) steht die andere von dem irdischen Unglück Frommer und Gerechter zur Seite: V. 7—26.

7. Warum bleiben Frevler am Leben,
werden alt, ja stark an Macht?
8. Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen, um sie her,
und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
9. Ihre Häuser (haben) Frieden sonder Schrecken,
und Eloah's Stab kommt nicht (zur Strafe) über sie.
10. Sein (des Frevlers) Stier bespringt und befruchtet,
seine Kuh kalbt leicht und wirft nicht fehl.
11. Sie lassen ausziehen gleich einer Heerde ihre Knaben,
und ihre Kinder hüpfen hin und her.
12. Sie singen laut unter Pauken- und Citherspiel
und freuen sich beim Klange der Schalmei.
13. Sie bringen zu im Wohlsein ihre Tage,
Und im Augenblick sinken sie zum Scheol hinab.
14. Und doch sprechen sie zu Gott: »Weiche von uns!
»Erkenntniß deiner Wege begehren wir nicht.
15. »Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollten,
»und was nützt es uns, daß wir ihn angehen?« —
16. Siehe, nicht in ihrer Hand (steht) ihr Glück!
Der Rath der Frevler sei ferne von mir!
17. Wie oft verlischt der Frevler Leuchte
und bricht über sie herein ihr Untergang?
(wie oft) theilt Er Schmerzen aus in seinem Zorn?
18. (Wie oft) werden sie wie Stroh vor dem Winde
und wie Spreu, die der Sturmwind wegrafft?
19. »Gott spart für seine (des Frevlers) Kinder sein Unheil auf!«
Er vergelte es *ihm*, daß *er* es fühle.
20. Sehen mögen *seine* Augen sein Verderben;
und von der Zornglut des Allmächtigen trinke er!
21. Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,
wenn seiner Monde Zahl ihm (einmal) zugetheilt ist?
22. Will man *Gott* Erkenntniß lehren,
der doch die Himmlischen richtet?
23. Der eine stirbt in seines Wohlseins Fülle
noch ganz sorgenfrei und ruhig;
24. seine Tröge sind voll Milch
und das Mark seiner Gebeine ist wohlgetränkt.

25. Der andere stirbt mit bitterer Seele
und hat nicht genossen des Guten.
26. Mit einander auf dem Staube liegen sie
und Gewürm bedeckt sie (beide).

3. Zurechtweisung der Freunde, weil sie nur die eine Seite jener Erfahrung hervorkehren und zu seinen Ungunsten geltend machen: V. 27—34.

27. Seht, ich kenne eure Gedanken
und die Ränke, mit welchen ihr an mir frevelt.
28. Wenn ihr sagt: »wo ist das Haus des Tyrannen
und wo das Zelt bewohnt von Frevlern?« —:
29. habt ihr denn nicht gefragt die Weitgereisten?
und ihre Zeichen werdet ihr doch nicht verkennen:
30. daß am Tage des Verderbens der Böse geschont wird,
am Tage der Zornesfluten sie hinweggeleitet werden? —
31. Wer will ins Angesicht Ihm seinen Weg vorhalten,
und hat Er gehandelt, wer will's Ihm vergelten? —
32. Und jener wird (ehrenvoll) zum Begräbniß geleitet
und auf einem Male hält er (noch) Wache.
33. Es liegen sanft auf ihm des Thales Schollen
und hinter ihm her zieht alle Welt,
wie vor ihm (sind) Unzählige! — —
34. Wie mögt ihr nun mich so eitel trösten?
Von euren Entgegnungen bleibt (nichts übrig als) Falschheit!

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Hartnäckigkeit der Freunde, welche das Räthsel der Leiden Jobs auf billige, ihn nicht verletzende Weise zu lösen weder Lust noch Neigung zeigen, treibt Job, der engherzigen und äußerlichen Fassung des Vergeltungsdogmas, wie sie dieselbe vertreten, theoretisch entgegenzutreten und so der früher wesentlich nur persönlich gehaltenen Verantwortung seiner Unschuld eine eigentliche Kritik ihrer Lehre folgen zu lassen. Er hält ihnen, nachdem er sie in ruhiger aber bitterer Weise zur Achtsamkeit auf das ihnen Mitzutheilende aufgefordert (V. 2—6), die räthselhafte Erscheinung entgegen, daß oft die Gottlosen bis an ihr Lebensende im Ueberflusse des Glückes schwelgen dürfen, während umgekehrt die Frommen oft ihr ganzes irdisches Leben hindurch vom Unglück verfolgt werden (V. 7—26). Angesichts solcher ungleichen, der sittlichen Würdigkeit der Menschen vielfach widersprechenden Vertheilung des Glückes und Unglücks auf Erden sei es entschieden ungerecht, ja tückisch und treulos, daß die Freunde ihn um seines Unglücks willen als Frevler stempeln wollten (V. 27—34). — Die ganze Darlegung, welche Jobs Ueberlegenheit über den ethischen Erkenntniß- und Erfahrungsstandpunkt der Freunde auf glänzende Weise dokumentirt und eine letzte, seinen vollständigen Sieg entscheidende Wendung des Gesprächs herbeizuführen dient, zerfällt in fünf Strophen zu fünf Versen (wovon eine mit dem Eingang V. 2—6 zusammenfällt, die vier übrigen auf Abthlg. II kommen) und in zwei zu je vier Versen (Abthlg. III, V. 27—34).

2. Erste Abtheilung (und Strophe): Eingang. V. 2—6. Ankündigung einer Mittheilung über eine räthselhafte, ja in ihrer Art entsetzliche Erscheinung, welche die volle Aufmerksamkeit der Freunde erfordere. — **Hört doch, höret meine Rede! und es sei dies statt eurer Tröstungen,** oder auch: „damit dies eure Tröstungen ersetze, — statt ihrer, die ihre Aufgabe so schlecht erfüllen (vgl. Kap. 15, 11; 16, 2), mir zum Trosie gereiche. — V. 3. **Ertraget mich** (שְׂאוּנִי mit Vorton-Kamez, vgl. Jon. 1, 12; 1 Kön. 20, 33; Gesenius §. 60, Anm. 1), **so werde ich sprechen** (ich, אֲנִכִי, Gegensatz zu dem „ihr" in dem Imperat., jedoch ohne besonders starken Accent), **und nachdem ich geredet, magst du spotten** (תִּלְעַג, concessiv, Ew. §. 136, e)! Die ganze Aufforderung zum geduldigen Anhören seiner Zurechtweisung, welche etwas an das Themistokleische „Schlag zu, aber höre mich!" erinnert (Plutarch, Themist. c. 11), kehrt sich in ihrer zweiten Hälfte speziell an Zophar, dessen letzte Rede ihn besonders gekränkt haben mußte, und der in der That nach der ihm nun werdenden Abfertigung nichts weiter mehr zu sagen weiß und die Wiederaufnahme der höhnenden Angriffe auf Job seinen beiden älteren Gefährten allein überläßt. — V. 4. **Ergeht von mir Klage über Menschen,** d. h. richtet sich, was mich betrifft (אֲנִכִי nachdrücklich vorangestellt und dann durch שִׂיחִי wieder aufgenommen; Gesen. §. 145, 2), mein Klagen wider Menschen? sind es Menschen, welche meine Klage (שִׂיחִי wie Kap. 7, 13; 9, 27; 10, 1) betrifft, — oder betrifft dieselbe nicht vielmehr etwas übermenschlich Verursachtes, etwas von Gott Ver-

hängtes? Daß das letztere den stillschweigenden Gegensatz zu לְאָדָם bildet, zeigt schon das zweite Glied: **oder warum sollte ich nicht ungeduldig sein?** wörtl. „warum sollte mein Geist nicht kurz werden", vgl. Kap. 6, 11; Mich. 2, 7; Sach. 11, 8; Spr. 14, 29. Deutlicher aber noch gibt das Folg. zu erkennen, daß es etwas ganz Außergewöhnliches, Uebermenschliches ist, unter dessen Last Job seufzt und worüber er sich zu beklagen hat. — V. 5. **Wendet euch her zu mir und entsetzt euch, und legt die Hand auf den Mund,** nämlich. als erstaunt Verstummende, vgl. Kap. 29, 9; 40, 4. — וְהָשֹּׁמּוּ Imper. conf. Hiph. von שׁמם (vgl. Kap. 17, 8; 18, 20) obstupescite. Bei der Lesart וְהָשֹׁמּוּ (Imper. Ho. dess. Verb.) entsteht kein wesentlich anderer Sinn. — V. 6. **Ja, denke ich daran, so werde ich bestürzt** (וְנִבְהָלְתִּי Nachsatz, vgl. Kap. 7, 14) **und mein Fleisch ergreifet Entsetzen.** Im Hebr. ist בְּשָׂרִי Subj.; vgl. die ähnliche Wendung Kap. 18, 20. פַּלָּצוּת, von פלץ Kap. 9, 6, ist krampfhaftes Erbeben, Entsetzen, wie im Neuen Testament ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν Mark. 14, 33. Man beachte, wie durch diese starken Ausdrücke die Freunde dazu vorbereitet werden, etwas besonders Ernstes, Furchtbares, Haarsträubendes zu vernehmen, nämlich einen Erfahrungssatz, der die göttliche Gerechtigkeit in Frage zu stellen scheint, und an dessen Mittheilung daher auch Job nur zögernd und mit sichtbarem Widerstreben geht.

3. Zweite Abtheilung, erste Hälfte: Die Erfahrungsthatsache von dem häufigen, ja gewöhnlichen Glücke der Frevler: V. 7—16. — Zweite Strophe: V. 7—11. — **Warum bleiben Frevler am Leben,** — statt etwa frühzeitig zu sterben, wie Zophar Kap. 20, 5 behauptet hatte. Dieselbe Frage wird von Jeremia aufgeworfen, Jer. 12, 1 ff.; vgl. Ps. 73: Mal. 3, 13 ff. — **Werden alt, ja stark an Macht,** oder auch: „sind alt geworden, (wörtl. „vorgerückt an Jahren", vgl. עַתִּיק) und stark an Vermögen." Zu גֶּבֶר חָיִל (mit Akkus. der näheren Bestimmung) vgl. das gleichbed. חֶשְׂגָּה חַיִל, Ps. 73, 12; und zu חַיִל oben Kap. 15, 29; 20, 15. 18. — V. 8. **Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen** (נָכוֹן hier nicht „in Bereitschaft stehend", wie Kap. 12, 5; 15, 23, sondern „Bestand habend, fest gegründet", wie Ps. 93, 2), **um sie her,** sie umgebend in nächster Nähe — dies der Sinn des עִמָּם, nicht „wie sie selbst" (Rosenmüller, Umbreit, Schlottm., Vaih. ꝛc.), für welche letztere Bed. sich allerdings etwa Kap. 9, 26 anführen läßt; aber das parall. „vor ihren Augen" im zweiten Gliede spricht mehr für jenen ersteren Sinn. Uebrigens hebt Job, der seiner Kinder so grausam Beraubte, vor allem diese Seite des äußeren Glücksstandes der Frevler, die in einer blühenden Nachkommenschaft besteht, hervor; ein feiner Zug von tiefer psycholog. Wahrheit! — V. 9. **Ihre Häuser Frieden** (שָׁלוֹם s. v. a. בְּשָׁלוֹם, vgl. Kap. 5, 24; Jes. 41, 3), **sonder Schrecken** (מִפַּחַד wie מִבְּשׂוֹרִי Kap. 19, 26; vgl. Kap. 11, 15; Jes. 22, 3), **und Eloah's Stab kommt nicht über sie,** nämlich um sie zu strafen; vgl. שֵׁבֶט in Kap. 9, 34; 37, 13. — V. 10. Vom Hausstande wendet sich die Schilderung weiter zum Viehstande, und zwar so, daß hier ausnahmsweise der Sing. an die Stelle des sonst fast durchgängig zur Bezeichnung der Frevler gebrauchten Plur. tritt (so auch unten V. 19, und dann Kap. 24, 5. 16 ff.). **Sein Stier bespringt und befruchtet.** שׁוֹר, an sich gen. comm., charakterisirt sich hier sowohl durch den Gegensatz zu פָּרָה in b, als auch durch sein Prädik. עִבֵּר „bespringen, befruchten" (vgl. עֻבָּר „Frucht", Jos. 5, 11. 12) als Maskul. Das verstärkend beigefügte וְלֹא יַגְעֶל neque efficit ut ejiciat (semen) deutet an, daß die Befruchtung eine erfolgreiche. Ganz parallel das zweite Glied: **seine Kuh kalbt leicht** (פִּלֵּט synon. mit מָלַט, חָמְלִיט, Jes. 34, 15; 66, 7) **und wirft nicht fehl,** neque abortum patitur, vgl. 1 Mos. 31, 38; 2 Mos. 23, 26. — V. 11. Noch einmal kommt Job auf das schönste Erdenglück, den Besitz einer blühenden Kinderschaar, zurück. Zu עֲיָלִים vgl. oben zu Kap. 19, 18; zu שַׁלַּח „hinaussenden, sich tummeln lassen", Jes. 32, 20. — Dritte Strophe: V. 12—16. — **Sie** (die Frevler) **singen laut unter Pauken- und Citherspiel,** also bei fröhlichem Gelage, wie Jes. 5, 12. רָשְׂאוּ (sc. קוֹל) eigentl. „sie erheben ihre Stimme", zu lauten Jubelrufen oder Freudengesängen nämlich, vgl. Jes. 42, 11. — בְּתֹף וְכִנּוֹר, wie Ps. 49, 5 von der musikalischen Begleitung, also: „mit, zu der Pauke und Cither." Dagegen würde das von der Masora und mehreren Rabb. bevorzugte בְּתֹף וְ׳ s. v. a. „bei, während Paukenschalles" sein (בְּ der ungefähren Zeitbestimmung, wie in בָּעֵת, כְּמַעַט ꝛc.). — Wegen עִיגָב, wofür Kap. 30, 31 עָגָב und Ps. 150, 4 nach mehren Handschr. und Ausgg. עֻגָב, vgl. Delitzsch zu Genes. 4, 21; Winer, Realwörterb. II, 123 f. — V. 13. **Sie bringen zu im Wohlsein ihre Tage.** So nach dem K'ri יְכַלּוּ (eigentl. „sie vollenden, bringen zu Ende", vgl. Kap. 36, 11; Ps. 90, 9), während das K'tib יְבַלּוּ nach Jes. 65, 22 s. v. a. „sie brauchen aus, nützen ab" (usu conterunt) sein würde. In jedem Falle ist die Behauptung direkt gegen die entgegengesetzten Schilderungen bei Eliph., Bild. u. Zoph. gerichtet, wie z. B. Kap. 15, 32; 18, 14; 20, 11 ꝛc. — **Und im Augenblick** (בְּרֶגַע wie unser „im Nu", also s. v. a. rasch, leicht, kampflos) **sinken sie zum Scheol hinab,** — erfreuen sich sogar eines schnellen, nicht qualvollen Todes, nachdem sie ihr Leben bis zu Ende genußreich zugebracht. An einen „bösen schnellen Tod" zu denken gestattet der Zusammenhang nicht, der vielmehr den Sinn der Euthanasie ergibt. יֵחַתּוּ könnte an sich Imperf. Niph. von חתת sein: „sie werden hinabgeschreckt", wozu aber der Acc. loci שְׁאוֹל schlecht genug paßt. Richtiger leitet man die Form vom נחת ab, dessen Imperf.

theils רְנָחַת, theils רֵחַת lautet; und zwar lese man etwa רַחֲתוּ (für רֵחֲתוּ — so Ewald, Hirzel), oder man schreibe die Verdopplung des ת in dem masor. רַחֲתוּ der Pausa zu; vgl. Gesen., Lehrgeb., S. 85; Ewald §. 93, d. — V. 14 f. **Und doch sprechen sie zu Gott: „weiche von uns“** ꝛc. ꝛc.; d. h. trotz ihres Glückes, das sie zur Dankbarkeit gegen Gott verpflichten sollte, wollen sie von diesem nichts wissen, ja erklären Gottesdienst und Gebet (פָּגַע בְּ precibus adire, vgl. Ruth 1, 16; Jer. 7, 16; 27, 18) überhaupt für unnütz. — V. 16 nimmt, nach den frivolen Worten der Gottlosen, Jobs eigene Schilderung wieder auf und führt den thetischen Theil derselben zu Ende. — **Siehe, nicht in ihrer Hand** (steht) **ihr Glück.** Dies ist nicht ein selbstgemachter Einwand, wie unten V. 19 (Schnurrer, Schlottm., Kamph.), sondern Ausdruck der eigensten Ueberzeugung Jobs, der damit hervorheben will, daß nicht sie, sondern räthselhafterweise Gott selbst Urheber ihres Glückes sei, der also auf die Schwere des Problems, das ihn überhaupt hier beschäftigt, hinweisen will. Mißbilligende Aeußerung über die Lebensansicht der Frevler (Ewald) ist der Satz wohl nicht; denn erst in b folgt der Ausdruck solcher Mißbilligung, und die Wortstellung in a zeigt deutlich, daß der Hauptnachdruck auf בְּיָדָם liegt. Gegen die fragende Fassung des Sätzchens: „siehe, ist nicht in ihrer Hand ihr Glück?“ (Raschi, Hirzel, Heiligst., Welte, Hahn) spricht schon das הֵן לֹא, nicht הֲלֹא an seiner Spitze. — **Der Rath der Frevler sei ferne von mir!** Dieselbe Detestationsformel wiederholt in der folg. Rede des Eliphas Kap. 22, 18. רְחֹקָה מֶנִּי steht prekativisch oder optativisch (Ewald §. 223, b), also wesentlich gleichbed. mit dem sonst gebräuchlichen חָלִילָה לִי. Wegen עֵצָה, hier s. v. a. Grundsatz, Gesinnung, Lebensansicht, vgl. Kap. 5, 13; 10, 3; 8, 17. Job beharrt also auch hier entschieden bei seiner Weigerung, sich irgendwie von Gott loszusagen, vgl. Kap. 1, 11; 2, 5.

4. Zweite Abtheilung, zweite Hälfte: Antithetische Begründung des vorherg. Erfahrungssatzes, mit Bezugnahme auf die entgegenstehenden Behauptungen der Freunde und ihre möglichen Einwürfe. — Vierte Strophe: V. 17 bis 21. — V. 17 nimmt auf einige Ausdrücke, welche Bildad Kap. 18 bei Vertheidigung seines Dogma gebraucht hatte, insbes. auf seine Schilderung vom „Verlöschen der Leuchte des Frevlers“ (Kap. 18, 5) und vom plötzlichen Untergange (אֵיד) desselben (Kap. 18, 12) Bezug, aber nur, um die richtige Anwendung dieser Bilder in Frage zu stellen. **Wie oft verlischt der Frevler Leuchte, und bricht über sie herein ihr Untergang?** In Jobs Sinne ist dieses „wie oft“ (כַּמָּה, vgl. Ps. 78, 40) natürlich s. v. a. „wie selten?“ denn er bezweifelt entschieden die allgemeine Richtigkeit jener Behauptungen Bildads. Auch auf das dritte Versglied (sowie auf den ganzen V. 18) erstreckt dieses fragende „wie oft?“ noch seine Wirkung: (wie oft) **theilt Er Schmerzen aus in seinem Zorn?** Subj. ist Gott (vgl. Kap. 20, 23); die spezielle Behauptung der Gegner, auf welche Job hier anspielt, ist wohl das Schlußwort der letzten Rede Zophars Kap. 20, 29; an das daselbst gebrauchte חֵלֶק klingt das יְחַלֵּק deutlich genug an. Noch bestimmter würde die Rückverweisung auf diese Stelle sein, wenn man חֲבָלִים mit Targ., Ewald, Hirzel, Dillmann von חֶבֶל Meßschnur herleiten und durch „Loose, Erbtheile“ (vgl. Ps. 16, 6) erklären wollte. Doch liegt es näher, mit LXX, Vulg., Gesenius, Rosenm. ꝛc. das Wort in seinem gewöhnl. Sinne = „Schmerzen, Plagen“ (Plur. von חֶבֶל) zu nehmen. Auch die Uebersetzung: „Stricke, Schlingen“ (Stickel, Hahn, Delitzsch) ergibt einen an sich guten Sinn, und würde sich sogar insofern besonders empfehlen, als sie eine Rückbeziehung auf Kap. 18, 10 bis 12 (die näml. Stelle der Rede Bildads, welche a und b im Auge haben) ergeben würde. Doch ist die Wendung „Schlingen zutheilen“ allzu hart, und die Annahme, daß dieser sonst ungebräuchliche Ausdruck durch gleichzeitige Rücksichtnahme auf Kap. 18, 10 ff. und auf Kap. 20, 29 veranlaßt sei, allzu gekünstelt. — V. 18. (Wie oft) **werden sie wie Stroh** (kleingehacktes oder -geschnittenes Stroh, Heckfel) **vor dem Winde, und wie Spreu** (Ps. 1, 4; Jes. 17, 13), **die der Sturmwind wegrafft?** Eine Anspielung auf Zophars Schilderung Kap. 20, 8. 9, — wenn nicht den Ausdrücken, doch dem Sinne nach. — V. 19. **„Gott spart für seine** (näml. des Frevlers) **Kinder sein Unheil** (אוֹנוֹ von אָוֶן in der Bed. „Unheil“, vgl. Kap. 11, 11; 15, 35) **auf!“** Dies ein an die ähnlich lautenden Behauptungen des Eliphas (Kap. 5, 4) und Zophar (Kap. 20, 10) anknüpfender gegnerischer Einwand, den Job sich selbst formulirt, um ihn sofort zu widerlegen: (Vielmehr) **Er vergelte es ihm** (oder, behufs Hervorhebung des zumeist betonten Wortes: „ihm vergelte er es“), **daß er es fühle** (יֵדַע hier = sentire, fühlen, empfinden, wie Jes. 9, 8; Hos. 9, 7; Ezech. 25, 14). In ganz ähnlicher Weise bekämpfen das gleiche Dogma von der stellvertretenden Verbüßung der elterlichen Schuld durch die Nachkommen die Propheten Jeremia (Kap. 31, 29 ff.) und Ezechiel (Kap. 18). — V. 20 setzt die Widerlegung jener falschen Stellvertretungs- oder Satisfaktionstheorie fort und veranschaulicht zugleich das יֵדַע oder „fühlen“ der göttlichen Strafe. כִּידָה „Verderben“ (eigentl. „Stoß, Puff“, plaga) nur hier im Alten Testament; gleichbed. das arab. caid. Das Bild vom Trinken der göttlichen Zornglut weist zunächst auf Zophars Schilderung Kap. 20, 23 zurück. — V. 21 begründet das gegen jene verkehrte Theorie Bemerkte durch Hinweisung auf die stumpfe Unempfindlichkeit des Bösen, als eines vollendeten Egoisten, für das Ergehen seiner Nachkommen. **Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm;** wörtl. „denn was ist sein Anliegen, sein Interesse

(חֶפְצוֹ hier wie Kap. 22, 3; vgl. Jes. 58, 3) an seinem Haus nach ihm" (d. h. nach seinem Tode)? אַחֲרָיו gehört eng mit בְּבֵיתוֹ zusammen (vgl. z. B. 1 Mos. 17, 19), nicht etwa mit חֶפְצוֹ. — **Wenn seiner Monde Zahl ihm** (einmal) **zugetheilt ist,** oder auch: „während s. M. Z." ꝛc. Der ganze Zustandssatz soll, in theilweisem Anklange an Kap. 15, 20 (vgl. Kap. 14, 5), den Gedanken ausdrücken, daß es dem selbstsüchtigen und genußsüchtigen Frevler genüge, wenn nur seine vorherbestimmte Lebensdauer ihm unverkürzt verbleibt. Dieser Sinn steht im allgemeinen jedenfalls fest, mag man nun חצץ nach Spr. 30, 27 durch „zutheilen, zuordnen" erklären, es also als Synon. von חצה (Kap. 40, 30) fassen (Targ., Gesen., Ewald, Dillm.), oder, was weniger nahe liegt, es als Denominativ von חֵץ „Pfeil" im Sinne des Losewerfens, Verlosens" nehmen (Coccejus, Rosenm., Umbreit, Hirzel ꝛc.), oder endlich ihm den Sinn des „Abschneidens, Vollendens" ertheilen (Gesen. im Thes., Stickel, Delitzsch ꝛc.) — zu welcher letzteren Deutung sich der Begriff „Zahl der Monde" weniger gut schickt; denn eine Zahl schneidet man eigentlich doch nicht ab. Uebrigens richtet sich חֻצָצוֹ in seinem Numerus nach dem untergeordneten Gliede der Wortkette, vermöge einer ähnlichen Attraktion, wie in Kap. 15, 20 (Gesen. §. 148, 1). — Fünfte Strophe: V. 22—26. — **Will man Gott Erkenntniß lehren.** לְאֵל ist als Hauptbegriff nachdrücklich vorangestellt. Wegen der Dativkonstruktion der Verba des Lehrens (wie im Griech. *διδάσκειν τινί τι*) vgl. Ewald §. 283, c. — **Der doch die Himmlischen richtet;** wörtl. „und Er richtet doch (יְהוּא Zustandssatz) die Hohen!" Die „Hohen" schlechtweg sind die himmlischen Geister, die Engel als Bewohner der Himmelshöhen (מְרוֹמִים, vgl. Kap. 16, 9; 25, 2; 31, 2), nicht etwa diese Himmelshöhen selbst, wie Gesenius unter (ohnehin wahrscheinlich nicht geeigneter) Verweisung auf Ps. 78, 69 will; und noch weniger die „Uebermüthigen" (Hahn, Olshausen), welche Bed. רָם für sich allein und ohne Beisatz niemals ausdrückt. Daß Gott auch über die erhabenen himmlischen Geister eine richterliche Gewalt ausübt, diesen Satz hebt Job hier um so lieber hervor, da die Freunde schon zweimal mit ähnlichen Worten sich auf die nämliche Thatsache der absol. Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes berufen hatten: Kap. 4, 18 und 15, 15. Freilich hatten sie dies in der Absicht gethan, ihre engherzige Vergeltungslehre damit zu stützen, während umgekehrt Job durch denselben Satz diese ihre kurzsichtige Theorie aus dem Felde schlagen und auf die unergründliche Tiefe und Verborgenheit der Rathschläge und Regierungsmaßregeln Gottes hinweisen will. — V. 23—26 zeigen diese Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Gerichte (Röm. 11, 33) an zweien einander entgegengesetzten Beispielen (V. 23. 25: זֶה — זֶה, der eine, der andere), nämlich an dem eines in Glücksfülle Dahinsterbenden und dem eines immerfort Unglücklichen, den der gleiche Tod mit jenem vereinigt, während doch ihre sittliche Würdigkeit bei ihren Lebzeiten möglicherweise eine durchaus verschiedene, schroff entgegengesetzte gewesen war. Daß mit dem V. 23 f. geschilderten Glücklichen unbedingt ein Frevler, sowie mit dem V. 25 beschriebenen Unglücklichen ohne weiteres ein Frommer gemeint sei, ist eine willkürliche, dem Sinne des Dichters schwerlich richtig entsprechende Annahme vieler älterer und mancher neuerer Ausleger, z. B. noch Hahn's. Die Tendenz der Parallele ist, laut V. 22, vielmehr nur die, zum Erweis der Verborgenheit des göttlichen Waltens und Richtens darzuthun, daß das äußere Ergehen der Menschen im Diesseits sich nicht nothwendig nach ihrem sittlichen Verhalten richte, dieses vielmehr den äußerlichen Glückszuständen auch widersprechen könne und oft genug widerspreche. — **Der eine stirbt in seines Wohlseins Fülle,** wörtl. „im leibhaftigen Wohlsein", in ipsa sua integritate; vgl. wegen עֶצֶם „selbst" Gesen. §. 124, 2; Anm. 3, und wegen תֹּם „Integrität im physischen Sinne, körperliches, überhaupt äußeres Wohlbefinden", das sonst in diesem Sinne übliche מְתֹם Ps. 38, 4. 8, sowie תְּמִימִים Spr. 1, 12. — Im zweiten Gliede ist das sonst nicht vorkommende שַׁלְאֲנָן eine durch Einschiebung einer Liquida erweiterte Nebenform für שַׁאֲנָן „sorglos" (nach Rödig., Olsh. vielleicht geradezu Schreibfehler für das letztere, oben Kap. 12, 5 vorkommende Wort), und שָׁלְיוֹ steht für die häufigere defektive Form שַׁלְוֹ Kap. 20, 20; vgl. Jer. 49, 31. — V. 24. **Seine Tröge sind voll Milch.** עֲטִינִים nehmen mit Recht die meisten Neueren nach Anleitung des talmud. מַעֲטָן „Olivengefäß", sowie nach dem Vorgange des Targ. und vieler Rabb., im Sinne von „Gefäße, Tröge", unter Verwerfung der zum Theil abenteuerlichen abweichenden Deutungen, wie „Heerden = Lagerplätze" (Ibn Esra, Schult. ꝛc.), „Sehnen" (Fürst), „Halsadern" (Saad.), „Seiten" (Pesch.), „Eingeweide" (LXX, Vulg.) ꝛc. Der Sinn des Versgl. erinnert also im allgemeinen an Kap. 20, 17, an welche Schilderung Zophars Job wohl absichtlich anklingen wollte, gleichwie mit dem „Mark der Gebeine" in b an V. 11 derselben Rede. Zu „wohlgetränkt", d. h. gestärkt, erfrischt (eine agrikultorische oder hortikultorische Metapher), vgl. Jes. 58, 11. — V. 25. **Der andere stirbt mit bitterer Seele** (vgl. Kap. 3, 20; 7, 11; 10, 1) **und hat nicht genossen des Guten;** eigentl. „und hat nicht gegessen an dem Guten" (oder „Glücke", טוּבָה wie Kap. 9, 25), mit partitivem בְּ, wie in Ps. 141, 4; vgl. oben Kap. 7, 13. — V. 26. **Mit einander auf dem Staube** (des Grabes) **liegen sie, und Gewürm bedeckt sie.** רִמָּה Moder, Gewürm, wie oben Kap. 17, 14. Vgl. unsere sprichwörtlichen Redensarten von der „gleichen Erde, die alle bedeckt", oder von dem Tode, vor dem alle gleich sind, dessen Sichel keinen verschont ꝛc.

5. Dritte Abtheilung: Zurechtweisung der

Freunde, wegen ihrer einseitigen, für Job nur ungünstigen Beurtheilung der äußeren Glückszustände der Menschen: V. 27—34. — Sechste Strophe: V. 27—30. — **Seht, ich kenne eure Gedanken, und die Ränke** (מְזִמּוֹת sensu malo, wie Spr. 12, 2; 14, 17; 24, 8), **mit welchen ihr an mir frevelt,** nämlich in der Absicht, mich um jeden Preis als Frevler darzustellen. — V. 28, hypothet. Vorsatz mit כִּי, verhält sich zu V. 29 als seinem Nachsatze ganz wie Kap. 19, 28 zu V. 29. — **Wenn ihr sagt: „wo ist das Haus des Tyrannen** (נָדִיב s. malo, wie Jes. 13, 2, nicht im indifferenten Sinne, wie oben Kap. 12, 21), **und wo das Zelt bewohnt von Frevlern?“** wörtl. „das Zelt der Wohnungen von Frevlern“, womit möglicherweise ein geräumiges Prachtzelt mit mehreren größeren Wohnräumen (wie noch heutzutage die Zelte der Scheichs bei den Beduinen), welche schon von weitem durch ihre Größe kenntlich sind, gemeint sein könnte. Beachte übrigens, wie deutlich die Frage auf die wiederholten Beschreibungen vom Untergange des Frevlerzeltes bei Eliphas und Bildad (Kap. 15, 34; 18, 15. 21) anspielt. — V. 29. **Habt ihr denn nicht gefragt die Weitgereisten,** wörtl. „die Wanderer des Weges, die des Wegs Vorüberziehenden“, vgl. Klagel. 1, 12; Ps. 80, 13 ꝛc. — **Und ihre Zeichen werdet ihr doch nicht verkennen;** d. h. was sie an Beispielen von glücklichen Bösewichtern und unglücklichen Gerechten mittheilen (sie, die Vielgereisten, die Länder- und Völkerkundigen!), das werdet ihr doch nicht verkennen, nicht bestreiten oder verwerfen wollen? תְּנַכֵּרוּ, Pi. von נכר, drückt hier, sowie 5 Mos. 32, 27; 1 Sam. 23, 7; Jerem. 19, 4 den negat. Sinn des „Verkennens, Verleugnens“ aus, während es gelegentlich, z. B. bei Elihu Kap. 34, 19, auch „anerkennen“ (wie sonst das Hiph. dess. Verbums) bedeutet. אֹתוֹת, an sich „Zeichen“, ist hier s. v. a. Merkwürdigkeiten, denkwürdige Begebenheiten, Memorabilien oder Reise-Anekdoten. — V. 30 gibt kurz zusammenfassend den Sinn und Inhalt dieser Reiseberichte an: **daß am Tage des Verderbens** (אֵיד wie V. 17) **der Böse geschont wird** (d. h. vom Untergang zurückgehalten wird, חשׂךְ wie Kap. 16, 6; 33, 18), **am Tage der Zornesfluten sie hinweggeleitet werden,** nämlich aus dem verheerenden Bereiche dieser göttlichen Zornesergüsse (עֲבָרוֹת wie Kap. 40, 11), so daß dieselben ihnen nichts schaden. Das Hoph. הוּבַל, was unten V. 32 vom ehrenden Geleitetwerden zum Grabe steht, drückt also hier, ähnlich wie Jes. 55, 12, ein schützendes Hinweggeleitetwerden (wie etwa das Lots aus Sodom) aus. Auffallend bleibt bei dieser Fassung, — die im ganzen jedenfalls weit befriedigender ist, als die Ewald'sche: „auf den Tag, da Zornfluten heranfahren“ — nur das לְיוֹם, wofür man eher בְּיוֹם „an dem Tage“ hätte erwarten sollen. Doch ist es um des Kontexts willen unräthlich, etwa (mit Dillm.) das zweite Glied zu übersetzen: „dem Tage der Zornausbrüche werden sie zugeführt“, weil diese Sentenz unmöglich den Wanderern, sondern höchstens den Freunden angehören könnte, also nothwendig hinter a sehr störend wirken müßte, ohne daß mit einer Versetzung des ganzen V. 30 vor V. 29, wie Del. sie vorschlägt, irgendeine wesentliche Abhülfe geschähe. — Siebente Strophe: V. 31—34. — **Wer will ins Angesicht Ihm seinen Weg vorhalten, und hat Er gehandelt, — wer will's Ihm vergelten?** So fragen offenbar nicht mehr die Wanderer, deren Aussage mit V. 30 vorläufig zu Ende ist, sondern Job selbst; auch betrifft der Satz nicht den Frevler, sondern Gott, den unergründlich weisen und machtvollen Urheber der Geschicke der Menschen, dessen Name aus ehrfurchtsvoller Scheu nicht genannt wird (richtig Ibn Esra, Ewald, Hirzel, Heiligst., Dillm.). Als fortgesetzte Rede der Wanderer gefaßt (wie seitens der Mehrzahl der Ausleger geschieht), müßte der Satz natürlich sich auf den Bösen beziehen und dessen gewissenlos willkürliches, durch niemand gehindertes noch bestraftes Handeln charakterisiren. Aber dafür wäre der Ausdruck מִי יְשַׁלֶּם־לוֹ „wer will's ihm vergelten?“ viel zu stark; auch hätte die reflektirende Sentenz im Munde der Wanderer, von welchen man zunächst nur Thatsächliches (אֹתוֹת V. 29) erwartet, etwas Befremdendes. — V. 32 f. setzen den Bericht der Vielgereisten fort, jedoch ebensowenig wie V. 30 in streng citatsmäßigen ipsissimis verbis, sondern so, daß Job das von jenen Gesagte (die lebhafte Vergegenwärtigung des glänzenden Loses der Frevler) sich ganz aneignet, daß also auch V. 31 nicht als eigentliche Unterbrechung jenes Berichts der Wanderer betrachtet zu werden braucht. — **Und jener** (וְהוּא, auf den רַע V. 30a zurückweisend) **wird zum Begräbniß geleitet,** ehrenvoll und mit großem Gefolge, vgl. zu V. 30, sowie Kap. 10, 19; 17, 1. **Und auf einem Male hält er** (noch) **Wache,** wacht er noch, nämlich als durch ein Standbild oder Steinmal Verewigter. Dies nicht etwa speziell nach egyptischer Sitte (so daß hier an Pyramiden zu denken wäre, vgl. zu Kap. 3, 14), sondern nach einer noch heute im Orient, besonders bei den Beduinen Arabiens üblichen Sitte, große Grabhügel, oder auch einen über der Grabstätte sich erhebenden Kuppelbau (קֻבָּה) zum Gedächtnisse eines gefeierten Todten zu errichten. In solchem hochragenden Monument wacht der Todte gleichsam selbst über seiner Ruhestätte, ohne daß er noch speziell durch eine Statue oder ein Wandgemälde (wie in egyptischen Todtenkammern, welche Schlottmann hier vergleicht) abgebildet sein müßte. Je trefflicher dieser Sinn nicht nur zu bekannten Sitten des Orients, sondern auch zur etymologisch gesicherten Bed. von גַּדִּישׁ = Haufe, tumulus, monumentum (vgl. גָּל, 1 Mos. 31, 46 f.), sowie nicht minder zu dem früher von Bildad Kap. 18, 17 in direkt entgegengesetzter Weise über das Gedächtniß des Frevlers nach seinem Tode Geäußerten stimmt (— hatte jener ein völliges Verlöschen des Namens des Gottlosen

vorausgesagt, so läßt im Gegentheile Job denselben nicht nur nicht den Todesschlaf schlafen, sondern vielmehr wachen, als lebte er immer fort —): um so unnöthiger ist es, sich mit den alten Verss. und Böttcher (Proben ꝛc., S. 22) damit abzuplagen, wie man גֶּדֶשׁ im Sinne von „Garbenhaufen" (Kap. 5, 26) nehmen und dabei doch eine kontextgemäße Sentenz gewinnen könne; oder auch (mit Böttcher de infer. p. 40, Hahn, Rödiger ꝛc.) das ישקד impersonell zu nehmen: „daß man noch auf seinem Grabhügel Wache halte" ꝛc.; — eine Fassung, mit der sich das suffixlose גֶּדֶשׁ (nicht גִּדְרֹשׁוֹ) schlecht genug verträgt. — V. 33. **Es liegen sanft auf ihm des Thales Schollen** (Kap. 38, 38). Wörtl. „süß sind ihm des Th. Schollen", näml. die, unter welchen er ruht. Thäler sind im Morgenlande vorzugsweise beliebt als Begräbnißstätten; man denke an die gräberreichen Thäler um Jerusalem! Die arab. Lieblingssitte, ausgezeichnete Todten auf Anhöhen zu bestatten (vgl. Del. zu V. 32), kommt also nicht in Betracht. — **Und hinter ihm her zieht** (יִמְשֹׁךְ intransit., wie Richt. 4, 6) **alle Welt,** näml. durch Nachahmung seines Beispiels, durch Einschlagen derselben Bahn eines Lebens in irdischem Genuß und Wohlleben, die er, und vor ihm schon Unzählige (wie das dritte Glied besagt) betreten hatte. So gefaßt, ergibt der Satz allerdings einen übertreibenden Sinn; in dem כָּל־אָדָם liegt eine ungerechte, misanthropisch bittere Anklage gegen die große Masse der Menschen. Doch entspricht eben dies der gereizten und verbitterten Stimmung Jobs sehr wohl, während die Deutung des „ihm zieht nach alle Welt" auf ein zahlreiches Grabgeleite (Vaih. u. a.) verglichen mit V. 32a eine ungehörige Tautologie ergibt, und die Beziehung auf die Nachfolge im Todes- und Grabesgeschick (Delitzsch) im vorlieg. Zusammenhange allzu nichtssagend erscheint. — V. 34. Schluß, mit Rücksicht auf V. 27. **Wie mögt ihr nun** (וְאֵיךְ „wie nun", quomodo ergo, stärker als einfaches אֵיךְ) **mich so eitel trösten** (vgl. Kap. 9, 29)? **Von euren Entgegnungen bleibt** (nichts übrig als) **Falschheit!** Wörtl. „und eure Entgegnungen (cas. absol., Ewald §. 309, b) — übrig geblieben ist Falschheit." מָעַל, scil. בֵּאלֹהִים „treulose Gesinnung gegen Gott" (vgl. Jos. 22, 22), und eben darum auch gegen den Nächsten. Gemeint ist dieselbe ränkevolle und boshaft listige Verdächtigungssucht und Anschwärzungslust, welche er V. 27 seinen Gegnern vorgeworfen hatte.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Die Bedeutung dieser Rede Jobs für den Fortgang des Gesprächs liegt darin, daß sie von der vorwiegend persönl. Behandlung des Problems, wie sie bis dahin seitens der Freunde sowohl als Jobs stattgefunden hatte, den Uebergang zu einer mehr sachlichen, und eben darum ruhigeren, weniger gereizten und der Lösung direkter vorarbeitenden Erörterung bahnt. Die giftigen Beschuldigungen der Freunde (welche unmittelbar vorher in Zophars zweiter Rede das Möglichste an Plumpheit und Gehässigkeit geleistet hatten) hören zwar fortan noch keineswegs auf, so wenig als der bittere Ton aus Jobs Entgegnungen schwindet, der vielmehr zu Anfang und Schluß der gegenwärtigen merklich genug hervortritt (V. 2. 3: spottende Anspielung auf die unnützen „Tröstungen" der Freunde; V. 34: Vorwurf der Falschheit und Treulosigkeit). Aber es tritt doch von jetzt an neben diese Persönlichkeiten auf beiden Seiten ein an Objektivität mehr und mehr zunehmendes ruhiges Eingehen auf das Thatsächliche des streitigen Sachverhalts, und zwar mit der Wirkung, daß Jobs Ueberlegenheit über den Standpunk seiner Gegner eben hierin immer deutlicher offenbar wird. War er in seinen früheren Reden nur einigemale ganz im Vorbeigehen auf das Lieblingsdogma derselben vom schrecklichen Ende der Bösen eingegangen — und zwar dies in wenig vorsichtiger Weise, so daß er als kühner Verdächtiger der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen und so die üble Meinung der Freunde von seinem sittlichen Charakter nur noch bestärken mußte (s. Kap. 9, 22—24; 10, 3; 12, 6) —: so geht er nun in ruhigerer und gründlicherer Weise auf die betr. Frage ein, indem er ihrem Satze von dem unfehlbar unglücklichen Lebensausgange der Gottlosen die Erfahrungsthatsache entgegenhält, daß fortdauerndes Glück von Frevlern bis an ihr Ende etwas ganz Gewöhnliches sei, und daß umgekehrt Fromme oft genug bis ins Grab von Trübsalen aller Art verfolgt werden. Ueber das Licht einer scheinbaren Ungerechtigkeit, welche diese Erfahrung auf Gott, den Urheber einer so ungleichen Vertheilung der menschlichen Geschicke, fallen macht, äußert sich Job diesmal mit vorsichtiger Scheu und Zurückhaltung. Statt im Tone eines übermüthigen Lästerers Gott der Ungerechtigkeit oder tyrannischen Härte anzuklagen, behandelt er den Widerstreit zwischen Glück und Tugend, wie er im irdischen Leben so häufig vorkomme, als ein dunkles, durch menschliche Weisheit nicht zu lösendes Räthsel. Und statt diesen Konflikt mit frivolem Behagen oder triumphirendem Uebermuthe seinen Gegnern vorzuhalten, geräth er da, wo er näher darauf eingehen soll, in Bestürzung und angstvolle Unruhe (V. 5. 6) und weist auch im späteren Verlaufe seiner Schilderung auf das Räthselvolle der ganzen Erscheinung, als eines zu ehrfurchtsvoller Unterwerfung unter das unerforschliche Walten Gottes nöthigenden Kreuzes für das menschliche Erkennen, hin (V. 22 und 31, nach richtiger Erkl., s. oben z. d. St.). Kurz, er redet von diesem Geheimnisse als ernster, bei seiner Gottesfurcht entschieden beharrender und der Gottlosen Rath ferne von sich wegweisender Denker (V. 16); und eben dieses sein ruhig ernstes, würdiges Verhalten be-

gründet seinen Sieg über die Gegner, welche, wie das folgende letzte Stadium des Gesprächs zeigt, seine Behauptungen bezüglich des Mißverhältnisses zwischen Glück und sittlicher Würdigkeit im Diesseits großentheils als richtig anzuerkennen und eben damit den Anfang zu völliger Streckung der Waffen zu machen genöthigt werden.

2. Trotz dieser unleugbaren Ueberlegenheit über seine Widersacher, wie sie Job bereits hier kundgibt, bietet seine Darlegung einige Blößen und Angriffspunkte für den weiteren Widerspruch der Gegner. Denn sofern sie mit sichtlicher Einseitigkeit die häufig genug vorkommenden Fälle einer gerechten Vertheilung der menschlichen Geschicke völlig ignorirt und die Fälle des Gegentheils in abstrakt generalisirender Weise als die einzig thatsächlichen darstellt, begeht sie einerseits eine Ungerechtigkeit gegen die Freunde, die dadurch indirekt als zu den ihres Glückes unwürdigen Frevlern gehörig gekennzeichnet werden; andererseits wird sie eben hierdurch auch zu einer Anklägerin Gottes, der so geschildert wird, als lege er hienieden keine Probe von wirklich gerechter Vergeltung ab, statuire vielmehr fortwährend Exempel vom Gegentheile. Ja einmal, V. 19—21, scheint der Redner sich sogar ein förmliches Meistern Gottes zu Schulden kommen zu lassen, sofern er hier (im Gegensatze zu einer bekannten, auch von Jeremia und Ezechiel bekämpften äußerlichen Anwendung von der Vergeltungslehre des Gesetzes 2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 24, 16) behauptet, daß Gott nur dann gerecht bestrafe, wenn er den Frevler selbst und nicht seine Kinder nach ihm büßen lasse. Die Konsequenz, daß Gott nicht strafe, wo er strafen sollte, liegt an dieser Stelle sehr nahe, und so ließ sich leicht der Vorwurf unziemlichen Redens über Gott an dieselbe knüpfen. Wie denn überhaupt die gegenwärtige Rede Jobs insofern weniger rein und richtig über Gott und sein Walten in den Geschicken der Menschen urtheilt, als sie den Gott der Zukunft (anders als Kap. 19, 25 ff.) in keiner Weise von dem Gotte der Gegenwart unterscheidet, und, weil der Dulder dem Drucke seiner äußeren und inneren Leiden aufs neue zu erliegen beginnt, den verklärend in sein Elend hereinscheinenden Hoffnungsstrahl einer jenseitigen seligen Zukunft wieder vollständig verdüstert werden läßt.

3. Trotz dieser partiellen Verdunkelung seines geistigen Horizonts äußert Job im vorliegenden Abschnitte doch überaus viel des Schönen, Tiefwahren und Herzerhebenden; und in mancher Beziehung läßt sich gleich von dieser nächsten Rede nach dem begeisterten Hoffnungsaufschwung Kap. 19, 25 ff. sagen, daß sich noch eine gewisse wohlthätige Nachwirkung von daher in ihr bemerklich mache, daß also Sanctius mit seiner Bemerkung zu jener Stelle nicht ganz Unrecht habe: „ab hoc loco ad finem usque libri aliter se habet Jobus quam prius.“ Seine Schilderung vom Wohlergehen und der üppigen Glücksfülle der Gottlosen ergibt sich durch ihre mannigfachen Berührungen mit ähnlichen Sittengemälden wie Ps. 37; Ps. 73; Jer. 12, 1 ff.; Hab. 1, 13 ff.; Pred. 7 ꝛc. als vollkommen wahr und aus dem Leben geschöpft; und namentlich der Umstand, daß er, wie aus V. 22 bis 26 und V. 31 erhellt, seine Beobachtung über das Glück der Bösen immerhin doch im Hinblick auf Gottes unergründliches Walten zu limitiren und in bescheidenen Schranken zu erhalten geneigt bleibt, ertheilt ihm unzweifelhaft den Vorzug vor den in entgegengesetzter Weise einseitig ausmalenden und eben darum viel weniger wahren Schilderungen seiner Gegner, insbesondere seines unmittelbaren Vorredners Zophar. „Die Reden Zophars und Jobs sind beide wahr und falsch, beide einseitig und sich ergänzend. Das wahre schließliche Ende des Frevlers ist wirklich kein anderes als Zophar schildert, und das zeitliche oft bis zum Tode währende Glück des Frevlers ist wirklich eine häufige Erscheinung. Nimmt man aber hinzu, daß es Job nicht beikommen kann, das Vorkommen solcher Strafexempel, wie Zophar sie als das Regelmäßige und Ausnahmslose darstellt, zu leugnen, daß aber dagegen die Ausnahmsfälle unleugbar vorhanden sind und die Freunde blind dagegen sein müssen, weil sonst das ganze Gebäude ihrer Opposition zusammenfallen würde, so liegt auf der Hand, daß Job der Wahrheit näher ist als Zophar“ (Delitzsch).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 6. Zeyß: Weil die Vernunft das Geheimniß des Kreuzes, und warum Gott oft so harte Wege mit seinen Kindern geht, nicht begreifen kann, so geschieht's, daß auch bei frommen Herzen manchmal sehr schwermüthige Gedanken entstehen und sie in ihrem großen Jammer erzittern; Ps. 37, 1; 73, 12; Jer. 12, 1 ꝛc. — v. Gerlach: Die Zweifel an der Gerechtigkeit von Gottes Weltregierung haben etwas das innerste Gemüth Erschütterndes; der Gedanke daran macht alle Grundfesten des menschlichen Daseins erbeben.

V. 7 ff. Seb. Schmidt: Describitur impiorum felicitas, quod sint felices 1) in se ipsis (v. 7); 2) in liberis suis (v. 8); 3) in domibus suis (v. 9); 4) in armentis suis (v. 10); 5) in gregibus suis (v. 11); 6) in vita laeta et hilari (v. 12); 7) in morte tandem non tristi (v. 13). — Wohlfarth: Was müssen wir bedenken, um nicht an Gotte und der Tugend irre zu werden, wenn wir Gottlose glücklich, Fromme unglücklich sehen? — Wenn Hiob vor solchem Anblicke zurückbebte, wer mag es ihm, dem hartgeprüften Dulder mit seiner unvollkommeneren Gotteserkenntniß, zur Schuld anrechnen? Aber ein Christ kann und wird sich vor solchen Zweifeln bewahren; denn er weiß, daß nach Gottes Weltordnung das äußere Glück mit dem sittlichen Werthe des Menschen vielfach außer Beziehung stehen könne; daß Güter dieser Welt den Menschen noch lange nicht glücklich machen und ohne ein ruhiges Gewissen ein irdisches Glück unmöglich ist; daß häufig das irdische Glück, das der Gottlose genießt, das Mittel zur seiner Bestrafung wird; daß hienieden das Land der Ver-

geltung noch nicht ist, und daß Gott, dessen Rathschlüsse wir nicht zu durchblicken vermögen, doch gewiß fromme Leidende für ihre irdischen Entbehrungen entschädigen werde.

V. 22 ff. Starke: Gottes Gerichte soll man in heiliger Furcht bewundern, aber keineswegs freventlich beurtheilen, noch nach der Ursache seines Verhaltens fragen, Jes. 45, 9. — v. Gerlach: Gerechte und Gottlose haben beide ihre verschiedenen Schicksale, aber diese haben mit ihrer Geltung vor Gott nichts zu thun; es liegt ein anderes Geheimniß dahinter, das unsere kurzsichtigen Reden und Gedanken nicht enthüllen!

V. 27 ff. Starke (nach Osiander und Bibl. Tubing.): Die Gottlosen werden oft deswegen sehr erhöhet, damit sie hernach desto tiefer fallen. Obwohl sie in dieser Welt, wenn sie in hohen Würden stehen, ungescheut Böses thun und von niemanden gestraft sein wollen, so wird doch ein Tag des Gerichts kommen, da ihnen ihre Bosheit unter Augen gestellt und sie vor aller Welt zu Schanden gemacht werden.

Dritter Gang der Streitreden.

Die aufs Höchste gesteigerte Verwicklung: Kap. 22—28.

1. Eliphas und Job: Kap. 22—24.

A. Eliphas: Wiederholte Anschuldigung Jobs, aus dessen schwerem Leiden man nothwendig folgern müsse, daß er schwer gesündigt habe und der Buße bedürftig sei: Kap. 22.

1. Offene Beschuldigung, daß Job ein großer Sünder sei: V. 1—10.

1. Da hob an Eliphas, der von Theman, und sprach:
2. Bringt Gotte Nutzen der Mann?
   Nein: es nützt sich selber der Verständige.
3. Ist's Vortheil dem Allmächtigen, wenn du gerecht bist,
   oder Gewinn, wenn du unsträflich wandelst?
4. Wird Er ob deiner Gottesfurcht dich züchtigen,
   gehen mit dir ins Gericht?
5. Ist deine Bosheit nicht groß,
   und deiner Vergehungen kein Ende?
6. Denn du pfändetest deine Brüder ohne Ursach,
   und Kleider Entblößter zogest du aus.
7. Du tränktest nicht den Lechzenden mit Wasser
   und weigertest dem Hungrigen das Brod.
8. Und der Mann der Faust — sein war das Land,
   und der Angesehene sollte darin wohnen!
9. Witwen schicktest du leer fort,
   und der Waisen Arme zermalmte man.
10. Darum sind rund um dich Schlingen,
    und Schrecken kommt über dich plötzlich.

2. Ernste Warnung vor noch schwereren Strafen: V. 11—20.

11. Oder siehst du die Finsterniß nicht
    und die Flut von Wassern, die dich bedeckt?
12. Ist nicht Eloah Himmelshöhe?
    und schau nur das Haupt der Sterne, wie sie erhaben sind!
13. Und da denkst du: »was weiß Gott?
    wird er durch Wolkendunkel hindurch richten?
14. Gewölk ist Hülle ihm, daß er nicht siehet,
    und des Himmels Rund durchwandelt er!«
15. Willst du die Bahn der Vorwelt einhalten,
    welche beschritten Leute des Verderbens? —
16. Die da weggerafft wurden vor der Zeit,
    als Strom hingegossen wurde ihr Grund;
17. die da sagten zu Gott: weiche von uns!
    und was könnte der Allmächtige ihnen thun?

18. Und doch hatte er gefüllt ihre Häuser mit Segen — —
der Rath der Frevler sei ferne von mir!
19. Sehen werden's Gerechte und sich freuen,
und der Schuldlose wird ihrer spotten:
20. »Fürwahr, vertilgt sind unsre Gegner,
und ihr Uebriges hat Feuer gefressen!«

3. Mahnung zur Buße, nebst Hinweisung auf die für ihn, den Reuigen, gewisse Wiederkehr seines früheren Glückes: V. 21—30.

21. Befreunde dich doch mit Ihm und habe Frieden:
dadurch wird Segen zu dir kommen!
22. Nimm doch an aus seinem Munde Lehre
und präge seine Reden in dein Herz!
23. Wenn du umkehrest zum Allmächtigen, so wirst du wieder gebaut, —
wenn du ferne sein lässest Unrecht von deinen Zelten.
24. Und lege hin zum Staube das Edelmetall
und unter der Bäche Kies das Ophirgold:
25. so wird der Allmächtige dein Schatz sein
und Silber in Haufen (wird Er) dir!
26. Ja, dann wirst am Allmächtigen du dich ergötzen
und emporheben zu Eloah dein Antlitz.
27. Betest du zu Ihm, so wird Er dich erhören,
und deine Gelübde wirst du bezahlen;
28. und beschließest du etwas, so kommt dir's zu Stande,
und über deinen Wegen strahlet Licht.
29. Wenn sie abwärts gehen, so sagst du: »empor!«
und dem Gedemüthigten schaffet Er Hülfe.
30. Retten wird Er den Nicht-Schuldlosen
und (zwar) gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Exegetische Erläuterungen.

1. Ohne Jobs Behauptung (Kap. 21), daß das diesseitige Leben zahlreiche Beispiele von dem Glücke Gottloser und dem Unglücke Frommer darbiete, als unrichtig zu bestreiten, aber zugleich ohne das Geringste von seinem früheren Räsonnement zu Gunsten einer äußerlichen Vergeltungslehre zurückzunehmen, beharrt Eliphas bei seiner Annahme, daß nur schwere Sünden, und zwar wie er jetzt (V. 6—9) ganz speziell und bestimmt ihm vorwirft: Sünden der Hoffahrt, der Hartherzigkeit und der Ungerechtigkeit wider die Nächsten, die Ursache seines Unglücks und Elends bilden könnten (V. 2—10). Hieran knüpft er eine ernste Warnung vor weiterem Verfolge seiner unheiligen Gedanken und Reden, da, was auch Job zum Erweise angeblicher Ungerechtigkeit des Waltens Gottes vorbringen möge, doch sein Endgeschick, gleich dem aller Frevler von Alters her, kein andres als ein schreckliches sein könne (V. 11 bis 20). Eine Einladung zu bußfertiger Umkehr und zum Eintritt in den Besitz der dem Bußfertigen von Gott verheißnen Segensgüter tritt mildernd zu dieser scharfen Warnung hinzu und schließt das Ganze in ähnlicher Weise wie Eliphas' erste Rede ab (V. 21—30). — Es sind drei ziemlich genau gleichlange Theile, in welche diese dritte und letzte Eliphasrede zerfällt, und jeder dieser Theile schließt zwei Strophen von wesentlich gleicher Länge, nämlich von fünf (das erstemal nur von vier) Versen in sich.

2. Erste Abtheilung oder Doppelstrophe: die Beschuldigung: V. 2—10. — Erste Strophe: V. 2—5. Vier Fragesätze, welche zusammengenommen einen wohlgebildeten Syllogismus darstellen, worin die beiden ersten Fragen (V. 2. 3) den Obersatz, die dritte (V. 4) den Untersatz, die vierte (V. 5) den Schlußsatz bilden. Der Obersatz drückt den Gedanken aus: in Gott, dem Allgenugsamen, den das gute oder böse (kluge oder unkluge) Verhalten der Menschen nichts kümmere, könne die Ursache des Unglücks Jobs nicht liegen; der Untersatz zeigt, wie wenn Job selbst die Schuld davon trage, dies nicht etwa vermöge seiner Gottesfurcht der Fall sein könne; der Schlußsatz zieht hieraus das Facit zu Ungunsten des sittlichen Charakters Jobs. — **Bringt Gotte Nutzen der Mann? Nein, es nützt sich selber der Verständige.** Die negativ gemeinte Frage und ihre verneinende Antwort folgen unmittelbar auf einander, die letztere durch כִּי im Sinne von „nein, vielmehr" eingeleitet. Der Sinn ist: Gott, der absolut Selige, der alles hat und nichts bedarf, zieht keinen Nutzen daraus, mag der Mensch sich so oder so verhalten, mag er unklug (d. h. gottlos, frevelhaft, Ps. 14, 2) oder verständig (d. h. fromm, rechtschaffen) handeln; so

daß also, wenn letztres der Fall ist, der Mensch eben nur für sein eignes Wohlergehen sorgt. Wegen סכן, eigentl. „beieinander wohnen, sich benachbart sein", daher „einander beistehen, förderlich sein, nützen" vgl. schon Kap. 15, 3; auch 35, 3. Die pathetische Pluralform עֲלֵימוֹ in der Bed. des Singulars עָלָיו wie Kap. 20, 23. — V. 3. **Ist's Vortheil dem Allmächtigen, wenn du gerecht bist?** חֵפֶץ hier, wie das parallele בֶּצַע im zweiten Gliede zeigt, s. v. a. „Interesse, Anliegen, Vortheil", wie in Kap. 21, 21. **Oder Gewinn, wenn du unsträflich wandelst?** wörtl. „wenn du unsträflich machst (תַּתֵּם Imperf. Hiph. von תמם mit zurückgeworfner Verdoppelung, vgl. Gesen. §. 67, Anm. 8) deine Wege", si integras facias vias tuas. Sinn der ganzen Frage: Gott zieht keinen Gewinn aus der Menschen Rechtschaffenheit; also können es auch nicht selbstsüchtige oder überhaupt willkürliche Motive sein, die ihn zur Verhängung von Leiden über die Menschen bestimmen! — V. 4. **Wird Er ob deiner Gottesfurcht dich züchtigen, gehen mit dir ins Gericht?** D. h. wenn denn nun der Grund einer solchen Schickung wie die über dich ergehende, in dir selbst gelegen sein muß: kann es da etwa Gottesfurcht sein, wofür Gott dich bestraft? muß es nicht vielmehr das Gegentheil sein? מִיִּרְאָתֶךָ faßt Hirz., dem Kontext zuwider, welcher einen dem רעתך V. 5 entgegengesetzten Begriff erfordert, im Sinne von „aus Furcht vor dir" (das Suff. als den Gen. obj. ausdrückend). Aber die Bedeutung „Gottesfurcht" steht für יִרְאָה um so gewisser fest, da gerade Eliphas das Wort schon zweimal in diesem emphatischen Sinne gebraucht hatte: Kap. 4, 6 u. Kap. 15, 4. — V. 5. Die Conclusio, gleich den früheren Sätzen der Beweiskette in Fragform ausgedrückt. **Ist deine Bosheit nicht groß, und deiner Vergehungen kein Ende?** So stark beschuldigt Eliphas den Job hier, weil er, der gesetzlich Befangene, meint: wenn einmal überhaupt die Unmöglichkeit, daß Gott Unschuldige leiden lasse, festgestellt sei, dann dürfe man auch aus der Schwere der von ihm verhängten Leiden sofort auf die Größe der damit bestraften Vergehungen schließen — ein arger logischer Sprung, der die in der Mitte zwischen beiden Extremen liegende Möglichkeit, daß Gott über zwar Fromme, aber in ihrer Frömmigkeit noch nicht Vollendete Leiden zum Zwecke von deren Prüfung oder Läuterung verhängen könne, gänzlich übersieht.—Zweite Strophe, V. 6—10: Aufzählung einer Reihe von Sünden, welche (weil sie gewöhnlich im Gefolge von Reichthum und Macht vorkommen) nach der Meinung des Redners den wahrscheinlichen Grund von Jobs, des einst Reichen und Angesehenen, jetzigem tiefem Falle und göttlich verhängten Elend bilden müssen. — **Denn du pfändetest deine Brüder ohne Ursach,** d. h. ohne bei deinem Ueberflusse dazu genöthigt zu sein (Hirz.). Die Brüder sind natürlich Nächste, Stammesgenossen überhaupt, nicht speziell leibliche Verwandte. Wenn statt אַחֶיךָ mit manchen Handsch. und Ausgg. (auch Bähr und Del.) zu lesen wäre, so würde dieser Sing. „deinen Bruder" doch jedenfalls als Kollektiv zu verstehen sein, wie das zweite Glied zeigt. — **Und Kleider Entblößter zogst du aus.** עֲרוּמִּים sind natürlich nicht absolut Unbekleidete, sondern nothdürftig Gekleidete, halbnackte Arme, nach Jes. 20, 2; Joh. 21, 7; Jak. 2, 15 (vgl. auch Seneka De beneficiis 5, 13: si quis male vestitum et pannosum videt, nudum se vidisse dicit). Solchen „Nackten" beim Pfänden auch noch ihr letztes Kleidungsstück wegzunehmen, verbot nicht nur das Gesetz Mosis (2 Mos. 22, 25 ff.; 5 Mos. 24, 6. 10 ff.), sondern auch schon das allgemeine Menschlichkeitsgefühl. Aehnlich verhält sich's mit den Proben von Hartherzigkeit, welche der folgende Vers aufzählt; vgl. dazu Jes. 58, 10, sowie als Gegensatz Matth. 10, 42. — V. 8. **Und der Mann der Faust** (cas. absol.) — **sein war das Land, und der Angesehene sollte darin wohnen!** Dies näml. nach den hochmüthigen, selbstsüchtigen und herrschsüchtigen Lebensanschauungen und Grundsätzen, welche Eliphas dem Job andichtet. Der „Mann des Arms" oder „der Faust" (אִישׁ זְרוֹעַ), d. h. der Mächtige und Gewaltthätige, sowie der „Angesehene" (נְשׂוּא פָנִים wie Jes. 3, 3; 9, 14) ist kein andrer als Job selbst, der stolze reiche Emir, der, wie Eliphas boshafterweise muthmaßt, viele Aermere und Geringere von Haus und Hof vertrieb, um sich selbst das Land weit und breit zuzueignen. Bei der Annahme, beide Ausdrücke gingen auf einen andern als Job, den dieser in seinem herrschsüchtigen Treiben begünstigt habe (Rosenm., Umbr., Hahn), wird der starke Sinn der Stelle unnöthigerweise abgeschwächt. Daß Job hier nicht angeredet ist, wie unmittelbar vorher und wie wieder im folgenden Vers, erklärt sich aus der lebhaft objektivirenden Tendenz der Schilderung. — V. 9. **Witwen schicktest du leer fort** — wenn sie hülfeflehend zu dir kamen; **und der Waisen Arme zermalmte man,** nämlich gemäß dem Verfahren, wie du und deinesgleichen es gegenüber solchen Hülfsbedürftigen einzuhalten pflegten. Die Rede kehrt hier zu dem objektiv verallgemeinernden Tone zurück, wohl weil Eliphas fühlt, daß er der konkreten Belege aus Jobs früherer Geschichte nur allzuwenige würde mittheilen können! Die „Arme" der Waisen bezeichnen bildlich (nicht deren Hülfeflehen, sondern) deren gesammte Kräfte und Rechte, alles worauf sie sich noch stützen können. Dieselbe Redensart דכא זרעות auch Ps. 37, 17; Ezech. 30, 22. Für den „Arm" als Sinnbild von Kraft, Macht, vgl. noch Kap. 40, 9; Ps. 77, 16; 83, 9. — V. 10. **Darum sind rund um dich Schlingen** (Sinnb. des ihn rings umlagernden Verderbens, vgl. Kap. 18, 8—10), **und Schrecken kommt über dich plötzlich** (vgl. Spr. 3, 25); d. h. jähe Todesangst, Furcht vor deinem nahen völligen Untergange, übermannt dicht zeitweise. Vgl. die ähnliche Schilderung oben in Bildads Rede: Kap. 18, 11.

3. Zweite Abtheilung oder Doppelstrophe: die Warnung. Wenn Job die Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit frech in Zweifel ziehe

und damit sich der Sünde der übermüthigen Gottesleugner der Vorzeit theilhaftig mache, so ziehe er sich auch das göttliche Gericht zu, das über solche Frevler verhängt sei und sie unfehlbar ereile, mögen dieselben immerhin sich eines langen und sicheren Glücks zu erfreuen scheinen: V. 11—20. — Dritte Strophe: V. 11—15. — **Oder siehest du die Finsterniß nicht, und die Flut von Wassern, die dich bedecket?** D. h. wirst du denn nicht gewahr, in welchem Verderben du, und zwar zur Strafe für deine Sünden, bereits steckest? „Finsterniß" und „Wasserflut" (Schwall von Wassern; שִׁבְּצָה wie Jes. 60, 6) sind, wie auch Kap. 27, 20, Bild nicht der Sünden Jobs selbst (Hahn), sondern der Leidensnacht und des tiefen Elends, die im Gefolge seiner Sünden, wie Eliphas meint, über ihn gekommen sind. תְּכַסֶּךָּ ist Relativsatz und gehört logisch auch zu חֹשֶׁךְ, vgl. Jes. 60, 2. Die über Job hereingebrochne Finsterniß und Flut erwähnt Eliphas wohl schon im Hinblicke auf die Katastrophe der Sintflut, welche er im Folgenden als warnendes Schreckbild ihm vorzuhalten sich anschickt (vgl. V. 16). Der ganze Vers bahnt überhaupt in zweckmäßiger Weise den Uebergang von der Anklage im vorigen Abschnitte zu der nun folgenden Warnung. — V. 12. **Ist nicht Eloah Himmelshöhe,** d. h. der Himmelhohe, der unendlich Erhabene? (vgl. Kap. 11, 8). **Und schau nur das Haupt der Sterne** (d. h. die höchsten der Sterne, כּוֹכְבִים gen. partitivus), **wie sie erhaben sind!** כִּי „wie" oder auch „daß", wie 1 Mos. 49, 15; 1 Sam. 14, 29. Der Plur. רָמּוּ ähnlich wie in Kap. 21, 21; vgl. Ew. §. 317, c. Die ganze, zuerst fragende, dann lebhaft auffordernde Hinweisung auf die göttliche Größe und Erhabenheit hat den Zweck, von Ihm, dem Ueberweltlichen und Uebermenschlichen, jeden Gedanken an Beschränktheit seiner Erkenntniß und sonach auch jeden Zweifel an der vollkommnen Gerechtigkeit seines Waltens abzuwehren. — V. 13 f. Die Zweifel an der Gerechtigkeit des weltregierenden Thuns Gottes, wie Job sie geäußert, faßt Eliphas so auf, als hätte er Gotte das Wissen um die irdischen Dinge und die spezielle Fürsorge in Bezug auf die menschlichen Geschicke abgesprochen. Er wirft ihm also jene irrige, nahezu gottesleugnerische Vorstellung von der Gottheit vor, wie sie die Epikuräer (vgl. z. B. Lucret. III, 646 ff.) und in neuerer Zeit die engl. Deisten hegten. **Und da denkst du** (eigentl. „sagst du"): **was weiß Gott** (oder: was sollte Gott wissen)? **wird er durch das Wolkendunkel hindurch** (בְּעַד wie 1 Mos. 26, 8; Joel 2, 9) **richten,** näml. uns Menschen auf der niederen Erde, von welchen Er, der Wolkenverhüllte, ganz abgeschlossen und getrennt ist? V. 14 setzt diese symbolische Beschreibung der gänzlichen Abgezogenheit Gottes von der Welt fort: **Gewölk ist Hülle ihm, daß er nicht siehet** (vgl. Klagel. 3, 44), **und des Himmels Rund** (oder „Kreis", Spr. 8, 27; Jes. 40, 22) **durchwandelt er,** also nicht diese irdische Welt, die für ihn zu klein und zu gering ist. Aehnliche Aeußerungen des Unglaubens in Bezug auf Gottes spezielle Fürsorge um das Irdische z. B. Ps. 73, 11; 94, 7; Jes. 29, 15; Ezech. 8, 12. — V. 15. **Willst du die Bahn der Vorwelt einhalten** (שָׁמַר beobachten, einhalten, wie Ps. 18, 22, und אֹרַח עוֹלָם wie Jer. 6, 16; 18, 15), **welche beschritten Leute des Verderbens?** d. h. freche Gottlose und Frevler, wie sie im Folg. sowohl ihrem übermüthigen Thun und Treiben, als auch ihrer gerechten Bestrafung nach beschrieben werden. Die Beziehung auf das Geschlecht unmittelbar vor der Noachischen Flut (den ἀρχαῖος κόσμος, 2 Petr. 2, 5) ist deutlich genug. — Vierte Strophe: V. 16—20. Schilderung des Unterganges jener Gottlosen als eines nach ihrem zeitweiligen Glücke überraschenden göttlichen Gerichtes, nebst Anwendung auf die durch Jobs Fall angeregte Kontroverse über die Vergeltungslehre. — **Die da weggerafft wurden** (קָמְטוּ eigentl. „gepackt wurden", vgl. zu Kap. 16, 8) **vor der Zeit,** d. h. ehe es nach menschlicher Erfahrung den Anschein hatte, daß ihre Stunde gekommen sei; vgl. das ἄωροι der LXX, sowie oben Kap. 15, 32 בְּלֹא יוֹמוֹ — wie denn auch am vorl. Orte einige Handsch. בְּלֹא statt וְלֹא (vgl. Ps. 139, 16) bieten. — **Als Strom hingegossen wurde ihr Grund,** d. h. er wurde flüssig, so daß sie nicht mehr darauf stehen konnten, sondern versanken. Abermals eine handgreifliche Anspielung auf die Sintflut (schwerlich auf das Schicksal derer von Sodom und Gomorrha, bei dessen Erwähnung der Feuer- und Schwefelregen 1 Mos. 19, 24, vgl. Hiob 18, 15 schwerlich vergessen worden wäre — gegen Ewald). Die von uns befolgte Fassung der Worte, wonach יְסוֹדָם Subj., נָהָר aber Nominat. des Prädikats oder Produkts, und יוּצַק beschreibendes Imperf. Hoph. (nicht etwa eine ungewöhnliche Nebenform des Perf. Pual צֻק, wie Ewald will) ist, erscheint als die durch Wortstellung und Accente ausschließlich begünstigte. Weniger gut Hirz.: „ein hingegoßner Strom ward ihre Stätte"; auch Umbr., Olsh.: „deren Grund ein hingegoßner Strom", sowie Rosenm., Hahn: „ein Strom wird hingegossen auf ihren Grund". — V. 17. **Die da sagten zu Gott: weiche von uns! und was könnte der Allmächtige ihnen thun.** Die Aussage der Gottlosen wird zuerst in direkter, dann in indirekter Rede ausgedrückt, ganz wie in Kap. 19, 28. Sachlich erinnert die Stelle an Jobs letzte Rede Kap. 21, 14. 15. Dieselben übermüthigen, Gotte den Abschied gebenden Reden, welche Job dort den von ihm geschilderten glücklichen Frevlern in den Mund legte, läßt Eliphas hier von den Gegenständen seiner Schilderung geführt werden, um ihm zu zeigen, daß er seine Darstellung vom Verhältnisse des äußeren Glückes zur menschlichen Schuld bis auf einen gewissen Punkt ganz billige. — V. 18. **Und doch hatte er gefüllt ihre Häuser mit Segen** (טוּב, Glück, Gutes, wie unten V. 21 u. Kap. 21, 25 טוֹבָה); ein Zustandssatz, der sich restringirend an das Hauptverb. in V. 16 anschließt, um den Kontrast zwischen dem plötzlichen Gerichte über die Frevler und dem ihm vorausgegangnen

langen Glückszustande, der den Anschein ihres völligen Ungestraftbleibens ergeben hatte, auszudrücken. Die in b folgende Detestationsformel nimmt Eliphas absichtlich dem Job gleichsam aus dem Munde (vgl. Kap. 21, 16), um ihm anzudeuten, daß nur er, der an Gottes gerecht vergeltendem Walten nicht zweifle, mit Recht so sprechen dürfe. — V. 19. **Sehen werden's Gerechte** — nämlich das einstige Verderben der Frevler (nicht etwa: das Strafgericht über die Sünder der Vorzeit, das ja längst vergangen ist) — **und sich freuen, und der Schuldlose wird ihrer** (der einst Glücklichen, nun aber ihrem gerechten Strafgerichte Verfallenen) **spotten**; es wird sich also an seinem Verhältnisse zu jenen das Sprüchwort bewahrheiten: „wer zuletzt lacht, lacht am besten". Die triumphirende Freude der Gerechten über die schließlich von ihnen erlebte Bestrafung der Gottlosen (wie sie Eliphas hier in gegensätzlicher Beziehung zu Jobs früheren Aussprüchen Kap. 17, 8; 21, 5. 6 schildert) wird häufig im A. T. beschrieben; vgl. Ps. 58, 11 f.; 64, 10 f. — V. 20 enthält die Worte, in welchen sich dieser einstige Triumph der Frommen ausdrücken wird. **Fürwahr** (אִם־לֹא wie Kap. 1, 11; 17, 2), **vertilgt sind unsre Gegner.** קִמֵּינוּ (wof. Olsh. unnöthigerweise קָמֵינוּ, nach Ps. 44, 6; 2 Mos. 15, 7 conjicirt), Pausalform für קִימֵנוּ, von einem nur hier vorkommenden קִים: „der Aufgestellte" (part. pass.), d. h. der Gegner, Widersacher. Als seine Gegner bezeichnet der Gerechte die Gottlosen nicht in persönlichem, sondern in sittlichem Sinne, weil Gottes Feinde auch seine Feinde sind; vgl. Ps. 139, 21; Röm. 11, 28. — **Und ihr Uebriges hat Feuer gefressen.** יִתְרָם, ihr Uebriggelaßnes oder Uebriggebliebnes, nämlich an Hab und Gut; der Rest ihres Vermögens; schwerlich „ihr Ueberfluß" (Del.). יִתְרָם steht hier also in andrem Sinne als in der sonst ähnlichen Stelle Kap. 4, 21. Zum Feuer als Symb. des eine radikale Vertilgung bewirkenden göttlichen Strafgerichts vgl. Kap. 15, 34; 20, 26; Ezech. 20, 28 ꝛc.

4. Dritte Abtheil. oder Doppelstrophe: V. 21—30: Die Mahnung zur Buße, nebst der Heilsverheißung für den Bußfertigen. — Fünfte Strophe: V. 21—25: Die Mahnung. — **Befreunde dich doch mit Ihm und habe Frieden.** הַסְכֵּן, hier mit עִם, wodurch die Bedeut. eine andere wird, als oben V. 2, näml. „sich mit jem. befreunden, sich jem. annähern"; vgl. Jak. 4, 8. Das folgende וּשְׁלָם ist wohl als Imper. consec. zu fassen (vgl. Spr. 3, 4, und Gesen. §. 130, 2): „und habe Frieden", d. h. „so wirst du Frieden haben". — **Dadurch wird Segen zu dir kommen,** dich überkommen, vgl. Kap. 20, 22. תְּבוֹאָתְךָ (wofür manche Handsch. תְּבוֹאָתֶךָ lesen) ist 3. Sing. Fem. Imperf. mit doppelter Bezeichnung ihres Femininalcharakters (vorne durch ת, hinten durch הָ), also תָּבוֹאָה, mit Suff. der zweiten Person. Vgl. über solche Doppelfeminina Del. z. d. St., sowie Ewald §. 191 c.; 249 c. — Olsh. und Rödig. wollen nach einig. Hdss. תְּבוּאָתְךָ lesen: „dadurch wird dein Ertrag ein guter"; aber so erhielte die Rede etwas allzu Gesuchtes, da vom Ertrag, d. h. vom irdischen Lohne, erst unten V. 25 ff. gehandelt wird. Zu בָּהֶם „dadurch" (eigentl. „durch dieselben Dinge"), mit neutrischem Suffix, vgl. Ezech. 33, 18; Jes. 64, 4; 38, 16. — V. 22. **Nimm doch aus seinem Munde Lehre.** Gottes Mund als Quelle der Unterweisung in höherer Wahrheit, wie Spr. 2, 6. — V. 23. **Wenn du umkehrest** (שׁוּב עַד wie Jo. 2, 12; Am. 4, 6 ff.; Jes. 19, 22) **zum Allmächtigen, so wirst du wieder gebaut,** d. h. dein Glück wird dir wieder hergestellt, vgl. Jer. 24, 6; 33, 7. — **Wenn du ferne sein lässest** (weit hinweg thust) **Unrecht von deinen Zelten.** Dieser zweite, dem Vordersatze von a parallele Bedingungssatz bedarf keines Nachsatzes; er bringt eine an sich zwar nicht nothwendige, aber doch zweckmäßig veranschaulichende nähere Bestimmung zu jenem ersten nach; vgl. Kap. 11, 14. Die LXX, welche im ersten Gliede תַּעֲנֶה (*καὶ ταπεινώσῃς*) statt תִּבָּנֶה lasen, faßten den ganzen Vers als Vordersatz, V. 24 f. sodann als Parenthese, und erst V. 26 als Nachsatz — eine schleppende Konstruktion, die an Kap. 11, 13—15 zwar eine Parall. hat, aber hier durch Sinn und Zusammenhang weniger gerechtfertigt ist, als dort. — V. 24. **Und lege hin zum Staube das Edelmetall.** Das nur hier und im folgenden Verse vorkommende בָּצָר bedeutet seiner Etymologie wie dem Zusammenhange gemäß edles Metall, Gold oder Silber, und zwar in noch rohem, unverarbeitetem Zustande, wie es aus den Schachten der Bergwerke zu Tage gefördert wird, also etwa „Gold- und Silbererz" „Bruchgold" (Del.). Das Hinlegen solchen Metalles zum Staube drückt aus, daß man sich seiner als eines werthlosen Dinges entledige. Noch stärker drückt denselben Gedanken das zweite Glied aus: **und unter der Bäche Kies** (oder Kieselstein, בְּצוּר, assonirend mit בָּצָר) **das Ophirgold.** אוֹפִיר für das vollständigere und gewöhnlichere כֶּתֶם אוֹפִיר, vgl. Kap. 28, 16; Ps. 45, 10 u. ö., auch moderne merkantilische Ausdrücke abgekürzter Art, wie Mokka, Damast, Champagner ꝛc. Wegen der viel umstrittnen Lage des Landes Ophir (LXX Ὤφειρ, — cod. Al. aber *Σωφειρ*, was an Sufâra, auf der Halbinsel Guzerat in Indien, sowie an das koptische Sofir als Name für Indien erinnert) vgl. die Realwörterbücher, sowie Bähr zu 1 Kön. 10, 22 (Bd. 7, S. 102 d. Bibelw.). Zu den früheren, theils auf Indien, theils auf Arabien hinweisenden Hypothesen ist neuestens die des Sir Rod. Murchison hinzugekommen, der in einem Berichte an die Londoner Geogr. Gesellschaft den südafrikanischen Küstenstrich um die Mündung des Limpopoflusses für das wahre biblische Ophir zu halten geneigt ist, und zwar dies gestützt theils auf die gleichfalls nach dieser Gegend hinweisenden Muthmaßungen des bekannten Archäologen John Crawfurd (in seinem Descriptive Dictionnary of the Indian Islands), theils auf die Entdeckungen reichhaltiger Golddistrikte, welche der deutsche Reisende K. Mauch seit 1866 eben hier (nördlich von

der Natal-Kolonie) gemacht haben wollte. Vgl. Ausland 1868, Nr. 39: „Die Goldfünde in der Kolonie Natal und das Ophir der Bibel," — welcher Aufsatz übrigens wohl mit Recht die auf Ostindien hinweisenden Kombinationen K. Ritter's, Chr. Lassen's ꝛc. bevorzugt (während ein Ref. im „Globus" Bd. 18, Nr. 24, S. 369 durch die Annahme: Ophir sei „eine weite Region am Indischen Ocean, welche Theile der afrikanischen Ostküste und der westlichen Küste Indiens umfaßte", zwischen beiden Hypothesen zu vermitteln sucht). — V. 25. Nachsatz: **So wird der Allmächtige dein Schatz sein** (בְּצָרִים, Pl. von בֶּצֶר, also eigentlich „Stücke Golderzes, Metallstücke") **und Silber in Haufen dir**, näml. „wird Er sein". Das sehr verschieden erklärte תּוֹעָפוֹת, welches sonst nur noch 4 Mos. 23, 22; 24, 8 und Ps. 95, 4 vorkommt, muß laut diesen Stellen „hochragende Dinge" bezeichnen, hier also entweder „hohe Haufen Silbers", oder „lange, ragende Silberbarren". Für das erstere spricht die der Wurzel רוּם durch das Arab. gesicherte Bedeutung „emporragen, wachsen, aufsteigen", welche auch Vulg. hier ausdrückt (argentum coacervabitur tibi), während die Zurückführung des Worts auf die Wurzel רָפַע „glänzen" (vgl. LXX: *καθαρὸν — ὥσπερ ἀργύριον πεπυρωμένον*) oder gar auf רָעַף „müde werden" (Gesen. im Thes., Böttcher ꝛc.) sprachlich kaum begründbar ist. — Zur Sentenz in V. 24. 25 vgl. übrigens neutestamentliche Parallelen wie Matth. 6, 20. 33; 19, 21; Luk. 12, 33; 1 Tim. 6, 16—19 ꝛc. — Sechste Strophe: V. 26—30: Weitere Ausführung der an jene Mahnung geknüpften Verheißung. — **Ja, dann wirst du am Allmächtigen dich ergötzen.** כִּי־אָז wie Kap. 11, 15 bestätigend; oder auch begründend: „denn dann" ꝛc. (so gewöhnlich). Zu Gott als dem Objekte der Freude oder des Entzückens der Gerechten vgl. Ps. 37, 4; Jes. 58, 14. Zum „Emporheben des Antlitzes" als Ausdruck der Freiheit von Schuldbewußtsein (Gegentheil des נָפְלוּ פָנִים 1 Mos. 4, 6) vgl. oben Kap. 11, 15. — V. 27. **Betest du zu Ihm** ꝛc. תֶּעְתִּיר, hypothet. Vordersatz ohne אִם, wie auch תִּגְזַר zu Anfang des folgenden Verses. Wegen חָעַתִּיר beten (eigentlich „Räuchwerk darbringen") vgl. 2 Mos. 8, 4. 25; 10, 17; wegen des „Bezahlens", d. h. „Erfüllens" der Gelübde (hier natürlich der beim Bittgebete dargebrachten): Ps. 22, 26; 50, 14; 61, 6. 9; 65, 2. Vgl. v. Gerlach zu dieser Stelle (unten, Homilet. Andeutungen). — V. 28. **Beschließest du etwas, so kommt dir's zu Stande.** גזר eigentlich „abschneiden", hier aramaisirend im Sinne von „beschließen, bestimmen". אֹמֶר, entweder = דָּבָר „eine Sache, etwas", oder s. v. a. „Vorhaben, Plan" (Delitzsch). Zu קוּם „erstehen, zu Stande kommen, wirklich werden", vgl. Jes. 7, 7; Spr. 15, 22; zum „Licht über den Wegen", Kap. 19, 8. — V. 29. **Wenn sie abwärts gehen** — näml. deine Wege (zu חִשְׁפִּיל „niedrig machen, herunterführen" vgl. Jer. 13, 18), **so sagst du: empor!** גֵּוָה, synkop. aus גַּאֲוָה (Ewald §. 62 b; 73 b), eigentl. „Erhebung", hier interjektional s. v. a. „aufwärts, empor", und zwar als ein nicht bittend im Gebete (Dillm. ꝛc.), sondern triumphirend im Dankgebete gesprochner Ruf. — **Und dem Gedemüthigten** (d. h. dir, wenn du gedemüthigt bist; wörtl. „dem Augengesenkten", LXX: *κύφοντα ὀφθαλμοῖς*) **schaffet Er Hülfe**, näml. „Gott", der auch im ersten Gliede des folgenden Verses wieder Subjekt ist. Unnöthig ist es daher, mit Pesch. und Vulg. das Passiv יִוָּשַׁע zu lesen. — V. 29. **Retten wird Er den Nichtschuldlosen, und** (zwar) **gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände** (בֹּר בַּפַּיִם wie Kap. 17, 9; Ps. 18, 21; 24, 4); d. h. um deiner Unschuld willen, die du dann wiedererlangt haben wirst, wird Gott auch andere, der Sühnung ihrer Schuld Bedürftige, begnadigen. So Großes und Ueberschwengliches sagt Eliphas als Wirkung von Jobs einstiger Bekehrung voraus, ohne zu ahnen, daß er selbst einst (samt Bildad und Zophar) der Nichtschuldlose (אִי־נָקִי für אִי־נָקִי, Ewald §. 215 b) sein werde, dem Gott nur um Jobs willen vergeben werde, vgl. K. 42, 8. Richtig erklären schon Seb. Schmidt und J. H. Michaelis: Liberabit Deus et propter puritatem manuum tuarum alios, quos propria innocentia ipsos deficiens non esset liberatura. Im wesentlichen so auch die meisten Neueren, während Hirzel willkürlicherweise unter dem Nichtschuldlosen Job und unter dem Subjekte des zweiten Gliedes irgend einen anderen versteht; Umbreit aber die noch größere Härte begeht, Job im ersten Gliede als Objekt (= אִי־נָקִי), im zweiten aber als Subjekt zu denken, und dieses letzte Glied als Anrede an Gott gerichtet sein zu lassen: „ja, gerettet wird er (Job) durch die Reinheit deiner Hände, d. h. durch deine göttliche Gerechtigkeit."

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Sofern Eliphas im zweiten Theile dieser neuen Rede wenigstens etwas eingehender als früher das von Job (Kap. 21) proponirte Thema von dem häufigen Widerstreite zwischen sittlichem Verdienste und äußerem Geschicke der Menschen zu erörtern veranlaßt wird, — was er freilich nur in der Weise thut, daß er das Glück der Frevler, dessen Thatsächlichkeit er nicht leugnen kann, für ein rein scheinbares und rasch vorübergehendes erklärt (V. 15—20) — und sofern er in Anknüpfung an diese mehr sachliche als persönliche Erörterung den väterlich mahnenden und heilverheißenden Ton seiner ersten Rede wieder aufnimmt, statt in dem lediglich strafandrohenden der zweiten (Kap. 15) stecken zu bleiben, ja mit einem prophetischen Lichtbilde schließt, das an Frische und Wärme seiner Farben mit dem am Schlusse der ersten Rede (Kap. 5, 17 ff.) fast wetteifert und eine in ihrer Art gewiß aufrichtig wohlmeinende Gesinnung gegen Job athmet: in allen diesen Beziehun-

gen gibt dieser älteste und tonangebende unter den Freunden Jobs hier zu Anfang des dritten Redeaktes einen Fortschritt seiner Denkweise zum Besseren kund, und zwar einen von Job selbst durch die Geschicklichkeit seiner Vertheidigung und die sittliche Ueberlegenheit seines Geistes herbeigeführten Fortschritt. Sofern er freilich auf der anderen Seite die Bedenken Jobs wegen jenes Mißverhältnisses zwischen menschlicher Würdigkeit und Glückseligkeit in einseitig-mißverständlicher Weise darstellt und (V. 13. 14) dahin verdreht, als hege Job frivole epikureische Vorstellungen von der Gottheit, als leugne er also eine spezielle Vorsehung und lasse die irdischen Geschicke der Menschen von blindem Zufalle durchwaltet sein; und sofern er, was mit dieser groben Mißdeutung der Meinung Jobs eng zusammenhängt und ihr zum Erklärungsgrunde dient, in Abschnitt I mittelst eines plumpen Syllogismus (V. 2—5) seine frühere Behauptung von Jobs schwerer Schuld als Ursache seiner Leiden aufs neue zu stützen sucht, ja durch Namhaftmachung bestimmter willkürlich gemuthmaßter Sünden desselben sie noch steigert und bis zur verletzendsten Maßlosigkeit outrirt (V. 6—9): in dieser doppelten Hinsicht gibt sich wiederum ein Fortschreiten des Redners nach der schlimmen Seite hin, eine zunehmende Verbitterung, ein immer hartnäckiges Sichabschließen desselben gegen die Wahrheit zu erkennen. So bahnt sich also durch diese Rede in einer Beziehung allerdings scheinbar eine friedliche Lösung und harmonische Ausgleichung des Gegensatzes an; aber in einer anderen Beziehung, und zwar gerade in der wichtigeren und entscheidenden, trägt dieselbe lediglich zur Steigerung des Konflikts bei, macht dem schwer angefochtnen Job dadurch, daß sie ihn zur Bitterkeit reizt, eine wahrhaft ruhige, überzeugende Darlegung seiner guten Sache immer unmöglicher, und weist so mit immer unabweislicher werdender Nothwendigkeit auf das schließliche Eingreifen eines höheren Schiedsrichters als alleiniges Mittel, den vielverschlungenen Knäuel des Streites zu entwirren, hin.

2. Infolge dieser Fortschritte sowohl im guten als im schlimmen Sinne trägt diese neue Eliphasrede in noch weit höherem Grade als die beiden früheren den Charakter einer eigenthümlichen Doppelseitigkeit und einer in sich selbst widerspruchsvollen Eigenschaftung ihrer Aussprüche. Sie ist, an sich betrachtet, „die reinste Wahrheit, ausgesprochen in der treffendsten und schönsten Form; aber als Antwort auf die Rede Jobs zerstört sich in ihr das Dogma der Freunde selber durch die lügnerische Konsequenz, durch die es sich vor sich selbst zu rechtfertigen genöthigt ist.“ Ihre Aussprüche athmen in einer Beziehung den Geist eines echten Propheten, eines göttlich erleuchteten Weisheitslehrer der Patriarchenzeit; aber in einer anderen Beziehung, was nämlich ihre spitzig-boshafte gegen Job gerichtete Tendenz betrifft, erscheinen sie als Sprüche eines falschen Propheten, ja eines leidenschaftlichen Anklägers und hämischen Verdächtigers der leidenden Unschuld. Sie klingen doppellautig, wie die Aussprüche eines Mose und Bileam zugleich. „Ihrem allgemeinen Inhalte nach glänzen sie wie echte Brillanten, aber ihrer besonderen Beziehung nach sind es falsche“ (Del.). — Von Gott und seinem unendlich weisen und gerechten Walten gibt Eliphas die reinsten und erhabensten Vorstellungen kund. Er schildert seine selige Allgenugsamkeit gleich Eingangs des ersten Abschnitts, seine himmelhohe Erhabenheit, seine dem unwandelbaren Glanze der Gestirne vergleichbare Majestät zu Anfang des zweiten Abschnitts, seine väterliche Milde und Barmherzigkeit, die das Gebet des reuigen Sünders gerne erhört, im dritten Abschnitte mit unvergleichlicher, wahrhaft ergreifender Wirkung; und was er von der unerbittlich strengen strafenden Gerechtigkeit desselben Gottes, wie sie in dem Gerichte über die Frevler der Vorzeit, über das gottlose vorsintflutliche Geschlecht offenbar geworden sei, bezeugt (V. 15—18), das wirkt gerade, weil es von jenen in milderem Glanze erstrahlenden prächtigen Schilderungen umrahmt erscheint, um so kräftiger und eindringlicher. Und doch steht jene einleitende Beschreibung der göttlichen Allgenugsamkeit im Dienste einer schlechten, äußerlichen und ordinären Vergeltungstheorie, welche mittelst eines verwegnen Trugschlusses und unerhörten Gedankensprunges aus ihr abgeleitet wird (s. zu 5). Doch schießt jene warnende Hinweisung auf das majestätische Walten Gottes als allsehenden Weltrichters und unerbittlichen Rächer des Bösen, sofern sie auf Job gemünzt ist, weit an ihrem Ziele vorüber; denn Job hatte weder die spezielle Vorsehung und Allwissenheit Gottes geleugnet (wie Eliphas V. 13. 14 mit arglistiger Konsequenzmacherei ihm vorwirft), noch war seine Sünde von der Art, daß sie auch nur annähernd sich mit derjenigen der frechen Lästerer und Gottesleugner zu Noahs Zeit vergleichen ließ. Endlich die schönen Verheißungsworte des Schlußabschnitts mit ihrer Hinweisung auf Gottes Vatergüte und ihrer Mahnung, dieses Gottes Liebe als köstlichsten aller Schätze zu suchen (V. 24. 25), entbehrt aller wahren Trostkraft für Job und büßt durch das ihr Vorausgegangne ihren scheinbaren Werth wieder vollständig ein. Denn wenn Job Gott als seinen himmlischen Schatz suchen soll, so setzt das voraus, daß er bisher irdische Schätze mehr als recht geliebt, ja daß er sich der Sünden und Verbrechen habgieriger Tyrannen schuldig gemacht habe, wie im ersten Abschnitt (V. 6—9) angedeutet wurde. Und wenn Job wirklich so arg gefrevelt, und dazu noch gottesleugnerischen Gesinnungen in der Weise des durch die Sintflut vertilgten Geschlechtes gehuldigt hätte, so wäre jede Mahnung, reuig zum himmlischen Vater umzukehren, für ihn sozusagen unnütz; wenigstens auf des Eliphas gesetzlich-tugendstolzem Standpunkte könnte eine derartige Mahnung samt der sie begleitenden Heilsverheißung kaum als aufrichtig gemeint erscheinen!

3. Daß durch diesen zweideutigen Charakter des von Eliphas Gesagten die Aufgabe des homileti-

schen Bearbeiters des vorliegenden Kapitels — besonders dann, wenn er nicht blos einzelne Perlen oder Edelsteine herausgreifen, sondern das ganze zierlich glitzernde Geschmeide betrachten will — wesentlich erschwert wird, liegt auf der Hand. Dennoch ist es behufs richtiger Würdigung und wahrhaft fruchtbringender Verwerthung des ziemlich reichen Inhalts der Rede unerläßlich, eine Zerstückelung ihres so wohlgefügten Ganzen thunlichst zu vermeiden und deshalb überall auf das Wahre wie zugleich auch auf das Falsche und Einseitige der Aussagen des Redners nebeneinander aufmerksam zu machen. Das Moses-artige und das Bileam-artige des Propheten, es muß beides zumal hervorgehoben und ans Licht gestellt werden. Jedes andere Verfahren, jede einseitig günstige Auffassung des Charakters des Redners, würde der deutlich genug ausgedrückten Tendenz des Dichters widerstreiten, wonach Wahrheit und Irrthum als von Anfang bis zu Ende dieser Rede miteinander verquickt und gemischt dargestellt werden sollten. Darauf weist insbesondre auch der Umstand hin, daß Eliphas am Schlusse der Rede, ganz wie ein Pseudoprophet von Bileams Art, wider Willen den Ausgang des Streites, und zwar als einen für sich und seine Genossen entschieden ungünstigen, prophezeien muß. „Der, welcher jetzt sich als נָקִי ansehend, Job Buße predigt, wird zuletzt als אִי נָקִי dastehen, und wird einer der Ersten sein, welche der Fürbitte Jobs, des Knechtes Gottes, bedürfen und die derselbe vermöge der Reinheit seiner Hände mittlerisch rettet" (Del., — vgl. oben zu V. 29. 30).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 2 ff. Brenz: Haec quidem pulcherrima paraenesis est, qua Eliphas ad resipiscentiam adhortatur: sed quid ad Jobem? Peccat igitur Eliphas in hanc partem, quod per haec iniquitatis et impietatis Jobem calumnietur, non alio ductus argumento, quam quod videat eum esse afflictum.... Bene omnia dicta sunt, sed carnaliter intellecta. Nam prudentia carnis existimat, benedictionem extrinsecus in hoc seculo piis contingere, impiis vero maledictionem; sed veritas docet benedictionem piis in hoc seculo sub maledictione, vitam sub morte, salutem sub damnatione: econtra impiis sub benedictione maledictionem, sub vita mortem, sub salute damnationem contingere.

V. 6 ff. Starke (nach Bibl. Tubing. u. Zeyß): Verleugnung des empfangnen Pfandes und Unterdrückung der Armen sind arge und himmelschreiende Sünden (2 Mos. 22, 26 f.). An Witwen, Waisen, Armen, Dürftigen ꝛc. sich versündigen, bringt unausbleiblich schwere Bestrafung Gottes, als welcher ein besonderes Auge auf sie hat, Sir. 35, 18 ff. —

V. 12 ff. Coccejus: Vetus error est, Deum in altissimo coeli culmine residere et non nisi vi quadam proximis rebus impressa et ad inferiora paulatim derivata ea attingere; quod refellens Scriptura dicit Deum non esse e longinquo sed e propinquo, Jer. 23, 23 s.; nulla enim res Deo propinquior est alia omni creatura. — Wohlfarth: „Gott ist zu erhaben, als daß er sich um die Handlungen der Menschen bekümmere!" so meinen noch viele, und ebendarum gehen sie die Bahn des Unglaubens, der Sünde und des Verderbens. Nur der Versucher kann ihnen solches einreden. Gerade weil Gott das erhabenste Wesen ist, ist ihm nichts verborgen und kennt er auch unsre geheimsten Thaten, unsre verborgensten Anliegen, unsre stillsten Leiden (Jer. 23, 23 f.; Ps. 139, 1 ff.; Matth. 6, 8; 1 Joh. 3, 20 ꝛc.).

V. 17 ff. Starke: Wie der Frommen Wunsch und Begehren ist, daß Gott sich zu ihnen nahen soll: so ist im Gegentheile das Liedlein, welches die Gottlosen singen: „Hebe dich von uns!" Sie wollen Gotte gerne seinen Himmel lassen, wenn Er ihnen nur ihr irdisches Wohlleben lassen wollte. — Durch Ueberschüttung mit zeitlichen Gütern lockt Gott die Boshaftigen oft zur Buße; wenn Er aber damit nichts ausrichtet, so gereicht dies ihnen zu um so schwererer Verdammniß. Wenn sie meinen am festesten zu stehen, so stürzt Gott sie plötzlich und macht sie zunichte (Ps. 73, 19).

V. 19. Wohlfarth: Darf sich auch der Christ des Untergangs der Sünder freuen? Eliphas spricht gemäß der Denkweise seiner Zeit von der Lust der Gerechten, wenn Sünder von der Hand des Herrn ergriffen werden. Christus — weinte einst vor Jerusalem über die Verstockten und sprach: Wie oft ꝛc. (Matth. 23, 37; Luk. 19, 42 ff.).... Wenn daher der Herr die Gerechten segnet, so freue dich, o Christ; aber des Sünders spotte nicht, sondern rette ihn, wenn du es vermagst (Jak. 5, 19. 20), — wo nicht, so beklage ihn als deinen Bruder, dessen Geschick Erbarmen fordert.

V. 23—25. Starke: Was die Sünde niederreißt, das bauet Gottes Gnade wieder auf. Hast du sie, so bist du reich genug! Der Welt Schatz und Trost ist Gold und Silber, nichtiges und vergängliches Gut; aber der Kinder Gottes einiges, höchstes und bestes Theil ist Gott selbst, Ps. 73, 25 f. — v. Gerlach: Hangest du von Herzen an Gott, so kannst du dein Gold wegwerfen, es verlieren ohne Sorge: der Allmächtige bleibt doch dein unversiegbarer Schatz, — während umgekehrt ohne ihn das mühsamste Sorgen und Bewachen nicht hilft.

V. 27. v. Gerlach: Die Bezahlung der Gelübde, welche sonst mehr nur als eine Pflicht dargestellt wird, erscheint hier als eine Verheißung: Gott wird dir immer so viel gewähren, daß du alle deine Gelübde erfüllen kannst!

V. 30. Jo. Lange: Die Fürbitte eines Gerechten ist so vermögend bei Gott, daß er ihretwegen auch wohl der Missethäter schont und sie nicht mit Strafgerichten heimsucht (1 Mos. 18, 23 f.; Ezech. 14, 14 ff.).

B. Job: Da Gott sich ihm entziehe und auch sonst die irdischen Geschicke vielfach höchst ungleich austheile, so folge eben hieraus die Unbegreiflichkeit seines Waltens, sowie die Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit der äußerlichen Vergeltungslehre der Freunde: Kap. 23. 24.

1. Der abermalige Wunsch nach einer richterlichen Entscheidung Gottes zu seinen Gunsten wird durch den quälenden Gedanken, daß Gott sich absichtlich ihm entziehe, um ihn im Diesseits nicht rechtfertigen zu müssen, zurückgedrängt: Kap. 23.

1. Da hob Job an und sprach:
2. Auch heute noch ist bitter meine Klage;
   meine Hand lastet schwer auf meinem Seufzen.
3. O daß ich doch wüßte Ihn zu finden,
   gelangen könnte bis zu seinem Throne!
4. Ich möchte darlegen vor Ihm das Recht
   und meinen Mund füllen mit Beweisen;
5. möchte wissen die Worte, die Er mir antwortete,
   und aufmerken, was Er mir sagen würde. —
6. Würde Er in Allgewalt (dann) mit mir streiten?
   Nein: nur achten würde Er auf mich!
7. Da würde ein Rechtschaffner mit ihm rechten
   und auf immer würde ich entkommen meinem Richter. — —
8. Doch wenn ich ostwärts geh', Er ist nicht da;
   und westwärts hin: ich gewahr' Ihn nicht.
9. Wenn er nordwärts hin wirkt: ich schau (Ihn) nicht;
   biegt er südwärts ab: ich sehe es nicht!
10. Denn Er kennet wohl den mir gewohnten Weg:
    wenn Er mich prüfte, wie Gold würde ich hervorgehen.
11. An seinem Schritte hielt fest mein Fuß,
    seinen Weg beobachtete ich und bog nicht ab.
12. Das Gebot seiner Lippen — davon wich ich nicht,
    mehr als mein Gesetz wahrte ich die Reden seines Mundes.
13. Doch er bleibt Einer (stets), und wer will Ihn abbringen?
    und seine Seele hat's gewünscht, so thut Er's (denn).
14. Ja, vollführen wird Er mein Geschick,
    und derlei vieles liegt bei Ihm (beschlossen).
15. Darum erbebe ich vor seinem Angesichte;
    überdenke ich's, so graut mir vor Ihm,
16. und Gott hat zaghaft gemacht mein Herz
    und der Allmächtige hat mich bestürzt.
17. Denn nicht verstumme ich vor der Finsterniß,
    noch vor mir selbst, den Dunkel bedeckt hat.

2. Wie in seinem (Jobs) Falle, so gebe sich noch in vielen andren Beispielen von ungleicher Vertheilung des Erdenglücks unter die Menschen die Dunkelheit und Unerforschlichkeit des göttlichen Waltens zu erkennen: Kap. 24.

Kap. 24, 1. Warum sind vom Allmächtigen nicht aufgespart Zeiten,
   und seine Freunde schauen nicht seine Tage?
2. Grenzen verrückt man,
   Heerden reißt man an sich und weidet sie.
3. Der Waisen Esel treibt man fort,
   pfändet das Rind der Witwe.
4. Arme verdrängt man vom Wege;
   allesammt müssen sich verstecken die Elenden des Landes.
5. Siehe (wie) Wildesel in der Wüste
   ziehen sie aus in ihrem Tagewerk, nach Beute spähend;
   die Steppe ist ihnen Brod für die Kinder.

6. Auf dem Felde das Viehfutter ernten sie,
und den Weinberg des Frevlers stoppeln sie nach.
7. Nackt übernachten sie ohne Kleid,
und ohne Decke sind sie in der Kälte.
8. Vom Regenguß der Berge sind sie naß,
und obdachlos umklammern sie den Felsen.
9. Man raubt von der Mutterbrust die Waise,
und was der Elende anhat, nimmt man als Pfand fort.
10. Nackt schleichen sie (die Elenden) hin, ohne Kleider,
und hungernd tragen sie Garben.
11. Zwischen ihren Mauern müssen sie Oel pressen;
Die Kelter treten sie und dursten (dabei).
12. Aus Städten ächzen Sterbende hervor
und die Seele Erschlagener schreit laut —
doch Gott beachtet nicht die Thorheit! —
13. Jene dort sind Abgefallene vom Licht,
wollen nicht wissen von seinen Wegen
und bleiben nicht auf seinen Pfaden.
14. Beim Morgengrauen erhebt der Mörder sich,
schlägt nieder Arme und Elende,
und in der Nacht treibt er's wie Diebe.
15. Und des Ehebrechers Auge erlauert Dämmerung;
er denkt: »kein Auge soll mich sehen«
und eine Hülle nimmt er vors Gesicht.
16. Sie brechen im Finstern in die Häuser ein,
sie, die bei Tage sich eingeschlossen halten,
das Licht nicht kennen.
17. Denn allesammt ist ihnen finstres Dunkel Morgen,
weil man des finstren Dunkels Schrecken kennt.
18. Im Fluge ist er dahin auf Wassers Fläche;
verflucht wird ihr Grundstück im Lande,
nicht schlägt er (mehr) ein den Weinbergsweg.
19. Dürre, auch Hitze raffen Schneewasser weg, —
so die Unterwelt die, so gesündigt.
20. Ihn vergißt der Mutterschooß, Gewürm labt sich an ihm;
nicht wird seiner mehr gedacht;
so ist denn, dem Baume gleich, gebrochen der Frevel:
21. er, der die kinderlose Unfruchtbare ausplünderte
und der Witwe nichts Gutes that — —
22. Doch Er erhält langhin Gewalthaber durch seine Kraft;
ein solcher ersteht wieder, verzweifelnd schon am Leben.
23. Er verleiht ihm Sicherheit, so daß er gestützt wird,
und seine Augen sind (schützend) über ihren Wegen.
24. Hoch sind sie gestiegen — ein wenig nur, da sind sie hin,
und nieder werden sie gedrückt, wie alle sterben sie ab,
und gleich der Aehre Spitze welken sie hin.
25. Und sollt' es nicht so sein, wer wird mich Lügen strafen
und mag zunichte machen meine Rede?

Exegetische Erläuterungen.

1. Statt auf die schwerkränkenden Beschuldigungen des Eliphas in Kap. 22, 6 ff. direkt zu antworten, kommt Job zunächst auf seinen schon früher mehrmals (besonders in Kap. 9 u. 13) geäußerten Wunsch zurück: Gott selbst möchte als schiedsrichterlicher Zeuge seiner Unschuld sich offenbaren und so den von Stufe zu Stufe verwickelter gewordnen Konflikt endgiltig lösen. Diesen Wunsch drängt ihm freilich der Gedanke, daß Gott sich absichtlich von ihm zurückgezogen halte, um ihn den Kelch seiner Leiden bis zur Hefe leeren zu lassen, alsbald wieder zurück (Kap. 23). Und an die düstre Wahrneh-

mung, daß es mit ihm so trostlos stehe, daß sein Leidenszustand ein sprechendes Beispiel vom Aufsichhalten Gottes mit seiner Strafgerechtigkeit sei, reihen sich ihm sofort (im zweiten, längeren Theil seiner Rede, Kap. 24) zahlreiche Wahrnehmungen ähnlicher Art aus dem Bereiche des gesammten Menschenlebens überhaupt, namentlich viele Beispiele anhaltenden Glückes von Frevlern bis in ihr hohes Alter hinein, ja bis zu ihrem Lebensende, bei deren Schilderung er (um auf solche Weise seinen Satz von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens auf das reichhaltigste zu belegen und zu erläutern) mit sichtlichem Behagen verweilt. — Die ganze ziemlich umfangreiche Rede ist, abgesehen von ihren beiden Haupttheilen, welche mit der herkömmlichen Kapiteleintheilung zusammenfallen, in lauter kleinere Strophen von je vier (einmal fünf) Versen gegliedert, nach der im vorl. Falle fast ganz harmonirenden Ewald'schen und Stickel-Delitzsch'schen Stropheneintheilung.

2. Erste Abtheilung. Wiederholung des früher geäußerten Wunsches, daß Gott rettend und rechtfertigend erscheinen möge, nebst sogethanem Einwurfe und Ausdruck des Zweifels an der Erfüllbarkeit dieses Wunsches: Kap. 23. — Erste Strophe: V. 2—5. — **Auch heute noch ist bitter meine Klage.** Sowohl die Autorität alter Ueberss. wie Targ., Pesch., Vulg., als auch der Vergleich von früheren Stellen wie Kap. 7, 11; 10, 1 empfiehlt es, מָרִי in der Bedeutung „Bitterkeit", also als gleichbedeutend mit מֹר zu nehmen (was bei der Wurzelverwandtschaft der Verba מרה und מרר, deren Formen gelegentlich in einander überschwanken, möglich ist; vgl. Del. z. d. St.). Doch gibt auch die Fassung des Worts in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Trotz, Widerspenstigkeit" einen erträglichen Sinn: „noch immer ist trotzig meine Klage", nämlich gegenüber solchen Bußvermahnungen wie die des Eliphas (oder auch gegenüber Gotte, wie Hahn, Olshausen ꝛc. erklären). Dagegen läßt sich mit der Lesart der LXX ἐκ τῆς χειρός μου (מִיָּדִי) nichts anfangen, sowenig wie mit der daraus geflossnen Konjektur Ewald's: מִיָּדוֹ „ob seiner Hand ist meine Klage". — **Meine Hand lastet schwer auf meinem Seufzen,** d. h. ich bin zu fortwährendem Ausbruch meines Seufzens gezwungen, ich muß fort und fort Seufzer aus mir hervorpressen (nicht: meine Hand drückt mein Seufzen danieder, preßt es zurück, Hirzel). Da diese Fassung einen ganz passenden Sinn ergibt und an keiner besondren sprachlichen Schwierigkeit leidet, so ist es ebenso unnöthig, יָדִי mit dem Targ. auf „die mich schlagende Hand Gottes" (das Suff. י—ִ sensu obj.) zu deuten, wie mit LXX und Pesch. יָדוֹ zu lesen. — Uebrigens geht die Zeitangabe גַּם הַיּוֹם „auch heute noch" auf beide Vershälften; und ebendeshalb drückt dieselbe wohl den allgemeineren Sinn „noch jetzt, noch immer" aus (vgl. Kap. 3, 24). Daran, daß das Gespräch mehrere Tage gedauert habe und daß speziell der gegenwärtige dritte Gang desselben etwa einen Tag später als der vorhergehende begonnen habe, ist um des (sicherlich nicht zu pressenden) Ausdrucks willen schwerlich zu denken (gegen Ew. 2. Aufl. u. Dillm.). — V. 3. **O daß ich doch wüßte, Ihn zu finden.** Das Perf. יְדַעְתִּי mit folg. Imperf. consec. (וְאֶמְצָאֵהוּ) drückt den Hauptbegriff des von Job Gewünschten aus: utinam scirem (locum ejus) et invenirem eum = utinam possim invenire eum! Vgl. die ähnliche Konstruktion Kap. 32, 22, sowie Gesenius §. 142, 3, c. Die Dillmann'sche Fassung: „o daß ich, erkannt habend (wo er zu finden ist), ihn fände" (nach Ewald §. 357 b) ergibt wesentlich denselben Sinn. — תְּכוּנָה im zweiten Gliede ist an sich s. v. a. „Gestell, Aufstellung", hier speziell „Stuhl, Thron", und zwar Richterstuhl Gottes, wie das Folg. zeigt. — V. 4. Zu עָרֵךְ מִשְׁפָּט causam instruere, vgl. Kap. 13, 18; zu תּוֹכָחוֹת (eigentl. „Widerreden, Zurechtweisungen") im speziellen Sinne von „Rechtsbeweise, Vertheidigungsgründe", Ps. 38, 15, auch oben Kap. 13, 3. — Zweite Strophe: V. 6—9. Der Zweifel an der Möglichkeit eines solchen schützenden Eingreifens Gottes beginnt wieder hervorzutreten. Dies (V. 6) zunächst in Form des schüchternen Gedankens an die erdrückende Wirkung, welche Gottes Majestät und unendliche Machtfülle leicht auf ihn ausüben könnte; ein schon früher zweimal aufgetretenes Bedenken (Kap. 9, 34; 13, 21), welches Job hier, gestützt auf das Bewußtsein seiner Unschuld, niederschlägt und zurückweist. **Würde Er in Allgewalt** (dann) **mit mir streiten? Nein, nur achten würde Er auf mich,** d. h. mich nur anhören (יָשִׂים scil. לֵב, vgl. Kap. 4, 20; hier mit בְּ verbunden, um das Haften der Achtsamkeit Gottes an ihm auszudrücken; vgl. פָּנָה בְּ Kap. 6, 28), mir nur Gehör schenken, und infolge davon mich dann freisprechen! Die Fassung der Imperf. יָרִיב und יָשִׂים im Sinne des Wunsches: „sollte Er mit mir streiten", d. h. soll ich wünschen, daß Er mit mir streite? (Hirz., Ew., Dillm. ꝛc.) ist allzu künstlich und durch den Zusammenhang keineswegs geboten. — V. 7. **Da** (שָׁם, wie Kap. 35, 12; Ps. 14, 5; 66, 6 u. ö. in zeitlichem Sinne = alsdann, bei einem solchen richterlichen Eingreifen Gottes) **würde ein Rechtschaffner mit Ihm rechten,** eigentl. „rechtend sein" (נוֹכַח Partiz.), d. h.: es würde sich zeigen, daß es ein Rechtschaffner ist, der mit Ihm rechtet; **und auf immer würde ich** (kraft dieser meiner Rechtschaffenheit) **entkommen meinem Richter.** פַּלָּט ist, wie מַלָּט Kap. 20, 20, Intensiv. des Kal. — V. 8. 9. Die frohe Aussicht wird plötzlich durch den Gedanken zunichte, daß ja Gott nirgends, nach keiner Weltgegend hin, zu finden sei. **Doch** (הֵן, „doch siehe", adversativen Sinnes, wie Kap. 21, 16) **wenn ich ostwärts gehe, Er ist nicht da** ꝛc. קֶדֶם („nach vorne = gen Morgen") und אָחוֹר („nach hinten = gen Abend", vgl. Kap. 18, 20)

weisen ebenso auf die östliche und westliche Himmelsgegend hin, wie das folgende „links“ und „rechts“ auf die nördliche und südliche. **Wenn Er nordwärts hin wirkt, ich schaue** (Jhn) **nicht; biegt Er südwärts ab, ich seh' es nicht.** שְׂמֹאול „nach links hin“ ist adverbiale Ortsbestimmung zu בַּעֲשׂתֹו, gleichwie יָמִין zu יַעְטֹף. Das erstere Verb. drückt seinen gewöhnlichen Sinn aus: „wirken, wirksam sein“, der hier sehr wohl paßt (vgl. Kap. 28, 26) und deshalb jede abweichende Fassung (z. B. עָשָׂה = עָשָׂה דֶּרֶךְ „seinen Weg einschlagen“ [Blumenfeld] oder = „sich verbergen“ [Umbreit], oder = עָטָה „sich neigen, sich wenden“ [Ewald]) als überflüssig erscheinen läßt. Dagegen paßt für עטף in b die gewöhnliche Bedeutung „sich verhüllen“ weniger gut, als die von Saadia, Schultens, Ewald, Delitzsch ꝛc. nach dem Arabischen angenommene des „Abbiegens, Ablenkens“. Verdient dieses letztere hier den Vorzug, so hat man um so weniger hier etwa an die חַדְרֵי תֵמָן (die „Kammern des Südens“ Kap. 9, 9) oder überhaupt an irgendwelche himmlische Wohnstätte Gottes im Sinne der heidnischen Theo- und Kosmologie zu denken. Vielmehr denkt Job so gut Gott als Allgegenwärtigen, wie der Dichter des 139. Psalms in seiner ähnlichen Schilderung (V. 8—10). — Dritte Strophe: V. 10—13. Der Grund für das Sichzurückhalten Gottes: obwohl Er Jobs Unschuld kennt, will Er doch von seinem einmal gefaßten Entschlusse, sich nicht von ihm finden zu lassen, nicht abgehn. — **Denn Er kennet wohl den mir gewohnten Weg.** דֶּרֶךְ עִמָּדִי, eigentl. „den Weg bei mir“, d. h. den mir anhaftenden, beharrlich von mir eingehaltenen (vgl. Ps. 139, 24; Ew. §. 287 c) oder auch „den mir bewußten Weg“, wie Delitzsch unter Verweisung auf Kap. 9, 35; 15, 9 erklärt. — **Wenn Er mich prüfte** (בְּחָנָנִי) abgekürzter Bedingungssatz, vgl. Ewald §. 357 b), **wie Gold würde ich hervorgehen,** näml. aus seinem Schmelztiegel; — eine sehr starke und kühne Kundgebung seines Unschuldsbewußtseins, für welche Job später Kap. 42, 6 Abbitte thun muß. — V. 11. **An seinem Schritte hielt fest mein Fuß** (אַחַז wie sonst תָּמַךְ, Ps. 17, 5; Spr. 5, 5); **seinen Weg beobachtete ich und lenkte nicht ab.** אֶטֶּ, Jussiv. Hiph. von נטה, im intransit. Sinne von deflectere, wie Ps. 125, 5; Jes. 30, 11. — V. 12. **Das Gebot seiner Lippen, — davon wich ich nicht.** חָמַשׁ intransit., wie חָסָה im vorh. Verse. Zur Konstruktion (vordersatzartige Voranstellung eines Nom. absol.) vgl. Kap. 4, 6. — **Mehr als mein** (eignes) **Gesetz wahrte ich die Reden seines Mundes,** ließ sie mir also hoch über das von meinem Eigenwillen Begehrte oder Vorgeschriebne gehen. Zu חֹק vergleiche man das dem göttlichen Gesetze widerstreitende „Gesetz in den Gliedern“, Röm. 7, 23. צָפַן „zurücklegen, aufbewahren“, hier wesentlich s. v. a. שָׁמַר, vgl. Ps. 119, 11, um welcher Parall. willen man übrigens nicht nöthig hat, mit den LXX בְּחֵיקִי für בְּחֻקִּי zu lesen: *ἐν τῷ κόλπῳ μου ἔκρυψα ῥήματα αὐτοῦ.* — V. 13. **Doch Er bleibt Einer** (stets), **und wer will Ihn abbringen,** näml. „von seinem Vorsatze“, vgl. Kap. 9, 12; 11, 10. וְהוּא בְּאֶחָד, nicht: „Er bleibt bei Einem“ (Hirzel, Del.), da dies durch das Neutr. בְּאַחַת (vgl. K. 9, 22) auszudrücken gewesen wäre; sondern das ב ist ב essentiae (Gesen. §. 154, 3 a) und der ausgedrückte Gedanke der der Unveränderlichkeit, des steten Sichgleichbleibens Gottes (nicht etwa der Einzigkeit oder absoluten Erhabenheit Gottes, wie Vulg., Targ., Starke [dieser unter Vergleichung von Gal. 3, 20], Schultens, Ewald, Schlottmann dem Kontexte zuwider wollen). — Zu b vgl. das bekannte: „so Er spricht, so geschieht's“ ꝛc., Ps. 33, 9. — Vierte Strophe: V. 14—17. — **Ja** (כִּי wie Kap. 22, 26), **vollführen wird Er mein Geschick.** חֹק, mit objekt. Bedeut. seines Suffixes, hier s. v. a. das über mich Verhängte, Bestimmte. **Und derlei vieles ist bei Ihm,** näml. „beschlossen, liegt in seinem Sinne“ (vgl. Kap. 9, 35; 10, 13; 15, 9). Das „Viele Derartige“ geht wohl nicht speziell auf Jobs Leiden (Umbreit, Delitzsch ꝛc.), als vielmehr auf alles Analoge, auf die ähnlichen Verhängnisse, die Gott überhaupt über die Menschen kommen läßt. — V. 15. **Darum erbebe ich** (eigentl. „werde ich erschreckt, bestürzt“) **vor seinem Angesichte; überdenke ich's, so graut mir vor Ihm.** אֶתְבּוֹנֵן ist abgekürzter hypothet. Vordersatz, wie in V. 10 b. Als Objekt des Ueberlegens ist das unergründliche Verhängniß Gottes, kraft dessen er leiden muß, zu ergänzen. — V. 16. **Und Gott hat zaghaft gemacht** (חַרְהּ, Hiph. von רָךְ, 5 Mos. 20, 3 ꝛc.) **mein Herz, und der Allmächtige hat mich bestürzt.** Der Nachdruck ruht auf den in beiden Gliedern absichtlich vorangestellten Subjekten אֵל und שַׁדַּי; Gott selbst ist es, der durch sein unbegreiflich hartes und strenges Verfahren ihn in Angst und Schrecken versetzt hat; sein Leiden an sich (s. d. folg. Vs.) übt keineswegs einen so niederschmetternden Einfluß auf ihn. — V. 17. **Denn nicht verstumme ich vor der Finsterniß, noch vor mir selbst, den Dunkel bedeckt hat;** d. h.: die Finsterniß meines Unglücks (vgl. Kap. 22, 11) und meine eigne dunkel und häßlich gewordene Jammergestalt (vgl. Kap. 19, 13 ff.) sind nicht vermögend, mich zum Verstummen (zu stummem Entsetzen) zu bringen; dies vermag nur der Gedanke an Gott, welcher mit seinem unbegreiflichen Rathschlusse hinter diesem meinem Leiden steht! Beachte den bedeutsamen Kontrast zwischen dem מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ und dem מִפָּנָיו V. 15 a, sowie ferner die gegensätzliche Beziehung, welche zwischen unsrer Stelle und zwischen der Behauptung des Eliphas in Kap. 22, 11: Job scheine das schreckliche Dunkel seines Elends gar nicht wahrzunehmen, stattfindet. Beiderlei Rückbeziehungen der Stelle werden vollständig übersehen, wenn man mit den meisten Aelteren (LXX, Vulg., Luth. ꝛc.) erklärt: „denn nicht vernichtet wurde ich

(נִצְמַת deleri, perire, wie Kap. 6, 17), ehe die Finsterniß kam, und das Dunkel hat Er vor meinem Angesichte nicht bedeckt." Die Bedeutung „verstummen, zum Schweigen gebracht werden", ohnehin die Grundbedeutung des Niph. von צמת ist die allein hier wahrhaft passende, man müßte denn (mit Delitzsch ꝛc.) an ein innerliches Vernichtetwerden durch Schrecken und Bestürzung denken.

3. Zweite Abtheilung: Kap. 24. Ausführliche Schilderung der vielen Unbegreiflichkeiten in Gottes weltregierendem Thun, und zwar zunächst der vielen Fälle, wo Er ein grausames Bedrückt- und Verfolgtwerden Unschuldiger und Wehrloser durch ihre mächtigen Feinde zuläßt: V. 1—12. — Fünfte Strophe: V. 1—4. — **Warum sind vom Allmächtigen nicht aufgespart Zeiten**, d. h. Zeiten der Abrechnung mit Guten und Bösen; richterliche Termine, wo er seine vergeltende Gerechtigkeit erweist. Zu „aufsparen" (צפן) im Sinne von „vorbehalten, bestimmen, festsetzen" vgl. Kap. 15, 20; 21, 19. Die Frage ist natürlich so gemeint, daß keine oder nur eine verneinende Antwort darauf erwartet wird. Ebenso die im zweiten Gliede: **und seine Freunde** (wörtl. „seine Kenner"; die Seinen, welche Ihn kennen und Er sie, vgl. Kap. 18, 21; Ps. 36, 11) **schauen nicht seine Tage?** Hier sind die „Tage" Gottes seine Gerichtstage, die Tage seiner Offenbarung in richterlicher Strenge für seine Feinde und mit segnender Gnade für seine Frommen (vgl. Ezech. 30, 3, sowie die „Tage des Menschensohnes" Luk. 17, 22). Auch dieser Vers scheint eine gegensätzliche Rückbeziehung auf des Eliphas letzte Rede, speziell auf Kap. 22, 19 zu enthalten; und auch er ist von den Alten, welche sich namentlich in die עִתִּים „Termine, Gerichtszeiten" nicht zu finden wußten, vielfach mißverstanden und fehlerhaft übersetzt worden. — V. 2. **Grenzen verrückt man, Heerden reißt man an sich und weidet sie.** Von hier an beginnt die spezielle Schilderung der mancherlei von Gott zugelassenen Gewaltthaten, Bedrückungen und Verfolgungen, und zwar so, daß zunächst bis V. 4 die sie verübenden Bösewichter, dann V. 5—8 die davon betroffnen Elenden, und weiterhin abwechselnd bald die Verfolger, bald die Verfolgten, durch die dritte Pers. Plur. bezeichnet werden. Zum Frevel der Grenzverrückung (רַשִּׂיגוּ = רִסִּיגוּ, von סוּג) vgl. 5 Mos. 19, 14; 27, 17; Spr. 22, 28; 23, 10. Zum plündernden Wegtreiben oder Rauben der Heerden vgl. Kap. 20, 19. — V. 3. גָּזַל „wegtreiben" wie Jes. 20, 4; חָבַל „pfänden, zum Pfand nehmen", wie 2 Mos. 22, 25; 5 Mos. 24, 6; vgl. unten V. 9 (wogegen Kap. 22, 6 das Wort in etwas andrer Bedeutung stand). — V. 4. **Arme verdrängt man vom Wege**, nämlich von dem Wege, den sie zu wandeln berechtigt sind, in unwegsame Gegenden (vgl. חָשָׂה in ähnl. Sinne Am. 5, 12). **Allesammt** (יַחַד wie Kap. 2, 20) **müssen sich verstecken die Elenden des Landes.** So nach dem K'ri: עֲנִיֵּי־אָרֶץ, während das Ktib עֲנָיֵי־אֹרַח nach Ps. 76, 10; Zeph. 2, 3 die „Gebeugten", die „Dulder" des Landes bezeichnen würde, was hier weniger passend erscheint. Das Pass. חָבְאוּ besagt, was diese Unglücklichen thun müssen, vgl. Kap. 30, 7. — Sechste Strophe: V. 5—8. Schilderung der elenden Lage, in welche die durch jene Frevler Unterdrückten und Verfolgten gebracht sind (nicht etwa einer andern Art von Frevlern neben jenen ersten, wie die ältere Exegese meist annahm und wie noch Rosenm., Umbr., Vaih. annehmen). Wie die noch ausführlichere Beschreibung des unsteten und flüchtigen Treibens solcher Unglücklichen in Kap. 30, 1—8 zeigt, hat der Dichter hier die aus ihren Wohnsitzen in die Wildniß verdrängten Urbewohner der ostjordanischen Länder, vielleicht Reste der alten Choräer vor Augen; vgl. Näheres unten zu Kap. 30. — **Siehe, Wildesel in der Wüste** (d. h.: als Wildesel oder wie Wildesel; vgl. Kap. 6, 5; 11, 12; 39, 5 ff.) **ziehen sie aus in ihrem Tagewerk** (wörtl. „Werk", vgl. Ps. 104, 23), **nach Beute spähend** (טֶרֶף Beute, Raub, Zehrung, wie Spr. 31, 15); **die Steppe ist ihnen** (wörtl. „ist oder gibt ihm", nämlich jedem Einzelnen von ihnen) **Brod für ihre Kinder** (נְעָרִים wie Kap. 1, 19; 29, 5). Eine treffliche Schilderung des bettelarmen, vagabundirenden Treibens dieser Troglodyten, der Vorbilder der heutigen Zigeuner oder der Buschmänner in Südafrika. — V. 6. **Auf dem Felde das Viehfutter** (wörtl. „sein Viehfutter [בַּלִּילוֹ], näml. das des in b genannten רָשָׁע) **ernten sie** (so nach dem K'ri יִקְצֹרוּ, das Ktib יַקְצִירוּ würde etwa mit: „machen sie zur Ernte" zu übersetzen sein), **und den Weinberg des Frevlers stoppeln sie nach.** לָקַשׁ serotinos fructus colligere (Rosenm.), das Spätreife zusammenstoppeln, und zwar dies auf diebische Weise, schwerlich so, daß damit im Dienste des reichen Frevlers selbst gearbeitet würde (in welchem Falle wohl eher das Verb. עוֹלַל racemari gebraucht worden wäre — gegen Del.). — V. 7. **Nackt** (עָרֹם adverb. Akk. wie V. 10; vgl. שׁוֹלֵל, Kap. 12, 17. 19) **übernachten sie ohne Kleid**, מִבְּלִי eigentl. „aus Mangel an", vgl. V. 8 b und V. 10. — V. 8.... **und obdachlos** (aus Mangel an Obdach) **umklammern sie den Felsen.** חִבְּקוּ, sie „umarmen" den Felsen, indem sie sich zitternd unter ihn als ihr Obdach schmiegen; vgl. das „Umarmen von Düngerhaufen" (mezâbil), Klagel. 4, 5. — Siebente Str. V. 9—12: Rückkehr zur Beschreibung des tyrannischen Treibens jener in V. 2—4 geschilderten Gewalthaber. — **Man raubt von der Mutterbrust die Waise.** שׁד hier s. v. a. שֹׁד, wie auch Jes. 60, 16; 66, 11. Richtig daher schon LXX: ἀπὸ μαστοῦ — während die Fassung von שׁד in seinem gewöhnl. Sinne „Verderben, Ruin" (z. B. Raban ꝛc.) keinen befriedigenden Sinn gibt. Das Rauben von der Mutterbrust hinweg ist gedacht als die Gewaltthat roher Gläubiger, welche sich

dadurch bezahlt machen wollen, daß sie das Waisenkind als Sklaven erziehen lassen. — **Und was der Elende anhat, nimmt man als Pfand fort.** Ein gesunder, mit V. 10 wohl zusammenstimmender Sinn entsteht nur, wenn man וְעַל als abgekürzten Ausdruck für וַאֲשֶׁר עַל faßt: „und was auf dem Elenden ist", d. h. was er anhat, seine Bekleidung (Ralbag, Gesenius, Arnheim, Vaih., Dillmann). Zum Gedanken sieht dann Mich. 2, 9 zu vergleichen; wegen des חבל siehe oben zu V. 3. Weniger zusammenhangsgemäß, wenn auch nicht absolut unmöglich, sind die abweichenden Erklärungen: „den Elenden überpfändet man" (Hirzel); „den Säugling des Armen (וְעַל) pfänden sie" (Kamphausen); „an Elenden handeln sie schlecht" oder „schelmisch" (Umbr., Del.), bei welcher letzteren Fassung es auffallend erscheint, daß das Verb. חבל erst kurz vorher zweimal (näml. auch Kap. 22, 6) im Sinn des Pfändens gebraucht worden war. — V. 10—12 stellen wieder die von den stolzen Bedrückern Gemißhandelten als Subj. in den Vordergrund, und zwar jetzt so, daß sie nicht mehr als elende Steppen- oder Höhlenbewohner, sondern als armes Gesindel in den Gehöften der Reichen, also in bewohnten Städten und deren Umgebung dargestellt werden. **Nackt schleichen sie** (die Elenden) **hin, ohne Kleider;** vgl. V. 7, und wegen חֹלֵךְ „schleichen": Kap. 30, 28. **Und hungernd tragen sie Garben,** näml. für die Reichen, denen sie Taglöhnerdienste thun, die sie aber dabei hungern lassen und sich so der himmelschreienden Sünde der „merces retenta laborum" (5 Mos. 25, 4; 1 Tim. 5, 18 ꝛc.) schuldig machen. — V. 11. **Zwischen ihren Mauern** (also unter ihrer strengen Beaufsichtigung) **müssen sie Oel pressen** (יַצְהִירוּ Hiph. denom., nur hier); **die Kelter treten sie und dürsten** (dabei — Imperf. consec., vgl. Ewald §. 342 a). Also ein weiteres Verbrechen gegen das Gebot, daß man dem Ochsen das Maul nicht verbinden solle. — V. 12. **Aus Städten ächzen Sterbende hervor.** So nach der Lesart מֵתִים (Pesch., 1 Mskr. bei Rossi, auch einige ältere Editt.), welches Wort sonst zwar „Todte, Gestorbne" bedeutet, hier jedoch als parall. des folg. חֲלָלִים („zum Tod Verwundete, Durchbohrte", vgl. Ezech. 26, 15; Jer. 51, 22) sehr wohl s. v. a. Sterbende, im Todeskampfe Aechzende und Röchelnde sein kann. So richtig Umbreit, Ew., Hirz., Vaih., Stick., Heiligst., Dillmann. Die gewöhnliche Lesart מְתִים „Männer" ergibt nur dann einen erträglichen Sinn, wenn man, der masoretischen Accentuation entgegen, dieses מְתִים als Subj. zu יְנַאֲקוּ zieht (mit Hieron., Symmach., Theod.), es aber dann nicht mit dem blassen und unbestimmten „Leute" (Hahn u. a.), sondern mit „Mannen, Krieger" übersetzt und (mit Del.) an die männliche Bevölkerung einer Stadt denkt, „welche ein Eroberer über die Klinge springen läßt." Aber damit entfernte sich die Rede doch wohl zu weit aus ihrem bisherigem Gedankenkreise. — **Doch Gott beachtet nicht die Thorheit!** תְּפִלָּה, eigentl. „Ungereimtheit", insulsitas (Kap. 1, 22), ein verächtlicher Ausdruck, der hier sehr passend erscheint, da es die der sittlichen Weltordnung hohnsprechende und doch ungeahndet bleibende Gewaltthätigkeit der Frevler kurz zu bezeichnen gilt. Die Punktation תְּפִלָּה „Gebet, Flehen" (Pesch., einige Mss.) darf also füglich unberücksichtigt bleiben. Zu dem absol. לֹא־יָשִׂים (näml. בלבּוֹ, vgl. Kap. 22, 22) „er beachtet nicht", vgl. Kap. 4, 20; Jes. 41, 20 und bes. Ps. 50, 23, wo der Ausdruck ganz wie hier mit dem Akkusativ des Objekts konstruirt ist.

4. Zweite Abtheilung, zweite Hälfte: V. 13—25. Fortsetzung der bisherigen Schilderung, unter besondrer Hervorhebung solcher Bösewichter, welche ihre Verbrechen im Geheimen verüben und der göttlichen Bestrafung, die ihrer allerdings sicher wartet, während langer Zeiträume entgehen. — Achte Strophe: V. 13—17. — **Jene dort** (חֵמָּה die nunmehrigen Objekte der Schilderung als eine neue Klasse von Uebelthätern den Bisherigen nachdrücklich entgegensetzend) **sind Abgefallene vom Licht,** oder auch: „sind geworden zu Abgefallenen" ꝛc.; denn so könnte das הָיוּ בְ (mit ב essentiae, vgl. Kap. 23, 13) genommen werden, wenn man nicht vorzieht, zu erklären: „sind geworden unter Lichtes-Abtrünnigen", d. h. haben die Art, die Natur von solchen angenommen (Del., Dillmann). מֹרְדֵי אוֹר „Licht-Abtrünnige, Lichtfeinde" sind wesentlich dasselbe wie „Kinder der Nacht", Röm. 13, 12; 1 Thess. 5, 5; Eph. 5, 8 ꝛc. — **Wollen nicht wissen von seinen Wegen,** — näml. von den „Wegen des Lichts; denn es liegt näher, das Suff. in דְּרָכָיו wie auch im folgenden נְתִיבוֹתָיו auf אוֹר als auf „Gott" zu beziehen. — V. 14. **Beim Morgengrauen** (לָאוֹר, sub lucem, cum diluculo, gegen Tagesanbruch, noch bevor es helle wird) **erhebt der Mörder sich.** רוֹצֵחַ ein handwerksmäßiger Mörder, Raubmörder, wie die engl. garotters; denn von reichen Gewaltthätern und Bedrückern ist vorerst (bis zu V. 18) nicht mehr die Rede. — **Und in der Nacht treibt er's wie Diebe,** oder: „wird er wie der Dieb"; d. h. in tiefer Nacht, wo es niemanden auf dem Wege zu überfallen gibt, betreibt er das Handwerk geringerer und gemeinerer Diebe, mit Einbrechen ꝛc. Zu dem Jussiv יְהִי für יִהְיֶה vgl. z. B. oben, Kap. 23, 9; אָחֹז für אֶחָזֶה, auch Kap. 18, 12; 20, 23 ꝛc. — V. 15. **Und des Ehebrechers Auge erlauert** (שָׁמַר observare, in Obacht nehmen, abpassen) **Dämmerung,** näml. Abenddämmerung, vor deren Eintritt er sein Handwerk nicht beginnen kann, vgl. Spr. 7, 9. נֶשֶׁף hier crepusculum, siehe oben zu Kap. 3, 9. — **Und eine Hülle nimmt er vors Gesicht;** wörtlich: „eine Gesichtshülle legt er an", d. h. etwa einen Schleier; — schwerlich eine Maske, dergleichen das orientalische Alterthum wohl nicht kannte; vgl. Del. z. d. St. — V. 16. **Sie brechen**

im Finstern in die Häuser; eigentlich „er“ oder „man bricht ein“; das unbestimmte Subjekt zu חתר ist, wie die in den folgenden Gliedern eintretenden Plurale zeigen, eine ganze Bande von Dieben. — **Sie, die bei Tage sich** (לָמוֹ dat. comm., ihnen zur Sicherheit) **eingeschlossen halten, das Licht nicht kennen**, d. h. keine Gemeinschaft mit ihm haben, als Kinder der Nacht und der Finsterniß. Gegen die Erklärung des Targ. und einiger Rabb. (annähernd auch der Vulg.): „welche (Häuser) sie sich bei Tage bezeichnet hatten“ spricht, daß חתם stets obsignare, nie designare bedeutet; vgl. Kap. 14, 17; 37, 7. — V. 17. **Denn allesammt ist ihnen finstres Dunkel Morgen**; d. h. wenn das tiefste nächtliche Dunkel (צלמות, vgl. Kap. 3, 5) anbricht, dann erst beginnt ihr Tagewerk — eine treffende Charakteristik der ἔργα τοῦ σκότους, womit diese Uebelthäter sich abgeben. Unpassenderweise nehmen Umbreit und Hirzel nicht צלמות, sondern בקר als Subjekt: „der Morgen ist ihnen zugleich finstres Dunkel“. Gegen diese Erklärung spricht auch, daß יַחְדָּו nicht „zugleich“, sondern wie Kap. 2, 11; 9, 32 ꝛc. „zusammen, allesammt“ bedeutet. — **Weil man des finstren Dunkels Schrecken kennt**, d. h. damit vertraut ist, wie andre Menschen mit dem hellen Tage; vgl. V. 16, c; Kap. 38, 15. Der Sing. tritt hier wieder ein, weil bemerklich gemacht werden soll, daß jeder einzelne der schlimmen Gesellschaft diese Vertrautheit mit dem Dunkel der Nacht besitzt. — Neunte Str.: V. 18 bis 21: Das Gericht, welches die bisher geschilderten Frevler betreffen wird Dieses Gericht schildert Job hier in vorgreifender Weise: denn V. 22—24a kommt er noch einmal auf ihr übermüthig freches Treiben vor dem Gerichte zurück, um hervorzuheben, daß es gewöhnlich lange Zeit währe, ehe dasselbe sie ereile. Daß ihrer schwere Bestrafung und sichrer Untergang unfehlbar wartet, dies hebt zunächst diese Strophe, und zwar absichtlich in starken, im Munde Jobs fast überraschenden Ausdrücken hervor; daß aber solcher Untergang meist lange auf sich warten läßt, führt die folgende Strophe aus, die aber in V. 24 die Schilderung des Verderbens wieder aufnimmt. Sprachlich unzulässig ist es, mit LXX, Vulg., Pesch., Eichh., Dathe, Umbr., Vaih. ꝛc. unsre Verse optativisch zu nehmen, als Schilderung der Strafe, welche die Uebelthäter treffen sollte: heißt es doch gleich V. 18: קַל הוּא, nicht יְהִי קַל הוּא, wie auch weiterhin jedes Zeichen optativischer Rede fehlt. Möglicher schon, aber doch nicht hinreichend deutlich vom Schriftsteller indicirt, und darum allzukünstlich ist es, mit Ewald, Hirzel, Schlottmann, v. Gerlach, Heiligstedt, Dillmann die Verse 18—21 als eine von Job ironischerweise den Gegnern in den Mund gelegte Schilderung vom wohlverdienten Gerichte über den Bösen zu fassen, an welche sich dann erst V. 22 ff. Jobs eigne Anschauung hierüber antithetisch anschließe; — s. dagegen, sowie gegen die verwandte Ansicht Stickel's, Böttcher's, Hahn's ꝛc.: Delitzsch S. 294. — **Im Fluge ist er dahin auf Wassers Fläche**, d. h.: leicht und schnell fährt der Frevler von dannen, wie ein von der Wasserflut widerstandslos Fortgerissener, vgl. Kap. 9, 26; Hos. 10, 7. **Verflucht wird ihr Grundstück im Lande**; oder auch: „Fluch trifft“ ꝛc. (Dillmann), womit die zwischen תֻּקַּבַּל und קַל stattfindende Paronomasie noch deutlicher ausgedrückt wird. Ob ein göttlicher Fluch, oder Verfluchung seitens der Menschen gemeint ist, kann zweifelhaft erscheinen; doch legen Parallelen wie Kap. 5, 3; 18, 20 die letztere Ansicht näher. Der Wechsel zwischen dem plural. und singular. Ausdruck wie in V. 16. — **Nicht schlägt er** (mehr) **ein den Weinbergsweg**; wörtl.: „nicht wendet er sich mehr (vgl. 1 Sam. 13, 18) dem Wege zum Weinberg zu“, d. h. mit seinem häufigen Hingehn zu seinem Lieblingsbesitzthum, überhaupt mit dem Genusse desselben hat's ein Ende. Beachte, daß von hier an wieder begüterte Uebelthäter das nächste Objekt der Schilderung bilden, anders als V. 13—17. — V. 19. **Dürre, auch Hitze raffen Schneewasser weg** (vgl. Kap. 6, 16 f.): **so die Unterwelt die, so gesündigt.** חָטְאוּ Relativsatz und zugleich Objekt zum Verb. des ersten Gliedes, welches auch auf das zweite Glied fortwirkt. Zur Sentenz vgl. Ps. 49, 13. 21, auch V. 18a, aber nicht etwa Kap. 21, 23, wo vielmehr die Euthanasie, nicht das jähe Ende ohne Rettung versinnbildlicht wurde. — V. 20. **Ihn vergißt der Mutterschooß**, (vielmehr:) **Gewürm labt sich an ihm.** Die beiden Sätzchen dieses Gliedes stehen in schroffer Antithese einander gegenüber. מתק hier s. activo: sich etwas angenehm schmecken lassen, delectari aliqua re (eigentl.: „woran saugen, lutschen“, — woher die Bedeutung „süß“). — **So ist denn, dem Baume gleich** (d. h. gleich einem zerschmetterten oder gefällten Baume, vgl. Pred. 11, 3; Dan. 4, 7 ff.; auch oben Kap. 19, 10), **gebrochen der Frevel.** Statt des Frevlers wird hier sein lasterhaftes Treiben (עַוְלָה, vgl. zu Kap. 5, 16) als bei seinem Ende angelangt genannt, während V. 21 dann wieder konkret von ihm selbst, dem Uebelthäter redet, um auf seine schweren Blutschulden als den Grund für seine Bestrafung zurückzuweisen: **er, der die kinderlose Unfruchtbare** (wörtl. „die Unfruchtbare, welche nicht gebar“, also auch keine Kinder zu ihrem Schutze hatte) **ausplünderte** (eigentl. „abweidete“, vgl. Kap. 20, 26) **und der Witwe nichts Gutes that**, sich vielmehr hartherzig gegen sie zeigte. Zur Form יְרֵעֶהָ vgl. Gesenius §. 70, 2. Anm. — Zehnte Str.: V. 22—25. — **Doch Er erhält langhin Gewalthaber durch seine Kraft**, d. h.: aber freilich (וְ vor מָשַׁךְ ist adversativ und einschränkend zugleich) zieht Er (Gott, vgl. V. 23) das Leben solcher gewaltthätigen Frevler (אַבִּירִים vgl. Jes. 46, 12) oft sehr in die Länge! Zu מָשַׁךְ von lebenverlängernder Thätigkeit Gottes vgl. Jes. 13, 22; Ps. 36, 11; 85, 6. — **Ein solcher ersteht wieder, verzweifelnd schon am Leben**, während er schon an seinem Fortleben verzweifelt hatte.

וְלֹא־רַאֲמִין, untergeordneter Umstandssatz, vgl. Ewald §. 341 a. חַיִּין, aramaisirender Plur. wie מְלָיִן Kap. 4, 2. — V. 23. **Er verleiht ihm Sicherheit** (wörtl.: Er [Gott] verleiht ihm zum Getrostsein, d. h.: daß er getrost und sicher sein kann), **so daß er gestützt wird** (וְיִשָּׁעֵן, die Folge jenes göttlichen Verleihens von Sicherheit ausdrückend); **und seine** (Gottes) **Augen sind über ihren Wegen**, nämlich um sie auf denselben zu bewahren und segnend zu behüten; vgl. הוֹפִיעַ עַל Kap. 10, 3. — V. 24. — **Hoch sind sie gestiegen — ein wenig nur, da sind sie hin.** רֻמּוּ, 3. Plur. Perf. von רמם = רום „sich erheben, emporkommen" (Ew. §. 114 a; vgl. Gesenius §. 67, Anm. 1). מְעַט mit folg. וְ des Nachsatzes, bildet ein besonderes Sätzchen für sich, wie Ps. 37, 10. וְאֵינֶנּוּ „da ist er nicht mehr", vgl. 1 Mos. 5, 24. Der Wechsel des Numerus wie in V. 16 u. 18. — **Und nieder werden sie gedrückt** (über וְתִמָּכוּ, Hiph. von מכך, vgl. Gesenius §. 67, Anm. 8); **wie alle sterben sie ab** (d. h. wie alle übrigen), **und gleich der Aehre Spitze welken sie hin.** יִקָּפְצוּן eigentl. „schrumpfen sie zusammen" (Niph. Reflex. vom Kal, vgl. Kap. 5, 16), d. h.: sterben sie ab. Eine Beziehung auf das componere artus bei Todten, oder auf das Eingeheimst- d. h. Begrabenwerden Verstorbner (vgl. Ezech. 29, 5) findet nicht statt. Vielmehr ist der Ausdruck ein Tropus aus dem Pflanzenleben, gleich dem folg. יִמָּלוּ sie welken hin wie der Aehre Spitze (siehe zu Kap. 42, 2). — So ganz im Sinne der Euthanasie, des leichten, schmerzlosen Todes, wie die Beschreibung in Kap. 21, 23, ist die vorliegende Stelle doch wohl nicht zu fassen (gegen Ewald, Dillmann ꝛc., auch Del.). Sie nimmt vielmehr die Schilderung in V. 18 ff. wieder auf, wenn auch in weniger starken Ausdrücken und so, daß sie einen natürlichen Tod, wie ihn alle Menschen sterben, als diejenige Form der göttlichen Gerichtsvollstreckung, der die Frevler oft genug unterliegen, erscheinen läßt. — V. 25. **Und sollt es nicht so sein** (וְאִם־לֹא אֵפוֹ wie Kap. 9, 24), **wer wird mich Lügen strafen und mag zunichte machen meine Rede?** Die Redensart שִׂים לְאַל (wofür Symm., Pesch., Vulg. לְאֵל שׁ׳ lesen) ganz wie εἰς μηδὲν τιθέναι oder wie unser „zu nichte machen", vgl. Ew. §. 286, g; 321 b. Die ganze Frage ist triumphirender Ausdruck der von Job lebhaft gefühlten Ueberlegenheit über seine Gegner, wie er sie, besonders kraft seiner eben dargelegten Erfahrungssätze betreffs des unbegreiflichen Waltens Gottes in den Geschicken der Menschen, schon jetzt behauptet und kundgibt. —

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Die Bedeutung der vorliegenden Rede Jobs liegt wesentlich auf dem Gebiete der descriptiven ethisch-anthropologischen Darstellung, ja stellenweise der kulturgeschichtlichen Schilderung (Kap. 24, 5 ff.), während das theologisch-spekulative Moment zurücktritt. Es bleibt fast ausschließlich auf den ersten kürzeren Theil beschränkt, der sich ebenso mit dem Räthsel des eignen Leidensgeschickes Jobs beschäftigt, wie der zweite mit der Kehrseite dieses Räthsels: dem Glücke und der Straflosigkeit der Bösen. Was nun jener erstere Theil über die Unerklärlichkeit seines Leidens sagt, besteht wesentlich nur in einer Wiederholung des schon früher mehrmals geäußerten Wunsches, daß Gott durch persönliche Dazwischenkunft den Streit schlichten und seine Unschuld bekräftigen möchte, verbunden mit einer Darlegung der Gründe für die Unerfüllbarkeit dieses Wunsches. Bei einem ersten dieser Gründe: es möchte wegen der überwältigenden Majestät der Erscheinung Gottes, des Unnahbaren und Allgewaltigen, ihm unmöglich werden, sich vor Ihm zu verantworten (Kap. 23, 6), verweilt er diesmal, anders als früher zu zweien Malen (Kap. 9, 34; 13, 21), nur in flüchtig andeutender Kürze. Sein Unschuldsbewußtsein ist zu kräftig, als daß er sich diesem Gedanken lange überlassen könnte; es hat sich, dank den immer wiederholten Angriffen und Beschuldigungen der Freunde, in dem Grade consolidirt und verfestigt, daß es sich sogar (ähnlich wie schon früher hie und da, bes. Kap. 16, 17; 17, 9) Kap. 19 in entschieden übertriebener Weise kundgibt und ihn zu verwegenen Betheuerungen seiner gänzlichen Tadel- und Makellosigkeit treibt, für die er nochmals Buße thun muß; Betheuerungen wie: er würde dem Golde gleich aus Gottes Prüfung hervorgehen, er sei nie von seinen Wegen abgebogen, habe die Reden seines Mundes stets mehr als sein Gesetz gewahrt (Kap. 23, 10—12). Um so nachdrücklicher betont er das andere Bedenken, um dessen willen ihm jener sein Wunsch als unerfüllbar erscheint. Gott, meint er, entziehe sich ihm absichtlich; er halte sich mit gutem Bedacht ihm gegenüber zurückgezogen und verborgen, da es nun doch einmal bei ihm feststehe und beschlossene Sache sei, ihn seinen Leidenskelch bis zur Neige leeren zu lassen (Kap. 23, 13 ff.). Es ist nicht das unsichtbare Wesen Gottes im allgemeinen, seine Unerfindlichkeit für die Ihn hienieden, sei es nach Ost oder West, nach Nord oder Süd Suchenden (V. 8. 9) — nicht diese reine Geistigkeit der göttlichen Allgegenwart ist es, was ihm seine Hoffnung auf Gottes rechtfertigendes und erlösendes Eingreifen zunichte macht. Der Gedanke an sie, die er in einer an Ps. 139, 7—9, sowie an Zophars erste Rede Kap. 11, 8. 9 erinnernden Weise schön beschreibt, würde an und für sich nichts Furchterweckendes oder Trostloses für ihn haben können. Ebensowenig würde, wie er im Schlußverse des ersten Theils (Kap. 23, 17) ausdrücklich erklärt, die Betrachtung seines qualvollen körperlichen Zustandes und tragischen äußeren Mißgeschicks ihn in Todesfurcht und stumme Verzweiflung zu versenken im Stande sein. Was ihn mit Grauen und Schrecken erfüllt, was sein Herz zaghaft macht und die Aussicht auf Erlösung ihm in unbestimmte Ferne entrückt, ist der nämliche prädestinatianische

Gedanke, dieselbe unheimliche Furcht vor einem gegen ihn gekehrten geheimnißvollen unabänderlichen Rathschluß und Verhängniß Gottes, welche ihm schon früher wiederholte Klagerufe entpreßt und überhaupt den oft genug auftauchenden dunklen Hintergrund seiner bisherigen Betrachtungen gebildet hatte (vgl. Kap. 6, 9 f.; 7, 12 ff.; 9, 22 ff.; 10, 13 ff.; 13, 15 ff.; 16, 12 ff.; 19, 6 ff.). Eine trostreich mildernde und verklärende Betrachtung, ein freudiger Aufschwung der Hoffnung auf Gottes dennoch letztlich helfende Barmherzigkeit, tritt dabei diesmal, anders als z. B. in Kap. 17 und 19, in keiner Weise hervor. Vielmehr dehnt der zweite Theil der Rede den Kreis der zu Ungunsten eines gerechten und barmherzigen Waltens Gottes auf Erden lautenden Wahrnehmungen und Aussagen nur noch viel weiter aus. Was er an sich eben erfährt oder zu erfahren glaubt: ein rücksichtslos hartes Verfahren Gottes, kraft dessen derselbe ihn lediglich seine Macht, in keiner Weise seine Gerechtigkeit oder Vatergüte verspüren lasse, das verallgemeinert er zu dem Satze: „Gott habe überhaupt keine Gerichtszeiten festgesetzt, Er lasse seine Freunde überhaupt hienieden keine Tage, da er gerechte Vergeltung übe, schauen" (Kap. 24, 1). Diesen Satz führt er in beredter Schilderung des mannigfaltigen Unrechts aus, welches Menschen der verschiedensten Klassen aneinander verüben, ohne daß dem mißhandelten und unterdrückten schwächeren Theile jemals Abhülfe oder Rache zu Theil werde (Kap. 24, 2 ff.). Wenn er gegen Ende dieses in seiner Weise wahren, aber seiner Tendenz nach doch einseitigen Gemäldes einlenkt und durch eine kräftige Betonung der Gewißheit, daß ein strenges Gericht Gottes dem Treiben der Frevler letztlich ein Ende mache (V. 18—21. 24), die vorherige Anklage gegen die göttliche Gerechtigkeit wieder mildert, so ist dies keineswegs im Sinne eines Uebertrittes auf den Standpunkt der diesseitigen Vergeltungslehre der Freunde gemeint. Der Hauptnachdruck in diesem einlenkenden Schlusse ruht vielmehr auf dem langen Verziehen (משך V. 22a) Gottes mit dem Eintretenlassen solcher Strafgerichte, auf der langen Dauer des Zustandes ihrer Straflosigkeit, ja auf der nicht ungewöhnlichen Verlängerung dieses Zustandes bis zum Eintritte ihres natürlichen Todes, den sie mit allen übrigen Menschen theilen (V. 24, — s. z. d. St.). Job concedirt hier allerdings seinen Gegnern etwas, aber im Grunde nicht viel mehr, als er schon in Kap. 21 zugestanden hatte, wo er (V. 17 ff.; 23 ff.) die Thatsache der endlichen Bestrafung Gottloser nicht geleugnet, aber ihre Verschonung mit richterlichen Heimsuchungen bis zu ihrem Lebensende doch für das weitaus Gewöhnlichere erklärt hatte. Der triumphirende Ausruf: wer wird mich Lügen strafen? womit er diesmal schließt, soll eben auch nichts anderes als diese Erfahrungsthatsache bekräftigen, wonach die impunitas hominum sceleratorum die allgemeine Regel, ihre justa punitio aber, hienieden wenigstens, nur seltne Ausnahme ist.

2. Etwas mehr als dort räumt aber Job hier doch ein; er verweilt wenigstens länger bei der Bestrafung der Gottlosen, als einem im Gang der menschlichen Geschicke nicht unerhörten Falle — sei es nun daß die darauf bezügliche Schilderung nur frei von ihm citirte Rede seiner Gegner sei, wie die neueren Ausleger zum Theil wollen (s. zu V. 18 ff.), sei es daß sie den Ausdruck seiner eignen Ueberzeugung bilde. Und sowohl hierin, wie auch in dem Umstande, daß in der vorhergehenden Beschreibung des Ansichhaltens Gottes mit seinen Strafgerichten ein ruhiger, objektiv schildernder Ton entschieden vorherrscht, und von den früher geführten leidenschaftlichen, ja zuweilen fast lästerlichen Klagen über tyrannische Härte und grausame Verfolgungssucht des Allmächtigen von Giftpfeilen, Schwerthieben und unbarmherzigen Schlägen desselben ꝛc. nichts mehr zu vernehmen ist, gibt sich ein Fortgeschrittensein seiner Stimmung und Denkweise zum Besseren deutlich genug zu erkennen. Das prädestinatianische Schreckbild eines nur machtvoll, nicht auch gerecht und liebevoll waltenden Gottes, das ihn früher gequält, hat unverkennbar eine mildere Gestalt, mit weniger drohenden Zügen als früher, angenommen. Infolge davon, sowie vermöge der ruhigen Würde, die ihn gegenüber den heftigen Angriffen und Verunglimpfungen des Eliphas eine völlige Ruhe bewahren und jede persönlich bittre Entgegnung vermeiden läßt, tritt seine Ueberlegenheit über seine Gegner immer klarer zu Tage, treibt das von ihm Dargelegte immer direkter zum Ziele der allein möglichen Schlichtung des Streites hin, und gewinnt auch dasjenige, was er in einseitiger Weise darlegt, wie namentlich die mehrfach ergreifende Schilderung vom Treiben der Frevler und der von ihnen verfolgten Nothleidenden in Kap. 24, 2—17, einen erhöhten Werth und eine vermöge ihrer verhältnißmäßig ruhigen objektiven Haltung um so stärker wirkende Anziehungskraft. Es sind dies Wahrzeichen einer zunehmenden Läuterung und Klärung der Herzensverfassung des Dulders und seines nach oben gerichteten Blickes, welche insbesondere dem praktisch-homiletischen Bearbeiter des Abschnittes zu gute kommen müssen.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 23, V. 3 ff. Oekolampad (zu V. 7): Disceptandi vel reprehendendi verbum fiduciam magis sonat, quam impatientiam vel sinistram de Deo existimationem. Quod si hoc in Job vellicamus, taxetur etiam quod Joannes et alii habent, dicentes: si cor nostrum non reprehendit nos, fiduciam habemus coram Deo. Et quare jubet Christus attollamus capita nostra ad adventum suum? — Zeyß: Glaube und gutes Gewissen sind die beiden höchsten Kleinode eines Christen (1 Tim. 1, 5). Wohl dem, der dieselben besitzt und bewahrt! Er kann, wenn er unterdrückt wird, getrost vor Gott erscheinen.

V. 8 f. Brenz: Quanquam Deus omnia repleat et omnia sit in omnibus, non tamen ipsum

accedere nec invenire possumus sine Mediatore: sive antrorsum, sive retrorsum sive ad dextram sive ad sinistram eum quaesiverimus, semper abest, numquam comprehenditur. Nam etiamsi conati fuerimus eum sine mediatore accedere, deterret tamen nos ab ingressu partim caligo in qua habitat, partim potentia et majestas, partim justitia ejus, etc.

V. 13 ff. Zeyß: Wie Gott einig ist in seinem Wesen, so ist Er auch unwandelbar in seinem Willen (4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29). Man unterwerfe sich also seinem heiligen und guten Willen in Demuth und Gehorsam! Das von Ihm auferlegte Kreuz ist allezeit viel geringer als unsre Sünden es verdienen; seine Strafgerichte sind mit vieler Barmherzigkeit gemäßigt, Ps. 103, 10. — v. Gerlach (zu V. 17): Im Bewußtsein jenes Verfahrens des unbegreiflichen Gottes, der unwiderruflich jedem sein Geschick bestimmt hat, durchdringt Job der tiefste Schrecken vor diesem Gotte, während das Unglück an sich und selbst die eigne Empfindung der Noth in diesem Unglück es nicht ist, wovor er zurückbebt. Ein tiefer Blick in das Herz eines schwergeprüften Knechtes Gottes, der in seinem Klagen und Ringen, aller Qual ungeachtet, doch nur Gott meint, und über nichts so sehr erschrickt als davor, daß ihm Gottes Gemeinschaft entzogen, sein Gott ihm furchtbar geworden ist.

Kap. 24, 2 ff. Wohlfarth: Wozu soll uns die Betrachtung der unzähligen Sünden erwecken, wodurch Gottes schöne Erde befleckt wird? — Hiob wurde dadurch in Versuchung geführt, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln. Nicht so sei es mit uns, die wir, erleuchtet durch Christum, darin vielmehr erblicken müssen a. ein betrübendes Zeichen der steten Hinneigung unsrer Natur zum Bösen und der Trägheit unsres Geistes zum Kampfe gegen dasselbe; b. ein rührendes Denkmal der Langmuth und Geduld Gottes; c. eine ernste Mahnung, gegen jede Versuchung auf der Hut zu sein; d. endlich eine nachdrückliche Hinweisung auf den Tag des Gerichts, der einem jeglichen vergelten wird nach seinen Werken.

V. 17. Starke: Wie bei den Werken des Lichts sich ein freudiges Gewissen und guter Muth findet, so ist dagegen bei den Werken der Finsterniß nichts als Furcht, Angst und Schrecken. Denn auch die Ruchlosen bleiben nicht ohne innerliche Bestrafung im Gewissen. — v. Gerlach: Für die lichtscheuen Sünder ist das Tageslicht selbst Finsterniß, da sie in ihrer Abkehr von dem ewigen Lichte Gottes die Nacht in ihrem Innern mit sich herumtragen (vgl. Matth. 6, 23; Joh. 11, 10) und ihre Schrecknisse daher auch am hellen Tage fühlen.

V. 23 f. Starke: Werde nicht sicher, wenn dir eine Sünde ungestraft hingeht: sie ist bei Gott deswegen noch nicht vergessen. Je glückseliger die Gottlosen eine Zeitlang sind, desto gefährlicher steht es um sie, und desto härter werden sie letztlich gestraft werden.

2. Bildad und Job. Kap. 25. 26.

A. Bildad: Nochmalige Hervorhebung des Kontrastes zwischen Gottes Hoheit und der menschlichen Ohnmacht: Kap. 25.

1. Der Mensch kann nicht mit Gott rechten. V. 2—4.

1. Da hob Bildad an, der von Schuach, und sprach:
2. Herrschermacht und Schrecken ist bei Ihm,
der Frieden schafft in seinen Höhen.
3. Gibt's eine Zahl für seine Schaaren?
und über wem erhebt sich nicht sein Licht?
4. Wie könnte gerecht sein ein Sterblicher bei Gott,
und wie rein sein ein vom Weibe Geborener?

2. Der Mensch ist nicht rein vor Gott: V. 5. 6.

5. Siehe, sogar der Mond, der scheint nicht helle,
Und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen:
geschweige denn der Sterbliche, die Made,
und der Menschensohn, der Wurm!

B. Job: Zurückweisung des Gegners verbunden mit einer die seinige weit überbietenden Schilderung der Hoheit und Größe Gottes: Kap. 26.

1. Scharfe Abfertigung Bildads: V. 1—4.

1. Da hob Job an und sprach:
2. Wie (schön) hast du beigestanden der Ohnmacht,
aufgeholfen dem Arme des Unkräftigen!
3. Wie (trefflich) hast du berathen die Unweisheit
und Verständiges in Fülle kundgethan!
4. Wem hast du Worte dargelegt?
und wessen Hauch ging von dir aus?

2. Schilderung der unvergleichlichen Herrschermacht und Erhabenheit Gottes, zur Ueberbietung des viel matteren Versuchs, den Bildad hiezu gemacht hatte: V. 5—14.

5. Die Schatten werden in Zittern versetzt
unterhalb des Wassers und seiner Bewohner.
6. Nackt ist die Unterwelt vor Ihm,
und keine Decke hat der Höllenabgrund;
7. (vor Ihm) der den Nordhimmel ausspannt über Leerem,
die Erde aufhängt über einem Nichts;
8. der festbindet Gewässer in seine Wolken,
ohne daß unter ihnen berstet das Gewölk;
9. der einfaßt die Außenseite seines Thrones,
darüber hin ausbreitend sein Gewölk.
10. Eine Grenze hat Er abgerundet über des Wassers Fläche hin,
bis zum Aufhören des Lichts neben der Finsterniß.
11. Des Himmels Säulen gerathen ins Schwanken
und entsetzen sich vor seinem Schelten.
12. Durch seine Kraft schreckt Er das Meer auf,
und durch seine Einsicht zerschellt Er Rahab.
13. Durch seinen Hauch wird heiter der Himmel:
durchbohrt hat seine Hand die flüchtige Schlange!
14. Siehe, das sind die (äußersten) Enden seiner Wege,
und welch ein leise flüsternd Wort (ist's), worauf wir hören!
Den Donner aber seiner Allmacht, — wer mag den verstehen?!

Exegetische Erläuterungen.

1. Jobs Entgegnung auf des Eliphas letzten Angriff hatte zwar alles Persönliche vermieden, dabei jedoch seine völlige Unschuld in sehr starken, fast anstößigen Ausdrücken betheuert (Kap. 23, 10 bis 12). An diesen vorzugsweise angreifbaren Punkt hält sich Bildad in seiner vorliegenden letzten Rede, welche sich darauf beschränkt, das Ungehörige davon hervorzuheben, daß der Mensch, dieser elende Erdenwurm, sich Gott gegenüber irgendwelches Recht anmaße oder irgendwelche Gerechtigkeit beilege, also im Grunde nur zwei Sätze (und zwar ohne weitere Ausführung) hinstellt: 1) der Mensch kann nicht mit Gott, dem Allmächtigen, rechten; 2) vor Gott, dem Heiligen, kann der Mensch nicht rein sein. Es ist eine ziemlich dürftige, fast nur in Wiederholungen aus früheren Reden des Eliphas (vgl. Kap. 4, 17 ff.; 15, 14 ff.) bestehende Schilderung der göttlichen Größe und Erhabenheit, womit er die Reihe der Angriffe auf Job abschließt. Kein Wunder, daß dieser die gebotene Gelegenheit wahrnimmt und in seiner Entgegnung zunächst dem Redner eine scharfe, bitter spottende Abfertigung, dann aber seinen auf Gottes Größe und Heiligkeit bezüglichen Sätzen, zwar nicht eine Widerlegung, wohl aber eine Ueberbietung durch eine weit großartigere und beredtere Schilderung derselben göttlichen Eigenschaften zu Theil werden läßt. — Das Strophenschema beider Reden ist ein sehr einfaches, sofern diejenige Bildads nur zwei Strophen, die erste zu drei, die zweite zu zwei Versen, die Jobs aber vier Strophen zu je drei Versen hält.

2. Die letzte Rede Bildads, Kap. 25: Der Mensch kann weder mit Gott rechten, noch ist er rein vor Ihm. — Erste Strophe: V. 2—4. — **Herrschermacht und Schrecken ist bei Ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen.** הַמֶּשֶׁל eigentlich „Herrscherwalten, Herrschaft ausüben", ein substantivischer Inf. absol. Hiph., vgl. Ewald, §. 156 e. בַּמְרוֹמָיו kann nicht als nähere Bestimmung des Subjekts gefaßt werden, so daß dieses, „Er in seinen Höhen, Er der in Himmelshöhen Thronende" wäre (Reimarus, Umbreit, Hahn). Vielmehr ist es Ortsangabe bezüglich der von dem Subjekt ausgesagten Handlung, bezeichnet also den von Gott gestifteten Frieden als einen in den Himmelshöhen hergestellten, also auch wohl auf die Himmelsbewohner bezüglichen, ihre frühere Entzweiung voraussetzenden. Man denke an das oben von Job über Gottes „Richten der Himmlischen" Gesagte (Kap. 21, 22) und vgl. Jes. 24, 21; auch unten Kap. 26, 13. Eine sprachlich kaum zu rechtfertigende Abschwächung des Sinnes findet statt, wenn man entweder an die harmonisirende Einwirkung Gottes auf die Elemente des himmlischen Kosmos (den stetig wiederkehrenden Lauf, die wundervoll geordneten Bahnen der Gestirne, vgl. Clemens Rom. I. Kor. 19), oder an die nur abstrakterweise als möglich gesetzte, in Wahrheit aber dauernd von Gott verhütete Disharmonie der himmlischen Geister, also an ein Erhalten, nicht Schaffen oder Herstellen des Friedens denkt (so Seb. Schmid, J. Lange, Starke ꝛc.) — V. 3. **Gibt's eine Zahl für seine Schaaren?** גְּדוּדָיו, gleichbedeutend mit dem sonst in diesem Sinne gebräuchlichen צְבָאָיו, sind Gottes Heerschaaren oder Kriegsheere, und zwar zunächst wohl die

himmlischen Heerschaaren, die Gestirne samt den sie lenkenden und bewohnenden Engeln (vgl. oben zu Kap. 15, 15). Ob auch die niederen Naturkräfte, wie Blitze, Winde ꝛc. (vgl. Kap. 38, 19 ff.; Ps. 104, 4 ꝛc.) mitgemeint sind, wie Dillm. will, ist bei der Unbestimmtheit des bildlichen Ausdruckes zweifelhaft. — **Und über wem erhebt sich nicht sein Licht?** Das emphat. Suff. êhu, in אוֹרֵהוּ (vgl. עֵינֵיהוּ Kap. 24, 23) setzt „sein Licht," also Gottes eignes Licht, in Gegensatz zu dem abgeleiteten niederen Lichte seiner Heerschaaren. An das Sonnenlicht, daß ja selbst in die Zahl dieser גְּדוּדִים gehört, ist schwerlich zu denken; auch kann זָרַח nicht = יִזְרַח gefaßt werden (weder hier, noch Kap. 11, 17). Deshalb ist die Bez. der Worte auf die aufgehende Sonne als Wahrzeichen der väterlich wohlthuenden Fürsorge Gottes für seine irdischen Geschöpfe, vgl. Matth. 5, 45, überhaupt unzulässig (gegen Merc., Hirz., Hahn, Schlottm. ꝛc.) Vielmehr ist an jenes absolut überirdische Licht zu denken, in welchem Gott wohnt, das Er als sein Kleid anhat, ja das seine unmittelbare Wesenskundgebung oder himmlische Doxa bildet (Ps. 104, 2; Ezech. 1, 27 f.; 1 Tim. 6, 16 ꝛc.). Bezüglich dieses Lichtes fragt Bildad: „über wem es sich nicht erhebe?", d. h. wohl nicht: „wen es nicht überrage (übertreffe)" — denn dafür wäre קוּם kaum der passende Ausdruck, da man die Grade des Lichts nicht nach ihrer Höhe mißt (gegen Ewald, Heiligst., Del.) — sondern: „über wem es nicht segnend und beseligend walte?" (Dillm.) — V. 4. **Wie könnte gerecht sein ein Sterblicher bei Gott** (vgl. Kap. 9, 2), d. h. wie könnte er Ihm, dessen unbedingtem Allmachtswalten alle Himmlischen unterworfen sind, rechtend und mit Ansprüchen auf Gerechtigkeit gegenübertreten? — Das 2. Glied, wozu Kap. 4, 17; 15, 14 zu vergleichen, lenkt zum folgenden Hauptgedanken der Rede, wonach kein Mensch Reinheit oder sittliche Makellosigkeit vor Gott besitzt, über. — Zweite Strophe. V. 5. 6. — **Siehe, sogar der Mond, der scheint nicht helle, und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.** עַד־יָרֵחַ, eigentlich „bis zum Monde", d. h. sogar, was den Mond anlangt. In dem folgenden יִלָּא ist יִ das Wav apodoseos, vgl. Gesenius §. 145, 2, und siehe oben Kap. 23, 12. זָהַל = זָהַר von אהל, einer nur hier vorkommenden Nebenform von הלל, hell sein, leuchten, vgl. Kap. 31, 26. Die von Gekatilia versuchte Fassung des Verb. = „zelten" ist unzulässig, da es יִאֳהַל שָׁם heißen müßte, wenn man den Sinn: „die zeltet Er nicht", gewinnen wollte. — Das „in seinen Augen" des 2. Gl. bezieht sich auch mit auf das 1. Gl. Vgl. die schon citirten Parallelen in Kap. 4 und 15. Es ist übrigens zunächst nur das physische Licht, der silberhell strahlende Glanz der Gestirne, der hier mit Gottes absoluter Lichtherrlichkeit (die eine zugleich physische wie ethische ist) parallelisirt wird; an die Engel als Bewohner dieser Gestirne und ihre sittliche Reinheit, ist schwerlich gedacht (gegen Hirzel), woraus aber nichts zu Ungunsten des Wohnens der Engel auf den Gestirnen, d. h. in den himmlischen Sphären der Sternenwelt, gefolgert werden kann. — V. 6. **Geschweige denn** (אַף כִּי wie Kap. 15, 16) **der Sterbliche, die Made** ꝛc. Zu diesen die Niedrigkeit, Ohnmacht und Verächtlichkeit des Menschen hervorhebenden Bildern von Wurm und Made vgl. Ps. 22, 7; auch Jes. 53, 2 und ähnliche Schilderungen.

3. Jobs Entgegnung, Kap. 26. Erste Abtheilung (und Str.), V. 2—4. — Scharfe ironische Zurückweisung Bildads. — **Wie hast du beigestanden der Ohnmacht.** מַה־ hier, sowie מַה־ im folgenden Vers ist s. v. a. ein ironisches: „wie gut, wie trefflich!" (vgl. Kap. 19, 28). לֹא־כֹחַ „eig. „Nicht-kraft" ist abstr. pro concr. = der Ohnmächtige, ebenso in b לֹא־עֹז = der Unkräftige, und in V. 3a לֹא חָכְמָה = der Unweise, Unwissende. Mit diesen drei parallelen Bezeichnungen meint Job natürlich sich selbst, als Gegenstand der wohlgemeinten aber verkehrten Versuche der Freunde, ihn zu belehren (nicht etwa Gott, wie Mercer., Schlottm. ꝛc. wollen). — **und Verständiges in Fülle** (לָרֹב eigentl. „zu Menge") **kundgethan.** תּוּשִׁיָּה läßt sich auch hier, wie Kap. 5, 12, durch „Förderndes" übersetzen, vorausgesetzt daß Förderndes auf intellektuellem Gebiete, also vera et realis sapientia (J. H. Mich.) — dies freilich als spottende Bezeichnung des Gegentheils — gemeint wird. — V. 4. **Wem hast du Worte dargelegt?** d. h.: wen hast du mit deiner Rede treffen wollen? auf wen waren deine Ausführungen gemünzt, etwa auf mich, der von denselben gar nicht berührt wurde? So richtig schon LXX: *τίνι ἀνήγγειλας ῥήματα*, und Vulg.: quem docere voluisti? Die Ueberss.: „mit wessen Beistand (אֶת־מִי) hast du Worte dargelegt" (Arnh., Hahn) scheint zwar durch b begünstigt, verstößt aber gegen die in unserm Buche auch sonst vorkommende Konstruktion des Verb. הִגִּיד mit doppeltem Akkus. (so auch Kap. 31, 37; vgl. Ezech. 43, 10) und stimmt weniger gut zum Vorhergehenden. — **Und wessen Hauch ging von dir aus?** d. h.: aus welcherlei Eingebung (Einhauchung) hast du geredet? etwa gar aus göttlicher? Num Deo inspirante locutus es? — Die Frage involvirt eine beißende Ironie, da die an sich so gedankenarme und dürftige Rede Bildads im Grunde nur einiges, was schon Eliphas gesagt hatte, wiederholte, also gleichsam von diesem inspirirt zu sein schien!

4. Zweite Abtheilung: V. 5—14: Verdunkelung und Ueberbietung der von Bildad gegebenen Schilderung der Hoheit und Majestät Gottes durch eine weit herrlichere. — Zweite Strophe: V. 5—7. Während Bildads Schilderung vom Himmel und seinen Gestirnen ihren Ausgang nahm, beginnt Job damit, das Schattenreich samt seinen unterirdischen Bewohnern als Zeugen der göttlichen Allmacht und Majestät anzu-

rufen, um erst von diesem tiefsten Grunde alles Seienden zur himmlischen Welt emporzusteigen. — **Die Schatten werden in Zittern versetzt.** רְפָאִים sind nicht „Riesen", wie die alten Verss. das Wort wiedergeben, sondern entsprechend dem Stammwort רפה („matt, schlaff sein", vgl. Ew. §. 55 e), „Schwache, Kraftlose," nämlich die mark- und blutlosen Schatten oder Schemen der Unterwelt, die elenden Bewohner des Todtenreiches; so auch Ps. 88, 11; Spr. 2, 18; 9, 18 u. ö.; Jes. 26, 14. 19; vgl. Kap. 14, 9 f. — Von diesen fern von Gott, in unterirdischen und unterseeischen Tiefen (vgl. b: „unterhalb des Wassers und seiner Bewohner") wohnenden Schatten heißt es hier: „sie werden in Zittern gesetzt, gerathen in Zittern und Beben" (יְחוֹלָלוּ Pul. von חול, vgl. Ew. §. 141 b), eine Aussage, die ähnlich wie Ps. 139, 8; Spr. 15, 11 das Unbegrenzte, Allerfüllende der göttlichen Allmachtwirkung, die sich auch auf den Scheol erstreckt, hervorheben soll. Vgl. auch Jak. 2, 19, welche sonst verwandte, vielleicht durch die unsrige veranlaßte Stelle übrigens doch andrer Tendenz ist. — V. 6. **Nackt ist die Unterwelt vor Ihm** (vgl. Hebr. 4, 13: *πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ*), **und keine Decke hat** (für Ihn) **der Höllenabgrund.** Vgl. zu Spr. 15, 11, einer genauen Sachparall. zu unserer Stelle, woselbst אֲבַדּוֹן (eig. „Verderben, Vernichtung") ganz wie hier als Synon. von שְׁאוֹל steht; auch Ps. 139, 8, sowie unten Kap. 38, 17. — V. 7. **Der den Nordhimmel ausspannt über Leerem.** Die Partizipien in diesem und den beiden folgenden Versen lehnen sich an Gott, das logische Hauptsubjekt des vorigen Verses an. Für unsre Fassung von צָפוֹן im Sinne von „Nordhimmel, nördliche Hälfte des Himmelsgewölbes," entscheidet das Verb. נטה, das nie vom Hindehnen oder Ausstrecken der Erde oder eines Theils derselben, sondern immer vom Ausspannen des (als Zelt gedachten) Himmelsgewölbes steht; vgl. Kap. 9, 8; Jes. 40, 22; 44, 24; Sach. 12, 1; Ps. 104, 2 ꝛc. Auch würde es auffallender sein, wenn Job zuerst blos einen Theil (den nördlichen) des Erdkörpers, und dann erst diesen im Ganzen nennte, möchte immerhin die populäre altorientalische Vorstellung vom Norden der Erde als deren gebirgreichstem, hochragendstem und schwerstem Theile diese Ansicht zu begünstigen scheinen (gegen Hirzel, Ewald, Heiligst., Schlottmann, Dillm.). Der Beziehung des Ausdrucks צָפוֹן auf den nördlichen Himmelstheil (Umbreit, Vaih., Hahn, Olsh., Del. ꝛc.) kommt außer dem bereits Angeführten auch noch der Umstand zu gute, daß alle bedeutenderen Sternbilder, welche unser Buch überhaupt nennt (Bär, Plejaden, Orion ꝛc.) dieser nördl. Himmelshälfte angehören, und daß obendrein auch bei anderen alten Völkern „Pol," (d. i. Nordpol) und „Himmel" als Synonyma gebraucht wurden; so besonders bei den Römern (Varro, de L. L. VII. 2, §. 14; Ovid Fast. 6, 278; Horaz u. a. Dichter). Im wesentlichen richtig also schon Brenz: Synecdoche, pars pro toto: Aquilo enim, qui Septentrio est, pro toto coelo seu firmamento sumitur. — **Die Erde aufhängt über einem Nichts.** בְּלִימָה Nicht-Etwas = Nichts, hier wesentlich gleichbedeutend mit dem „Leeren" תֹּהוּ (vgl. 1 Mos. 1, 2), also Bezeichnung des endlosen leeren Raumes, in welchem die (nach V. 15 wohl eher als Scheibe, denn als Kugel gedachte) Erde samt dem sie überwölbenden Nordhimmel frei schwebt. Mit der Erwähnung der „Säulen der Erde" in Kap. 9, 6 streitet diese kosmologische Vorstellung vom Schweben der Erde im leeren Weltraum (wofür auch klassische Parallelen wie Lucret. II, 600 ff., Ovid Fast. II, 269 ff. zu vergleichen stehen) deshalb nicht, weil jene „Säulen" als die inneren Wurzeln oder Knochen, gleichsam das Gerippe des Erdkörpers gedacht sind. Für die Lehre von der Erschaffung der Welt aus Nichts läßt sich unsre Stelle nur sehr mittelbarerweise als Zeugniß verwenden. Bemerkenswerth sind übrigens die an dieselbe erinnernden Schilderungen späterer orientalischer Dichter, wie des Persers Feriddeddin Attar (bei v. Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, S. 141, 143):

»Er spannt den Himmel ohne Säulen
als das Gezelt der Erde auf.....
Was trägt die Luft? es trägt sie Nichts
und Nichts auf Nichts und lauter Nichts«;

auch des Arabers Aubeddin Alnasaph (de religione Sonnitar., princ. v. 2):

»Er hat den Himmel aus Rauch geschaffen,«

und schon des Koran, in dessen Sur. 13 V. 2 es heißt: „Allah ist es, der die Himmel hoch gebaut hat, ohne sie auf sichtbare Säulen zu stützen". Vgl. überh. Umbr. z. d. St. — Dritte Strophe, V. 8—10. — **Der festbindet** (oder „einschließt", vgl. Spr. 30, 4, c) **Gewässer in seine Wolken** — welche demnach als Schläuche oder anderweitige durchsichtige Hüllen der oberhimmlischen Gewässer gedacht sind; **ohne daß unter ihnen** (den Gewässern) **berstet das Gewölk,** d. h. ohne daß die Last dieser Wassermassen sich aus den Wolkenhüllen heraus als Regenströme ergießen, es sei denn, daß Gott dies ausdrücklich wolle und veranstalte (vgl. 1 Mos. 7, 11; 8, 2). — V. 9. **Der einfaßt die Außenseite seines Thrones,** eig. „des Thrones," denn כִּסֵּה steht wohl wie 1 Kön. 10, 19 für כִּסֵּא, schwerlich, wie Hirzel will, vermöge verderbter Schreibung für בִּסְאוֹ. Aber allerdings ist „der Thron" schlechtweg = sein Thron, der himmlische Gottesthron (vgl. Jes. 66, 1; Matth. 5, 34). Die Vorder- oder Außenseite (פָּנִים) dieses Thrones, d. h. seine der Erde zugekehrte Seite, „faßt Gott ein" oder „verhüllt" sie (מְאַחֵז, Pi. von אחז, hier von kunstvollem Einfassen oder Ueberziehen, gleichsam Drapiren), indem Er Wolken zwischen sie und die Erde treten läßt. Dies letztere besagt das 2. Glied: **darüber hin ausbreitend sein Gewölk,** worin עָלָיו auf פְּנֵי כִסֵּאוֹ geht, und das verb. quadril. פַּרְשֵׂז wohl Infinit. absol.

ist, sich also lat. durch expendendo, deutsch mit dem Partiz. Präs. Act. wiedergeben läßt (vgl. Ew. §. 141, c u. Del. z. d. St.) — V. 10. **Eine Grenze** (חֹק wie Kap. 14, 5) **hat Er abgerundet** (abgezirkelt, חָגַג; vgl. das ἐγύρωσεν der LXX) **über des Wassers Fläche hin, bis zum Aufhören des Lichts neben der Finsterniß,** oder auch: „bis zum Aeußersten" (zur Grenzscheide) des Lichts bei der Finsterniß, ad lucis usque tenebrarumque confinia (Pareau). So richtig Delitzsch und Dillm., während die meisten Neueren (Rosenm., Ewald, Hirzel, Schlottm., Hahn ꝛc.) עַד־תַּכְלִית für sich in der adverbialen Bedeutung „aufs vollkommenste, aufs genaueste" nehmen (vgl. Kap. 28, 3) und אוֹר entweder als weiteren Akk. von חָג fassen (so Hirz.), oder als Genitiv zu dem an der Spitze des Satzes stehenden St. constr. חֹק ziehen (so Ewald), in beiden Fällen aber eine viel zu harte Konstruktion gewinnen. Dafür daß עַד־תַּכְלִית keineswegs adverbiell genommen werden muß, vgl. schon Kap. 11, 7. Der Sinn des Verses wird nur dann richtig gefaßt, wenn nicht an die zeitliche Abgrenzung des Lichts von der Finsterniß, d. h. an den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht (Schlottm.), sondern an die räumliche Scheidung der lichten von der finsteren Region des Himmelsrundes über der Fläche der erdumfließenden Gewässer des Ozeans gedacht wird. „Es liegt nämlich hier, ähnlich wie in Spr. 8, 27, die Vorstellung zu Grunde, die auch bei den klassischen Völkern und noch tief ins Mittelalter hinein sich findet, daß die Erde rings von Wasser oder Meer umflossen sei: über diesem die Erde umgebenden Ozean ist der runde Kreis der Himmelshalbkugel, an welcher Sonne und Gestirne laufen, abgesteckt (so daß also ein Theil der Wasser noch innerhalb dieses Kreises fällt); innerhalb dieses Kreises ist der Bereich der Gestirne und des Lichtes, außerhalb desselben beginnt das Gebiet der Finsterniß; vgl. Voß, zu Virg. Georg. I, 240 ff." (Dillm.) — Vierte Strophe: V. 11—13. — **Des Himmels Säulen gerathen ins Schwanken und entsetzen sich vor seinem Schelten.** Als „Säulen des Himmels" bezeichnet der Dichter die himmelhoch emporragenden Berge, welche das Himmelsgewölbe gleichsam zu tragen scheinen; vgl. die altklass. Atlas-Sage und s. oben Kap. 9, 6. Als ein „schwankendes Bewegtwerden" dieser Himmelssäulen (יְרוֹפָפוּ, Pul. von רוּם τινάσσειν) sowie als ein entsetztes Fliehen derselben vor Gottes scheltendem Donnerrufe (vgl. Ps. 104, 7; Jes. 50, 2; Nah. 1, 4) schildert er hier das Phänomen des Erdbebens oder auch wohl das eines heftigen Gewitters (vgl. Ps. 29; auch Offenb. 6, 12 ff.; 20, 11). — V. 12. **Durch seine Kraft schreckt Er das Meer auf.** רגע hier nicht intransitiv wie Kap. 7, 5, sondern transitiv im Sinne von „aufschrecken, erregen", ταράσσειν (vgl. Jes. 51, 15; Jer. 31, 35), schwerlich in dem des Einschüchterns oder zur Ruhe bringens, wie ein Theil der Ausleger (Umbreit, Dillm. ꝛc.) das Verb. nach dem Vorgange der LXX (κατέπαυσεν) faßt. — **Und durch seine Einsicht zerschellt Er Rahab.** Vgl. zu Kap. 9, 13, wo bereits die Nothwendigkeit dargethan wurde, רַהַב (LXX: τὸ κῆτος) von einem kolossalen dämonischen Ungeheuer der sagenhaften Urzeit zu verstehen (nicht von Egypten, noch auch vom tobenden Ungestüm der See — wozu מחץ, „zerschellen, zerschmettern" nicht paßt). — V. 13. **Durch seinen Hauch wird heiter** (eigentl. „ist Heiterkeit", שְׁפָרָה, ein nur hier vorkommendes Substantiv, das aber nicht eine bleibende Eigenschaft des Himmels [Rosenm.], sondern eine vorübergehend von Gott gewirkte Beschaffenheit desselben bezeichnet) **der Himmel; durchbohrt hat seine Hand die flüchtige Schlange!** חוֹלָלָה, Po. von חלל Jes. 51, 9, also perforavit, trucidavit; nicht Pil. von חול oder חיל, so daß es den Sinn des Erzeugens, Bildens ausdrückte, wie Targ., Hieron., Rosenmüller, Arnh., Vaih., Welte, Renan ꝛc. wollen. Denn auch hier wird es nicht eine schöpferische, sondern eine dem Verlaufe der geschaffenen Naturordnung angehörige Machtwirkung Gottes sein, von der die Rede ist, und zwar höchstwahrscheinlich dieselbe, auf welche sich Kap. 3, 8 bezieht: die Bewirkung von Sonnen- oder Mondfinsternissen. Denn diese dachte sich der zur Zeit der Abfassung unsres Buchs verbreitete Volksglaube als bestehend in dem Versuche eines drachenartigen finsteren Ungethüms zur Verschlingung jener Leuchtkörper in Verbindung mit dem Einschreiten Gottes, der dieses Ungethüm erlegt oder erwürgt. Auf diesen rettenden Gewaltakt Gottes geht das חוֹלָלָה יָדוֹ, während נָחָשׁ בָּרִחַ (derselbe Ausdruck auch Jes. 27, 1) Bezeichnung des davon betroffenen Ungeheuers ist, welches als (vor Gott) im Fliehen begriffen, also als „flüchtige, flüchtende Schlange" dargestellt wird. Richtig übersetzt die LXX in jener jesajanischen Parallelstelle ὄφιν φεύγοντα, während ihr an uns. St. gesetzter Ausdruck: δράκοντα ἀποστάτην sprachlich und sachlich ebenso unzulässig ist, wie das coluber tortuosus der Vulg., oder wie das serpentem vectem vers. Ueberss. bei Jes. 27, 1 (vgl. das ὄφιν συγκλείοντα „die verriegelnde Schlange" des Symmachus). — V. 14. Ein außerhalb des Strophenschemas stehender rekapitulirender Schlußsatz. **Siehe, das** (אֵלֶּה zurückweisend, wie Kap. 18, 21) **sind die Enden seiner Wege,** oder „seines Weges" nach dem K'tib; dasselbe Schwanken zwischen הֶרְכּוֹ und הַרְכֵּי auch Spr. 8, 22. Die „Enden" oder „Säume" (Delitzsch) der Wege Gottes sind die äußersten Umrisse seines weltregierenden Thuns, die niedersten, uns nächstliegenden und unsrer Fassungskraft zunächst zugänglichen Kundgebungen seines himmlischen Waltens. — **Und welch ein leise flüsternd Wort** (ist's), **worauf wir hören!** וּמַה־שֶּׁמֶץ דָּבָר eig. „und was für ein Geflüster (Kap. 14, 12) von einem Worte" (engl.: what a whisper-word); vgl. zu dieser Verbindung von מָה mit einem appositionellen Substant. Ps. 30, 10; Jes. 40, 18, und zu שֶׁמַע mit

בְּ vom aufmerksamen Hören auf etwas: oben Kap. 15, 2; auch Kap. 37, 2; 1 Mos. 27, 5; Ps. 92, 12. Gegen die partit. Fassung des בּוֹ, wie Schlottm. und Del. sie vertreten, spricht theils der von den Masoreten bevorzugte Plur. דְּרָכָיו, theils der Umstand, daß für diesen Sinn die Präp. מִן näher gelegen hätte. — **Den Donner aber seiner Allmacht** (nach dem K'ri גְּבוּרֹתָיו: „seiner Kräfte") — **wer mag den verstehen?** d. h.: die volle durch nichts gemilderte Entfaltung seiner Kräfte, der ungedämpfte „Donnergang" seiner himmlischen Sphären (vgl. Raphael im Prolog zu Göthe's Faust) würde für uns schwache, gebrechliche Erdenkinder unerträglich sein!

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Was Bildad in Kap. 25 gegen Job vorbringt, ist so dürftiger und so wenig neuer Art, daß man sagen kann, in dieser Rede sterbe die Opposition der Freunde den Tod der Entkräftung, und daß die bittre Ironie, welche Jobs Antwort ihr entgegensetzt, wohlberechtigt erscheint. Denn auf das eigentliche Problem des ganzen Streits, das große Räthsel von der Häufigkeit des Leidens Unschuldiger, welches Job unmittelbar vorher wieder so beredt dargelegt hatte, geht Bildad schlechterdings nicht ein. Er vermeidet freilich auch jene persönlichen Bitterkeiten und gehässigen Beschuldigungen wider Job, mit welchen erst kurz vorher Eliphas auf fast unwürdige Art sich vergangen hatte, und nimmt insofern auf eine relativ freundliche Weise von dem früher auch seinerseits hart angegriffenen Dulder Abschied, — auf eine Weise, in welcher sich der endliche friedliche Abschluß des Konflikts (Kap. 42, 7—9) von fernher ankündigt. Was Bildad wirklich vorbringt, ist eine den eigentlichen Kontroverspunkt gar nicht direkt berührende, von Job selbst früher (s. Kap. 9, 2; 14, 4) ausdrücklich zugestandene Wahrheit, die nämliche, welche Eliphas in seinen beiden ersten Reden hauptsächlich betont hatte und bei deren erneuter Hervorhebung Bildad jetzt sich sogar im Ausdruck eng an diesen seinen älteren Parteigenossen anlehnt. „Nur die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit bringt er auf solche Weise dem Job noch einmal in Erinnerung, ohne direkte Rüge, damit dieser sich selber die Mahnung zur Demuth daraus entnehme. Und dieser Mahnung bedarf Job in der That, denn seine Reden verstoßen vielfach gegen die Demuth, welche auch bei dem berechtigtsten Bewußtsein gottgemäßer Gesinnung und Handlungsweise dem seligen Gotte gegenüber die Pflicht des sündigen Menschen bleibt" (Delitzsch).

2. Daß es dem Job noch an der gehörigen Demuth und der vollen Tiefe seiner Sündenerkenntniß fehlt, zeigt denn sofort seine Entgegnung in Kap. 26. Er steht darin als entschiedner Sieger über seine Gegner da, die sich dem zu lösenden Problem absolut nicht gewachsen gezeigt haben, während er durch nachdrückliche Verweisung auf die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit der Wege Gottes wenigstens einen mächtigen Schritt zu seiner Lösung hin gethan und das Räthsel als solches in seiner vollen Bedeutung gewürdigt hatte. Aber diese seine Ueberlegenheit läßt er die Besiegten auch gehörig fühlen, indem er gegen Bildad als letzten Sprecher derselben die Waffe des Spottes in ziemlich schonungsloser Weise schwingt und ihn durch eine sichtlich auf Ueberbietung und Verdunklung des von ihm Gesagten berechnete lobpreisende Schilderung der göttlichen Allgewalt und Erhabenheit zu demüthigen sucht. Freilich gibt eben diese Schilderung in ihrer unvergleichlichen Pracht deutlich genug zu erkennen, wie ganz erfüllt und hingenommen Job von dem unendlich erhabenen Gegenstande derselben ist und wie vermöge des Aufschwungs zu dieser Höhe der begeisterten Gottesschau jeder Gedanke an unnachsichtige oder gar rachsüchtige Verfolgung seiner Gegner ihm entschwindet, so daß die abschließende Hinweisung auf das unerreichbar Hohe und Herrliche des göttlichen Wesens und Waltens (V. 14) mit keinerlei Ausdruck triumphirenden Stolzes oder bittrer Schadenfreude gegenüber den Besiegten mehr verbunden erscheint (vgl. v. Gerlach, unten Homil. Andeutungen zu Kap. 26, 2 ff.). Die reine und ungetheilte Begeisterung, womit er sich der Betrachtung des Göttlichen hingibt, wirkt sichtlich veredelnd, läuternd und erhebend auf seine Herzensstimmung ein. Sie zeigt, daß er dem Ziele einer völlig richtigen und endgiltig wahren Lösung des dunklen Räthsels, das ihn beschäftigt, nicht mehr ferne steht. Sie gibt zu erkennen, daß ihm, um durch die Finsternisse seiner Anfechtung hindurch zum Lichte der reinen Wahrheit und des Friedens mit Gott empor zu dringen, in der Hauptsache nur noch Eins fehlt: die demüthige Unterwerfung unter das auch ihm gegenüber gerechte Walten des alleinweisen und heiligen Gottes, die aufrichtige Reue und Abbitte ob der Verirrungen und Verfehlungen, deren auch er im Verlaufe seines heißen Leidenskampfes sich schuldig gemacht; jenes „Bußethun in Staub und Asche", bei welchem die göttliche Führung letztlich auch ihn anlangen macht, als einen zwar nicht nach dem gemeinhin geltenden Maßstabe der Vergeltung, aber darum doch nicht ungerechterweise und nicht ohne heilsame und liebevolle Absicht vom himmlischen Vater Heimgesuchten.

3. Was nicht nur dem wissenschaftlichen, sondern auch dem praktisch-homiletischen Bearbeiter der beiden vorliegenden kleinen Abschnitte besonderes Interesse bietet, sind jene Elemente einer poetischen Kosmologie und Physikotheologie, welche kürzer und mehr nur andeutungsweise in Bildads Rede, ziemlich entwickelt und reichhaltig dagegen in derjenigen Jobs zu Tage liegen; jene Stoffe also, welche in älterer Zeit Baur in seinem Systema mundi Jobaeum (Hal. 1707), Scheuchzer

in seiner Jobi Physica Sacra ꝛc. verarbeiteten, und welche noch heute ein nicht geringes theologisches wie kosmologisch-kulturgeschichtliches Interesse bieten. Daß diesem herrlichen Schöpfungsgemälde einzelne mythologische Vorstellungen, besonders einige Spuren astronomischer Mythen eingesprengt sind und daß die moderne Kenntniß der Mechanik des Himmels sich noch nicht aus ihm herauslesen läßt, vermag den eigenthümlich hohen Werth der Schilderung nicht zu beeinträchtigen und kann auch ihre Verwerthung für erbauliche Zwecke nicht stören. Es ist jedenfalls eine Weltansicht von unbestreitbarer Großartigkeit, welche in allem dem Kap. 26, 5—13 Beschriebenen nur die zur Erde herabhängenden „Säume" der Herrlichkeit Gottes (vgl. Jes. 6, 1), nur dürftige Lineamente des gesammten göttlichen Waltens, nur ein aus weiter Ferne herabtönendes dumpfes Gemurmel als nothdürftigen Ersatz für den Donner seiner Allmacht selbst erblickt. Und in Hinsicht auf Reinheit und Korrektheit ihrer einzelnen Anschauungen steht diese Jobische Physikotheologie immerhin auch hoch genug, wie das über die „Aufhängung der Erde über dem Nichts" (V. 7) Gesagte auf ebenso überraschende, wie die folgenden Beschreibungen meteorologischer und geologischer Vorgänge auf dichterisch kühne und erhabene Weise darthun.

Einzelne Stellen.

Kap. 25, 4 ff. Coccejus: Quanquam in nostris oculis stellae videantur *καθαρόν τι στίλβειν* (purum quid micare), tamen et illae extra sedem Dei sunt, indignae habitae, quae domum ejus ornent.... Quî ergo homo miser, quippe qui mortalis et morbis mortique obnoxius, quippe qui filius Adami, non dignior verme ac lumbrico, quippe ex terra factus, in terra repens, ex terra vivens, foedus aeque ac sordidus.... denique in tanta distantia ad sidera, in quanta vermis ad ipsum, audebit aut poterit convenire Deum in statione sua et ex aequo cum ipso disceptare? qui si cum Luna et stellis suo se contineat ordine, beneficiis Dei fruetur; sin se efferre conetur, majestatis divinae pondere opprimetur. — v. Gerlach: Wie die Heere des Himmels Bilder der reinen Himmelsgeister, so ist ihr Glanz ein Bild der Heiligkeit der Himmelsbewohner, wie gleich nachher (V. 6) die Sterblichkeit und Armseligkeit des Menschen ein Bild seiner Sündhaftigkeit. In dieser Gegeneinanderstellung liegt eine tiefe Wahrheit: Heiligkeit und leuchtende Verklärung, und Sünde und Todesmoder entsprechen einander! In seiner Hinfälligkeit und Sterblichkeit besitzt der Mensch eine unablässige Erinnerung an seine Sünde und Verderbtheit; er soll durch den Anblick des Aeußeren innerlich sich demüthigen lassen vor Gott.

Kap. 26, 2—4. Wohlfarth: Nachdem Hiob dem Freunde das Belanglose seiner Erwiderung in spottender Weise dargelegt hat, nimmt er eine edlere Rache an demselben, indem er Gottes erhabene Größe, von der er ungeachtet seines Unglücks und während desselben auf das lebendigste durchdrungen geblieben ist, in viel würdigerer Weise preist. — v. Gerlach: Die an Uebermuth streifende Stimmung Hiobs, in welcher er das Herrliche und Erhabene in Bildads letzter Rede ganz verkennt, gehört zu der ihm anklebenden irdischen Thorheit, die eben durch die läuternden Leiden und Kämpfe seines Innern abgestreift werden sollte und auch wirklich zuletzt von ihm abfällt. Die folgende prachtvolle Schilderung und besonders ihr demüthiger Schluß (V. 14) zeigt indessen, wie der Grund in Jobs Herzen ein andrer war, als die einzelnen im Unmuth von ihm ausgestoßenen Worte anzuzeigen scheinen.

Kap. 26, 7 ff. Brenz: Quod Deus coelum extendat et terram sustineat, nulla columna supposita, ingens potentiae ejus argumentum est (Ps. 102, 26). Atlantem ferunt poetae coelum humeris suis sustinere: at nos confitemur verum Atlantem, Dominum Deum nostrum, qui verbo suo tam coelum quam terram sustinet. — Wohlfarth: Der Blick zum Himmel, den Hiob uns hier zu thun auffordert, dringt allerdings nicht bis zum Stuhle des Ewigen selbst empor (V. 7 f.). Aber vermögen wir auch jetzt Ihn, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, nicht zu schauen: seine Nähe fühlen, sein Dasein erkennen, sein Wirken empfinden, seine Größe und Majestät sehen wir doch, wenn wir Ihn anbeten als den, der den Himmel über die Erde spannt wie ein Gezelt, auf dessen Wink die Wolken zerreißen und das dürstende Erdreich tränken, der dem Wasser seine Grenzen angewiesen hat u. s. w. — Wie das Werk von seinem Meister, so zeugt das All von seinem Schöpfer, Erhalter und Regierer (Ps. 19, 5), und noch kein Verzagter hat die ewige Ordnung, die ihm hier entgegentritt und ihr geheimnißvolles, aber immer segensvolles Walten angeschaut, noch kein heilsbegieriger Sünder hat in den Hallen dieses großen Gottestempels geweilt, ohne reich gesegnet zu werden mit himmlischen Gütern.

Kap. 26, 14. Oekolampad: Haec quamvis magna divinae potestatis iudicia sint, quantacunque tamen jure parva reputabuntur, et vix tenuis sibilus ad ingens tonitruum. Nihil itaque tam atrox, quod fides ipsa non tolerare possit, sic se in operibus potentiae Dei exercens, maxime adhibito promissionis verbo! — Wohlfarth: Nur den kleinsten Theil von Gottes unermeßlichem Reiche übersehen wir!... Was ist das Wissen der größten Weisen anders als der kurzsichtige Blick eines Wurmes! Unsere Erde ist ein Sandkorn in dem All, ein „Tropfen am Eimer", wie der Seher sagt; und wie wenig erkennen wir von Ihm; wie groß ist die Summe dessen, was vor unsrem Verstande verborgen liegt ꝛc.! (1 Kor. 13, 9 ff.).

3. Job allein. Seine Schlußrede an die besiegten Freunde. Kap. 27. 28.

a. Abermalige Versicherung seiner Unschuld, unter Hinweisung auf seine auch im tiefsten Elende ihn nicht verlassende Freudigkeit in Gott: Kap. 27, 1—10.

1. Da fuhr Job fort, seinen Spruch zu thun, und sprach:
2. So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen,
und der Allmächtige, der betrübt hat meine Seele —
3. denn ganz noch ist in mir mein Odem
und Gottes Hauch in meiner Nase —:
4. nicht reden meine Lippen Falsches,
und meine Zunge spricht nicht Trug aus!
5. Fern sei es von mir, euch Recht zu geben;
bis ich verscheide, lasse ich mir nicht nehmen meine Unschuld.
6. An meiner Rechtschaffenheit halte ich und lasse sie nicht;
nicht tadelt mein Herz meiner Tage einen.
7. Es müsse als Frevler erscheinen mein Feind
und mein Widersacher als Ungerechter!
8. Denn was ist eines Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet,
wenn herauszieht Eloah seine Seele?
9. Wird Gott sein Geschrei erhören,
wenn über ihn Bedrängniß kommt?
10. (oder) kann er am Allmächtigen sich ergötzen,
anrufen Eloah zu jeder Zeit?

b. Darlegung seines Glaubens an die Unmöglichkeit eines bleibenden Glückes der Gottlosen, welche vielmehr unfehlbar ein Ende mit Schrecken nehmen müssen: V. 11—23.

11. Ich will euch belehren über Gottes Hand,
des Allmächtigen Sinn euch nicht verhehlen.
12. Seht doch, ihr alle habt's ja erschaut,
und warum seid ihr doch so gänzlich eitel?
13. Dies ist das Loos des frevlen Mannes bei Gott
und der Tyrannen Erbe, aus des Allmächtigen Hand:
14. Wenn sich mehren seine Kinder, ist's für das Schwert,
und seine Sprößlinge haben nicht Brodes satt.
15. Der Seinen Rest wird durch die Pest begraben,
und seine Witwen weinen nicht.
16. Wenn er sich Silber zusammenhäuft, dem Staube gleich,
und sich Kleider verschafft wie Koth:
17. er schafft (sich's) an, doch der Gerechte kleidet sich,
und das Silber theilt der Schuldlose.
18. Er hat gebaut gleich einer Motte sein Haus
Und wie eine Hütte, die ein Wächter aufschlug.
19. Reich legt er sich nieder, und thuts nicht wieder,
schlägt seine Augen auf und — ist dahin.
20. Es erreicht ihn wie Wasser der Schrecken Menge;
des Nachts entführet ihn ein Wirbelwind.
21. Es hebt ihn empor der Ostwind, daß er dahin fährt,
und stürmt ihn fort von seiner Stätte.
22. (Gott) schleudert auf ihn ohne Schonung;
vor seiner Hand muß er entfliehen.
23. Man klatscht über ihn in die Hände
und zischt ihn aus, von seiner Stätte hinweg.

c. Hinweisung darauf, daß die wahre Weisheit, die alleinige Spenderin wirklichen Lebensglückes und richtigen Aufschlusses über die Dunkelheiten der irdischen Schicksalswege, nirgends auf Erden, sondern nur bei Gott und mittelst frommer Hingabe an Gott gefunden werden kann: Kap. 28.

1. Denn es gibt fürs Silber einen Fundort
und eine Stätte dem Golde, das man ausschmilzt,
2. Eisen wird aus dem Erdreich heraufgeholt,
und Gestein schmilzt man zu Kupfer.
3. Man hat ein Ende gemacht der Finsterniß,
und nach jeder Richtung hin durchforscht man
Gestein des Dunkels und der Todesnacht.
4. Man bricht einen Schacht hinweg von den (oben) Weilenden;
sie die vergessen sind von jeglichem Tritte,
hängen fern von den Sterblichen, schweben.
5. Die Erde — aus ihr wächst das Brodkorn,
aber unter ihr wühlt man um, wie Feuer.
6. Des Sapphirs Stätte sind ihre Steine,
und Goldstufen werden ihm (zu Theil).
7. Den Pfad (dahin) hat kein Aar erkannt,
und nicht erspäht hat ihn des Geiers Auge;
8. nicht betreten haben ihn stolze Raubthiere,
und nicht über ihn hingeschritten ist der Leue.
9. An den Kiesel legt er seine Hand,
durchwühlt von Grund aus Berge.
10. Durch die Felsen hin spaltet er Gänge,
und allerlei Köstliches erblickt sein Auge.
11. Damit sie nicht thränen, verstopft er die Gänge;
und so bringt er das Verborgene ans Licht.
12. Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden?
und wo ist die Stätte der Einsicht?
13. Kein Sterblicher weiß ihren Kaufpreis,
und man findet sie nicht im Lande der Lebendigen.
14. Die Tiefe spricht: in mir ist sie nicht;
das Meer: nicht weilet sie bei mir!
15. Nicht wird gediegenes Gold für sie gegeben,
und nicht wird als ihr Kaufpreis Silber dargewogen.
16. Nicht wiegt man sie auf mit feinem Ophirgolde,
mit kostbarem Onyx und Sapphir.
17. Nicht kommt ihr gleich Gold und Glas,
noch ist ihr Tauschpreis güldenes Geräthe.
18. Korallen und Krystall sind (neben ihr) nicht zu nennen,
und Besitz der Weisheit geht vor Perlen.
19. Nicht kommt ihr gleich Topas vom Mohrenlande,
und mit reinem Feingolde wird sie nicht aufgewogen.
20. Die Weisheit also, woher kommt sie?
und welches ist die Stätte der Einsicht? —
21. Sie ist verhüllt vor den Augen aller Lebendigen,
und vor dem Geflügel des Himmels verborgen.
22. Die Hölle und der Abgrund sprechen:
mit unsren Ohren hörten wir ein Gerücht von ihr.
23. Gott weiß den Weg zu ihr,
und er kennet ihre Stätte.
24. Denn Er blickt bis zu der Erde Enden,
unter dem ganzen Himmel sieht Er,
25. Daß Er dem Winde bestimme (sein) Gewicht
und das Wasser nach dem Maße abwöge.

26. Als Er dem Regen bestimmte ein Gesetz
und dem Donnerstrahle eine Bahn:
27. damals sah Er sie und that sie kund;
Er gründete sie und erprobte sie auch,
28. und sprach zum Menschen: siehe, die Furcht des HErrn ist Weisheit
und Meiden das Böse ist Einsicht.

Exegetische Erläuterungen.

1. Da die Opposition der Freunde, noch bevor ihr letzter zum drittenmale das Wort genommen, zum Verstummen gebracht ist, ergreift der Sieger nach kurzer Pause das Wort, „um, aus der Leidenschaft des Streites in sich selbst sich sammelnd, mit höherer Ruhe und Klarheit die Ueberzeugungen auszusprechen, welche sich als Ergebnisse der bisherigen Unterredung in seinem Innern hervorgebildet haben, und so dieser selbst den ihr noch mangelnden inneren Abschluß zu geben" (Dillm.). Es ist nicht sowohl eine triumphirende Selbstschau oder ein pathetischer Monolog, was er vorträgt, sondern eine eigentliche, an die besiegten Freunde gerichtete Lehrrede, welche gleich den Reden der früheren Diskussion, die für die Chokmah charakteristische Form aneinandergereihter Sprüche tragt und daher im Eingangsverse (Kap. 27, 1) ausdrücklich als Fortsetzung „des Maschal, d. h. der Spruchrede" bezeichnet wird (zu נָשָׂא מָשָׁל „einen Spruch thun", eigentl. „erheben", vgl. 4 Mos. 23, 7, wo derselbe Ausdruck auf ein prophetisches Vaticinium Bileams angewandt wird). — Den Inhalt der ziemlich ausführlichen und besonders in ihrem letzten Haupttheile überaus schwungreichen und hochpoetischen Spruchrede bildet: 1) eine nachdrückliche Bezeugung der eignen, während des bisherigen Gesprächs immer wiederholt behaupteten Unschuld, wie sich solche aus der ihm fortwährend eignen Gottesfreundschaft und Gottesfreudigkeit ergebe (Kap. 27, 2—10); 2) eine die ähnlichen Schilderungen der Freunde in Kap. 15. 18. 20. ꝛc. nachahmende und überbietende Beschreibung des furchtbaren göttlichen Gerichtes, welches den Gottlosen nothwendig betreffen müsse, und im Hinblick auf welches er wohl allen Grund habe, mit Ernst und Eifer an Gottes Wegen festzuhalten (Kap. 27, 11—23); 3) eine Darlegung vom Wesen der wahren Weisheit, der alleinigen Spenderin richtiger Aufschlüsse über die dunklen Räthsel des Erdenlebens, als eines schlechtweg übersinnlichen, lediglich durch Gott und im engsten Anschlusse an Ihn zu gewinnenden Heilsgutes (Kap. 28). — Die Gliederung dieser drei Abschnitte ist in der Weise verschieden, daß die beiden ersten aus je drei kürzeren Strophen (von 3—5 Versen), der dritte aber aus drei längeren Strophen (zwei zu 11 und eine zu 6 Versen) bestehen.

2. Erster Abschnitt: Die Unschuldsbetheuerung: Kap. 27, 2—10. — Erste Strophe: V. 2—4. — **So wahr Gott lebt** (eig.: „lebendig ist Gott!" bekannte hebr. und auch arab. Schwurformel), **der mir mein Recht entzogen, und der Allmächtige, der betrübt hat meine Seele;** wörtlich: „der bitter gemacht hat meine Seele" (LXX: ὁ πικρώσας, vgl. Kol. 3, 19: πικραίνεσθαι). — V. 3. **Denn ganz noch ist in mir mein Odem und Gottes Hauch in meiner Nase,** d. h. ich bin noch frisch und geisteskräftig genug, um zu wissen, was ich sage, um als zurechnungsfähiger Zeuge für meine Unschuld gelten zu können. Die älteren Ausleger und von den neueren Schlottmann fassen unsren Vers nicht als parenthetische Begründung der Schwurformel V. 2, sondern als Vordersatz zu V. 4: „so lange noch mein Odem in mir ist ꝛc.", — aber dann wären ja die Schwurworte doppelt eingeführt, zuerst durch כִּי, dann durch אִם; auch tragen die Worte כָּל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי, wie die Parallelen 2 Sam. 1, 9; Hos. 14, 3 zeigen, durchaus nicht das Aussehen einer adverbiellen vordersatzartigen Zeitbestimmung. — V. 4. Der Inhalt des Schwures, den das V. 5 ff. Folgende dann noch näher bestimmt und eingehender entwickelt. Zu עַוְלָה eigentl. „Verkehrtheit", daher „Falsches, Unwahrheit", und zu seinem Synon. רְמִיָּה vgl. Kap. 13, 7. — Zweite Strophe: V. 5—7. — **Fern sei es von mir** (wörtlich: „zum Profanen sei es mir", vgl. Ew. §. 329, a), **euch Recht zu geben;** worin? zeigt das zweite Glied: **bis ich verscheide, lasse ich mir nicht nehmen** (wörtl: „lasse ich nicht von mir weichen") **meine Unschuld,** d. h. gebe ich es nicht auf, sie fort und fort zu behaupten. — V. 6. Zu תַּרְפֶּה in a „etwas fahren, fallen lassen", vgl. Kap. 7, 19. — **Nicht tadelt mein Herz meiner Tage einen.** חרף eig.: „rupfen, zupfen" carpere, vellicare. לֵבָב hier unverkennbar wesentlich gleichbedeutend mit unsrem „Gewissen", womit es Luth. auch hier sowohl wie Jos. 14, 7 übersetzt hat, vgl. auch 1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10, wo es ebenfalls ohne weiteres durch „Gewissen" übersetzbar ist (s. überhaupt Vilmar, Theolog. Moral, I, S. 66). Mit Recht nehmen die meisten neueren Ausleger das מִן in מִיָּמַי partitiv: „einen von meinen Tagen"; die von vielen Aelteren sowie von Ewald vertretene zeitliche Fassung dieses Ausdrucks (= dieweil ich lebe, in omni vita mea, Vulg.) nöthigt zu der harten, sprachlich kaum zu rechtfertigenden Deutung des יֶחֱרַף als Intransit., oder gar als Reflexivum („nicht tadelt sich" ꝛc., Ewald). Uebrigens erscheint die vorliegende Unschuldsbetheuerung (ähnlich wie die in Kap. 23, 10 ff.) einigermaßen übertreibend, wenn man sie mit der früheren Erwähnung von Jobs Jugendsünden Kap. 13, 26 vergleicht. — V. 7. **Es müsse als Frevler erscheinen mein Feind und mein Widersacher als Ungerechter,** — nämlich zur Strafe für ihre lügenhafte

Verdächtigung und Bestreitung meiner Unschuld! Nur diese wünschende Fassung des Jussivs יְהִי ist kontextgemäß, nicht die concessive: „möge mein Gegner ein Frevler sein — ich bin keiner" (Hirzel). Zu מְיֻחָסִים vgl. Kap. 20, 27; Ps. 59, 2. — Dritte Strophe, V. 8—10. — **Denn was ist eines Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet, wenn herauszieht Eloah seine Seele?** Diese Frage empfängt ihr Verständniß aus den beiden früheren Reden Jobs, worin derselbe angesichts des Todes seine Hoffnung mit begeistertem Nachdruck auf Gott, als seinen schließlichen Retter und Rächer gesetzt hatte (Kap. 17 und 19). Im Gegensatze zu solcher freudigen Hoffnung auch noch über den Tod hinaus, hat der Frevler nichts mehr zu hoffen, sobald Gott seinen Lebensfaden abschneidet und aus seiner sterblichen Leibeshülle herauszieht (יִשָּׁל Imperf. apoc. Kal von שָׁלַח extrahere, verwandt mit שלל und נשל). Dem Bilde vom „Abschneiden der Seele" liegt jedenfalls ebenjene Vorstellung vom Leibe als dem Zelte und dem inneren Lebensfaden als dem Zeltstrick zu Grunde, der wir in Kap. 4, 21 begegneten. Möglicherweise gilt dasselbe auch von dem „Herausziehen", wiewohl für diesen Ausdruck eher die Versinnbildlichung des Leibes als der Scheide der Seele (Dan. 7, 15) die Grundlage zu bilden scheint; so daß also ein Uebergang aus einem Bilde in ein anderes stattfände. — V. 9. 10. **Wird Gott sein Geschrei erhören?.... kann er am Allmächtigen sich ergötzen** ꝛc.? Sinn dieser Fragen: „weder Erhörung seiner Gebete, noch freudig vertrauende und liebende Gemeinschaft mit Gott (תִּתְעַנַּג wie Kap. 22, 26) wird ihm zu Theil. Beides nimmt also Job für sich in Anspruch (vgl. Kap. 13, 16), wobei momentane Verdunkelungen, wie jene, kraft deren er in Kap. 19, 7 klagt, es werde ihm keine Erhörung seines Geschreies zu Theil, natürlich außer Betracht bleiben.

3. Zweiter Abschnitt. Die Schilderung des nothwendigen Untergangs der Frevler: V. 11—23. Das Auffallende, was diese an die bekannten Schilderungen der Freunde, besonders im zweiten Gange des Gesprächs erinnernde Stelle im Munde Jobs (der erst kurz zuvor, in Kap. 21 und 24, ein Glücklichsein der Bösen bis an ihr Lebensende behauptet hatte) auf den ersten Blick zu haben scheint, ist Ursache geworden, theils zur Annahme einer Entstellung oder Verwirrung des Textes (Kennicott, Stuhlmann, Bernstein — vgl. Einl. §. 9, I), theils wenigstens zu der Meinung, Job wiederhole hier nur die Ansicht seiner Gegner, ohne sie sich aneignen zu wollen (Eichhorn, Das Buch Hiob übers. ꝛc. 1824; Böckel, 2. Aufl. 1830). Aber der Widerspruch mit Jobs früheren Aeußerungen ist bloßer Schein: 1) weil die Annahme, es könne das Glück der Frevler kein dauerndes sein, auch von ihm zu wiederholtenmalen wenigstens im Prinzip bewahrheitet worden war (vgl. Kap. 21, 16; 23, 15; 24, 12; vgl. auch unten Kap. 31, 3 ff.); 2) weil die mißverständlichen und anstößig einseitigen Sätze über Gott, als hartherzigen Verfolger der Unschuld und Urheber des Glückes vieler Frevler, wie er sie früher mehrfach aufgestellt hatte, einer Remedur mittelst Hervorhebung der diese Einseitigkeiten ergänzenden und berichtigenden Wahrheiten entgegengesetzter Art bedurften; 3) weil es ihm darauf ankommen mußte, nicht sowohl die Freunde über die Thatsache des sicher bevorstehenden Verderbens Gottloser zu belehren — daß sie diese Thatsache längst kennen, hebt er ja V. 12 ausdrücklich hervor —, als vielmehr diese Erscheinung gegenüber der verkehrten Anwendung, die sie ihr angedeihen ließen, in das richtige Licht zu stellen und ihren tieferen Zusammenhang mit der Weltordnung des allein weisen Gottes nachzuweisen, was er dadurch erreicht, daß er eine Schilderung des tiefverborgenen, durch Gottesfurcht und demüthige Hingabe an Gott bedingten Besitzes der wahren Weisheit und Einsicht folgen läßt. — Dies der Zweck der vorliegenden Darlegung, der man nicht etwa (mit Brenz u. a. Aelteren, auch Schlottmann) eine warnende Tendenz unterlegen darf, die Absicht nämlich, den Freunden das endliche Loos ungerecht Richtender und lieblos Aburtheilender in abschreckender Weise vor Augen zu stellen — eine Absicht, die weder irgendwie angedeutet ist (vgl. V. 11. 12), noch überhaupt sonderlich motivirt erscheinen könnte, da die Diskussion ihr Ende erreicht hat und da ein Versuch zu warnender Einwirkung auf die besiegten Gegner mit der versöhnenden Milde, welche diese Schlußrede Jobs sonst athmet, in grellem, die Freunde schwer verletzenden Widerspruche stehen würde. — Erste Strophe: V. 11—13: Einführung der folg. Schilderung. — **Ich will euch belehren über Gottes Hand,** d. h. über sein Walten, seine Handlungsweise. Zu בְּ bei Verbis des Belehrens oder Unterweisens vgl. Ps. 25, 8. 12; 32, 8; Spr. 14, 11 (Ew. §. 217 f.). **Des Allmächtigen Sinn** (will ich) **euch nicht verhehlen;** wörtlich: „was beim Allmächtigen ist, was den Inhalt seiner Gedanken und Rathschläge bildet; vgl. Kap. 10, 13; 23, 10 ꝛc. — V. 12. **Seht doch, ihr alle habt's ja** (selbst) **erschaut,** seid durch Beobachtung seiner inne geworden (חָזָה wie Kap. 15, 17), so daß ihr nicht die Sache selbst, sondern nur ein richtigeres, unbefangeneres Verständniß derselben zu lernen nöthig habt. Auf das letztere weist das zweite Glied hin: „und warum seid ihr denn eine Eitelkeit eitel", d. h. so gänzlich eitel, so ganz in verkehrtem Wahne befangen? (Ew. §. 281, a.) — V. 13 kündigt das im Folgenden behandelte Thema an, in Worten, welche wohl absichtlich an die Ausdrücke eines der Gegner, nämlich Zophars, am Schlusse seiner Rede erinnern (Kap. 20, 29). — Zweite Strophe: V. 14—18. Das Gericht über Familie, Vermögen und Hausstand des Frevlers. — **Wenn sich mehren seine Kinder,** (ist's) **fürs Schwert.** לְמוֹ־חֶרֶב sc. יִרְבּוּ. Vgl. zu dem überhaupt nur Jobischen לְמוֹ K. 29, 21: 38, 40; 40, 4

(Ew. §. 221, b). — V. 15. **Der Seinen Rest wird durch die Pest begraben.** שְׁרִידָיו „seine Entronnenen" (vgl. Kap. 20, 21. 26) sind die ihm noch übrig gebliebenen Sprößlinge, nachdem bereits Schwert und Hungersnoth deren Reihen gelichtet. Diesen Rest rafft jener, auch in Jerem. 14, 12; 15, 2; 18, 21; 2 Sam. 24, 13; 3 Mos. 26, 25 f. als Dritter neben Schwert und Hunger genannte Würgengel der Pestilenz weg. Derselbe ist hier, wie Jerem. 15, 2, als „Tod" schlechtweg (מָוֶת) bezeichnet, und durch die Redensart: „im Tod (oder durch den Tod) begraben werden" ist auf die jähe Aufeinanderfolge von Sterben und Begrabenwerden, wie es bei solchen Epidemien stattzufinden pflegt (vgl. Amos 6, 9 f.) angespielt. Dieser kühne, echt poetische Gedanke wird zerstört, wenn man mit Böttcher בְּמוֹת = in momento mortis faßt, oder wenn man willkürlicherweise mit Olshausen ein לֹא vor יִקָּבְרוּ einfügt. — **Und seine Witwen weinen nicht,** hinter dem Sarge nämlich, weil überhaupt, des furchtbaren Wüthens der Krankheit halber, solenne Leichenbegängnisse nicht stattfinden. Uebrigens können „seine Witwen" sowohl die verwitweten Haupt- und Nebenfrauen des Familienhauptes, als auch die seiner verstorbenen Söhne oder Enkel sein, welche letztere ihm, dem Patriarchen, ja auch in gewissem Sinne angehören. Vgl. die wörtliche Wiederholung dieses Gliedes in Ps. 78, 64, wo die hier bezeichnete doppelte Möglichkeit nicht stattfindet, da אַלְמְנֹתָיו sich dort auf עַם „Volk" bezieht. — V. 16. **Wenn er sich Silber zusammenhäuft, dem Staube gleich** ꝛc. Dieselben Bilder zur Bezeichnung eines seiner großen Masse halber als werthlos geachteten Stoffes: Sach. 9, 3. V. 17. Nachsatz zum vorigen Verse, denselben Gedanken ausdrückend, wie z. B. Ps. 37, 29. 34; Pred. 2, 16. — V. 18. **Er hat gebaut gleich einer Motte sein Haus, und wie eine Hütte, die ein Wächter** (in einem Weinberge oder Obstgarten, Jes. 1, 8) **aufschlug.** Das tert. comp. für beide Glieder bildet das Lose, Hinfällige, Leichtzerstörliche und auf baldigen Wiederabbruch Berechnete der betr. Gebäude. — Dritte Strophe: V. 19—23. — **Reich legt er sich nieder und thut's nicht wieder.** So nach der Lesart וְלֹא יֹאסֵף (= יוֹסִיף) welche schon LXX (*„καὶ οὐ προσθήσει"*), Itala, Pesch. vor Augen hatten, welche durch Parallelen wie Kap. 20, 9; 40, 5 begünstigt, und deshalb von den bedeutendsten neueren Auslegern, wie Ewald, Hirzel, Delitzsch, Dillmann, bevorzugt wird. Weniger gut sind die auf die Lesart וְלֹא יֵאָסֵף gegründeten Fassungen, nämlich entweder: „und noch ist nichts weggerafft" (Schnurr., Umbreit, Stick.), oder: „und er wird nicht bestattet" (Ralbag, Rosenm., Schlottmann); desgl. die Lesart וְלֹא יֶאֱסֹף „und nimmt nicht mit sich" (Hieron.; einige Hdss.), u. s. w. — **Schlägt seine Augen auf und — ist dahin** (vgl. Kap. 24, 24). Diese weitere Schilderung vom plötzlichen Ende des Frevlers versetzt ebenso in die Morgenzeit, die Zeit des Aufwachens, wie jene vorhergehende in die abendliche Stunde des Zubettegehens. — V. 20. **Es erreicht ihn wie Wasser** (wie die Wasserfluten einer plötzlichen Ueberschwemmung, vgl. Kap. 20, 28; Jer. 47, 2; Ps. 18, 5) **der Schrecken Menge,** nämlich die jähen Todesschrecken, vgl. Kap. 18, 14; 20, 25. Der Plur. בַּלָּהוֹת ist mit der 3. Pers. Sing. Fem. תִּשְׂגֹּב verbunden, vgl. Kap. 14, 19. — Zu b vgl. Kap. 21, 18. — V. 21. Das Bild vom Sturmwind in weiterer Ausmalung: **Es hebt ihn empor der Ostwind,** welcher auch sonst öfter als ein besonders heftiger und verderbenbringender Wind geschildert wird, vgl. Kap. 1, 19; 15, 2, 38, 24; Jes. 27, 8; Ezech. 27, 26. Wegen וְיֵלֵךְ ut pereat vgl. Kap. 14, 20; 19, 10. — V. 22. Subj. zu וְרִשְׁלֵךְ kann nur Gott, der verborgne Urheber des ganzen hier geschilderten Zorngerichts sein. Von ihm heißt es: er **schleudert auf ihn ohne Schonung,** nämlich Geschosse; vgl. Kap. 16, 13 und zu dem objektslosen חִשְׁלִיךְ = „schießen": 4 Mos. 35, 20. — **Vor seiner Hand muß er entfliehen;** eigentl.: „muß er fliehend entfliehen", der Inf. absol. hebt das Angestrengte und doch Vergebliche der verschiednen Fluchtversuche hervor (Del.: „vor seiner Hand flieht er hierhin, dorthin"). — V. 23. **Man klatscht über ihn in die Hände** — aus Schadenfreude und höhnender Gesinnung, vgl. Kap. 34, 37; Klagel. 2, 15; Nah. 3, 19. Die Pluralsuffixe in עָלָיו und בְּפָרְמוֹ stehen poetisch für den Sing., wie in Kap. 20, 23; 22, 2. „Die Häufung des Auslauts êmo und ômo (s. מְמָּקוֹמוֹ in b) gibt diesem Schlusse der Gerichtsschilderung einen donnerähnlichen Klang, ein finsteres Gepräge, wie im Psalter überall, da sich diese Auslaute einstellen, wo tiefe sittliche Versunkenheit beklagt und Gottes Gericht gedroht wird, z. B. Ps. 17, 49, 58, 59, 73" (Del.) — **Man zischt ihn aus von seiner Stätte hinweg,** so daß er seinen Wohnort (vgl. Kap. 8, 18) unter Gespött und Gezisch (vgl. Zeph. 2, 15; Jer. 49, 17) verlassen muß. Oder auch: „von seinem Wohnorte aus" (Hirz.), welche Fassung wesentlich den gleichen Sinn ergibt.

4. Dritter Abschnitt, erste Strophe: Kap. 28, 1—11. Das Schwerzugängliche, ja irdischmenschlicher Kunst und Anstrengung absolut Unzugängliche der wahren Weisheit, geschildert an dem Beispiele des Bergbaues, welcher dem Menschen den Zugang zu allen Kostbarkeiten materieller Art eröffne, aber in keiner Weise ihn jenes höheren, von Gott stammenden Heilsgutes theilhaftig machen könne. — Die Frage, woher dem Verfasser die so genaue Kenntniß des Bergbaues komme, welche er hier an den Tag legt, da doch das Land der Israeliten ein an mineralischen Schätzen vergleichsweise sehr armes war (vgl. Keil, Bibl. Archäol. S. 35 f. 38)? beantwortet sich auf Grund biblischer und außerbiblischer Nachrichten folgendermaßen: 1) Absolut ohne Bergbaubetrieb können die Juden in Palästina nicht gewesen sein, da 5 Mos. 8, 9 ihnen ausdrücklich verheißen wird

„ein Land, dessen Steine Eisen sind, da du Erz aus den Bergen haueſt“; 2) sowohl der Libanon im Norden, wie die idumäischen Berge im Südosten des eigentl. Palästina, hatten Kupferbergwerke, die letzteren besonders zu Phunon oder Phaino 4 Mos. 33, 42 f., an deren Betrieb wenigstens zeitweilig gewiß auch die Juden theilnahmen, vgl. Volney, Reise, I, 233; Ritter, Erdkunde, XVII, 1063; Gesenius Thes., p. 1095; v. Rougemont, Bronzezeit, S. 87; 3) Eisengruben besaßen die Israeliten vielleicht auch am südlichen Libanon, wo es noch in neuester Zeit solche samt Schmelzöfen gab (Russegger, Reise I, 779, 788 f.), jedenfalls aber im Ostjordanland, wo Josephus de B. Jud. IV, 8, 2 ein „Gebirge des Eisens“ (σιδηροῦν ὄρος) nördlich von Moabitis bezeugt, das heutige „Quergebirge“ El-Mi'râd, zwischen den Schluchten des Wadi Zerkâ und Wadi Arabun, westlich von Geraſch; ein Gebirgsdistrikt, in welchem noch in unserm Jahrhundert einzelne Eisenminen bebaut wurden (v. Rougemont a. a. O.; Wetzstein bei Del. S. 328); 4) alte Goldminen in Idumäa bezeugt Hieron. (Opp. ed. Vall. III, 183); 5) mit dem Kupfer- und Eisenbergbau der Sinai-Halbinsel, welchen hauptsächlich die egyptischen Pharaonen eifrig betreiben ließen, mochten auch die Israeliten gelegentlich in unmittelbarere Beziehung getreten sein (vgl. Aristeas v. Haverkamp, S. 114; Lepsius, Briefe, S. 335 ff.; Ritter, Erdkunde, XIV, 784 ff.; v. Rougemont a. a. O.) [1]; 6) ausgeschlossen bleibt dabei keineswegs die Möglichkeit, daß der Dichter in unsrer Schilderung sich mehrfach auch auf traditionelle Berichte über den Bergbau ferner Länder stützte, z. B. über die Goldwerke Oberegyptens und Nubiens (Diodor III., 11 ff.), über die Gold- und Silberminen der Phönizier in Spanien (1 Makk. 8, 3; Plin. III, 4; Diod. V, 35 ff.), über die Smaragdgruben der Egypter bei Berenike, und andere nähere oder entferntere Edelsteinfundorte ꝛc. — Vgl. schon oben, Einl. §. 7, b, und siehe Näheres bei Del. S. 325—328; theilweise auch bei den bergbaukundigen Kommentatoren der folgenden Verse, wie v. Veltheim (bei J. D. Mich., Oriental. Bibl. 23, 7 ff.) und Rud. Nasse (Stud. u. Kritt. 1863, S. 105 ff.) — V. 1. **Denn es gibt fürs Silber einen Fundort, und eine Stätte dem Golde, das man ausschmilzt.** Der Zusammenhang dieses durch begründendes כִּי „denn“ angeschlossenen Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist dieser: Die Kap. 27, 11—23 geschilderte Erscheinung, daß die Frevler — zu welchen Job laut V. 2—10 desselben Kap. nicht gehört — ohne Rettung einem Ende mit Schrecken entgegengehen, erklärt sich daraus, daß sie die wahre Weisheit nicht besitzen, welche allein durch Gottesfurcht erworben, nicht gleich Schätzen dieser Erde (diesem einzigen Gegenstande des Dichtens und Trachtens der Frevler) ergraben, eingetauscht oder erkauft werden kann. Der Satz mit כִּי begründet also zunächst den Inhalt von Kap. 27, 11—23 („das Glück der Gottlosen kann kein bleibendes sein“), weiterhin und mittelbarerweise aber auch den von Kap. 27, 2—10 (Job ist ein Rechtschaffener und Gottesfürchtiger, den seine Freudigkeit in Gott auch mitten im tiefsten Elende nicht verläßt). Aber freilich bringen die ersten Verse unsres Kap. bis V. 11 noch gar nichts von dem, was direkt zur Begründung dieser vorausgegangenen Aussagen dient; sie bahnen die eigentliche Begründung nur an damit, daß sie die kunst- und mühevollen Verrichtungen des menschlichen Schätzesammelns, vermittelst deren die Weisheit nicht gefunden werden kann, schildern. Daher sich כִּי passend mit „denn zwar“ (welchem „zwar“ das „Aber“ in V. 12 ff. entgegensteht) übersetzen läßt. — Fehlerhaft wird dieser Zusammenhang des 28. mit dem 27. Kap. dargestellt, wenn irgendwelcher untergeordnete Satz des letzteren (z. B. nach Hirzel die Frage in V. 11: „warum seid ihr doch so gänzlich eitel, huldigt so verkehrtem Wahne?“ oder nach Schlottm. die in der Schilderung V. 11—23 zwischen den Zeilen zu lesende Tendenz einer Warnung vor der Sünde lieblosen Beschuldigens ꝛc.) als das zu Begründende gedacht wird. Sowohl diese falschen Auffassungen des Zusammenhangs, als auch das gänzliche Preisgeben desselben, das für manche Kritiker Anlaß zu willkürlichen Versuchen, dem 28. Kap. eine andere Stelle (z. B. hinter Kap. 26, nach Pareau; hinter Kap. 25, nach Stuhlmann) zuzuweisen, oder gar zur Bestreitung seiner Echtheit (Knobel, Bernstein, — vgl. Einl. §. 9, I) geworden ist — beiderlei einseitige Auffassungsweisen beruhen zumeist und hauptsächlich auf dem Vorurtheile, als sei es die weltregierende göttliche Weisheit, dessen Unerforschlichkeit in unsrem Kap. dargelegt werden solle, und nicht vielmehr die Weisheit als menschliches Besitzthum, als von Gott den Menschen zu spendendes, an die rechte Gottesfurcht geknüpftes ethisch-intellektuelles Gut. Vgl. Dogm.-ethische Grundged. Nr. 1. — מוֹצָא eigentl. Ausgangsort (vgl. 1 Kön. 10, 28), Fundstätte, synon. dem folg. מָקוֹם. — Das יָזֹקּוּ ist Relativsatz: Gold, „das man ausschmilzt“, oder „auswäscht“. Zu זקק, eig. „seigen, seihen“, als technischem Ausdruck für das Läutern der Edelmetalle von dem ihnen beigemengten trüben Gestein, vgl. Mal. 3, 3; Ps. 12, 7; 1 Chron. 28, 18. Vgl. die auf den oberegyptischen Goldbergbau bezügliche Beschreibung dieses Prozesses der feinen Zermalmung und Auswaschung des Golderzes, also dieser „Goldwäsche“, wie sie schon die Alten betrieben, bei Diodor III, 11 ff., sowie die sachkundigen Erläuterungen hierzu bei Klemm, Allgem. Kulturgesch. V, 503 f., und bei

[1] Den Namen Mafkat »Land des Kupfers«, welchen die Egypter der sinait. Halbinsel wegen jenes Bergbaubetriebs beilegten, erklärt übrigens neuestens Brugsch durch »Land des Türkis«, indem er Türkise als das Haupterzeugniß der dortigen altegypt. Grubenbauten annimmt. Vgl. H. Brugsch, Wanderung nach den Türkis-Minen der Sinai-Halbinsel, 1868, 2. Aufl., S. 66 ff.

M. Uhlemann, Egypt. Alterthumskunde, II, 148 ff. V. 2. **Eisen wird aus dem Erdreich heraufgeholt.** עָפָר hier vom inneren oder tieferliegenden Erdreiche, nicht von der Oberfläche, wie Kap. 39, 14; 41, 25. — **und Gestein schmilzt man zu Kupfer,** d. h. man schmilzt aus gesteinartigen Kupfererzen das metallische Kupfer aus. יָצוּק, hier nicht wie Kap. 41, 15 Partiz. Paul von יצק, sondern wie Kap. 29, 6 Imperf. von צוּק = יצק (die 3. P. Sing. Masc. das unbestimmte Subj. „man" ausdrückend). — V. 3. **Man hat ein Ende gemacht der Finsterniß,** nämlich durch die Bergmannslampe, **und nach jeder Richtung hin** (wörtl. nach allem Aeußersten, nach jedem Endpunkte hin, allerwärtshin) **durchforscht man das Gestein des Dunkels und der Todesnacht,** d. h. das unterirdische, in tiefes Dunkel gehüllte Gestein. הוּא vor חוֹקֵר geht auf das unbestimmte Subj. in שָׂם zurück, wie denn auch noch V. 4 und weiterhin V. 9—11 von diesem unbest. „man" regiert sind. — V. 4. **Man bricht einen Schacht hinweg von den** (oben) **Weilenden.** נַחַל sonst Fluß, Flußthal (Wadi) ist hier, wie schon das auf ein gewaltsames Durchbrechen hinweisende Verb. פָּרַץ wahrscheinlich macht (vgl. Kap. 16, 14), wie sich aber noch deutlicher aus dem dritten Versgliede ergibt, ein bergmännischer Erdgang, und zwar eher ein senkrechter Schacht, als ein schräger Stollen. מִמַּעַל־גָּר wörtl.: „weg von einem Weilenden „Wohnenden", d. h. sich entfernend von oben befindlichen menschlichen Wohnungen, von ihnen aus immer abwärts, dem Innern der Erde zu sich entfernend. — **Sie die vergessen sind von jeglichem Tritte,** wörtl.: „von einem Fuße" (מִפְּרַךְ־רָגֶל), d. h. von dem Fuße oder Schritt eines oben auf der Erdoberfläche Wandernden (nicht dem eigenen Fuße der in Rede Stehenden, als ob hier von deren Einfahren auf dem Knebel in die Tiefe des Schachts gehandelt würde, wie v. Leonhardt [bei Umbr.] und Hirzel wollen). Uebrigens sind חַשֻּׁכָחִים laut den Acc. identisch mit dem unbest. Subjekt. von פָּרַץ (der Wechsel zwischen Sing. und Plur., wie Ewald, §. 319 a), also die tiefunten in den Schachten der Bergwerke Arbeitenden. Auf sie beziehen sich auch die das Partiz. fortsetzenden verba finita in c: **hängen ferne von den Sterblichen, schweben.** דָּלְפוּ, von דלל (verw. mit זלל) deorsum pendere, gehört laut den Accenten mit מֵאֱנוֹשׁ, was ähnl. Sinnes ist wie מִמַּעַל־גָּר, unmittelbar zusammen, nicht mit נָעוּ, wie Hahn und Schlottm. wollen. Das waghalsige Schweben der an den steilen Wänden der Schachte die Erze Brechenden und dabei am Seile Hängenden ist durch diese wenigen, einfachen Worte schön und hinreichend deutlich veranschaulicht. Es ist die Situation, welche Plinius H. N. XXXIII, 4, 21 beschreibt: is qui caedit, funibus pendet, ut procul intuenti species ne ferarum quidem sed alitum fiat. Pendentes majori ex parte librant et lineas itineri praeducunt etc. — V. 5 gibt an, was die Bergleute unten in der Tiefe machen. **Die Erde — aus ihr wächst hervor das Brodkorn** (לֶחֶם wie Ps. 104, 14), **aber unter ihr wühlt man um wie Feuer,** d. h. wie Feuer alles unaufhaltsam zerstört und das Oberste zu unterst kehrt. Statt כְּמוֹ las Hieron. בְּמוֹ: „mit Feuer wird umgewühlt", was einige Neuere bevorzugen (Hirz., Schlottm.), die hier auf das s. g. Feuersetzen der Bergleute hingewiesen finden. Doch liegt dies wohl zu weit ab. — V. 6. **Des Sapphirs Stätte** (מְקוֹם wie V. 1 a, Fundstätte) **sind ihre Steine,** nämlich der Erde (V. 5); man findet inmitten ihrer Steine den Sapphir, der hier als Beispiel eines besonders geschätzten Edelsteins genannt ist. — **Und Goldstufen** (oder „Golderden", schwerlich „Goldstäubchen", wie Hirz. will) **werden ihm zu Theil,** nämlich dem Bergmann (so Schult., Rosenm., Ewald, Dillm.). Oder auch: „Goldstufen sind ihm, dem Orte (מקום), der Fundstätte des Sapphirs, eigen (Hahn, Schlottmann, Del.). Zwischen diesen beiden Beziehungen des בּוֹ wird man die Wahl behalten; eine sichere Entscheidung ist bei der Kürze des Ausdrucks unmöglich. — V. 7. **Den Pfad** (dahin) **hat kein Aar erkannt** ꝛc. נָתִיב ist vorangestellter Nom. absol., wie אָרַח in V. 5, läßt sich übrigens auch wohl als Apposition zu dem מָקוֹם in V. 6 (schwerl. zu עַפְרוֹת זָהָב daselbst, wie Ewald will) fassen, in welchem Falle der Sinn entsteht: „der Pfad, den kein Aar erkannt hat" ꝛc. (Del.). Aber daß „des Sapphirs Fundstätte" gleich nachher als ein Weg bezeichnet werde, hat seine Bedenken. — Wegen שְׁזָפָתְהוּ vgl. zu Kap. 20, 9. — V. 8 malt die schon in V. 7 geschilderte Unzugänglichkeit der unterirdischen Gänge noch weiter aus. **Nicht betreten haben ihn stolze Raubthiere** — eig.: „Söhne des Uebermuths" (ebenso Kap. 41, 26). Die Beziehung dieses schön veranschaulichenden Ausdrucks auf die stolzen, majestätisch einherschreitenden Raubthiere erhellt aus dem parall. שַׁחַל in b deutlich genug (vgl. Kap. 4, 10). — V. 9. **An den Kiesel** (den härtesten aller Steine) **legt er seine Hand,** näml. der bergdurchwühlende Mensch, — s. b, und vgl. zu dem daselbst gebrauchten מְשֹׁרֶשׁ radicitus „von der Wurzel aus", oben Kap. 13, 27; 19, 28. In welcher Weise an Kiesel und ähnliches harte Gestein Hand angelegt wird, beschreibt Plinius a. a. O.: occursant silices; hos igne et aceto rumpunt, saepius vero, quoniam id cuniculos fumo et vapore strangulat, caedunt fractariis CL libras ferri habentibus, etc. — V. 10. **Durch die Felsen hin spaltet er Gänge.** יְאֹרִים, ein egypt. Wort, das eigentlich Wasserkanäle bedeutet, muß hier, ähnlich wie נחל V. 4, eine Bezeichnung unterirdischer bergmännischer Gänge oder Gruben sein. Und zwar sind damit wohl, laut b, eigentliche Stollen gemeint, wagerechte Grubengänge, in denen das Erz gehauen und die Edelsteine gefunden werden; — schwerlich nasse Stollen oder Abzugskanäle für das in den Gruben sich sammelnde Wasser, auf welches Job

erst im folgenden Verse zu reden kommt (gegen v. Veltheim ꝛc.). — V. 11. **Damit sie nicht thränen, verstopft er Gänge.** מִבְּכִי wörtl.: „hinweg von Thränen", oder auch: „gegen das Thränen", d. h. gegen das Durchsickernlassen der Grubenwasser, wozu die Schachte und Stollen, zumal alte, so leicht neigen. חִבֵּשׁ, wie sonst חָבַשׁ verstopfen, chirurgisch verbinden (vgl. חֹבֵשׁ der Wundarzt, Jes. 3, 7; 1, 6). נָהָרוֹת scheint im allgemeinen das Nämliche wie früher נחלים und in V. 10 יְאֹרִים zu bezeichnen, also „Grubengänge", Schachte und Stollen zumal. Doch könnte es auch die aus den Wänden dieser Gänge hervorbrechenden „Wasseradern", also unmittelbar das, was zugestopft werden muß, bezeichnen (Del.). — **Und so** (durch alle diese Anstrengungen und kunstreichen Veranstaltungen) **bringt er das Verborgne ans Licht** — eine rekapitulirende, zum Ausgang der Schilderung in V. 1 zurücklenkende Bemerkung, die zugleich den Uebergang zum Folgenden bahnt. Wegen תְּצֵא לָאוֹר vgl. Kap. 11, 6; אוֹר, Acc. loci für לָאוֹר.

5. Fortsetzung. Zweite Strophe. V. 12 bis 22. Anwendung der vorhergehenden Schilderung auf die Weisheit, als ein dem äußeren Suchen und Forschen der Menschen unzugängliches höheres Gut. — **Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden? Und wo** (eigentl. „von wo?" — מֵאַיִן wie Kap. 1, 7, und מִן bei מָצָא wie Hos. 14, 9) **ist die Stätte der Einsicht?** חָכְמָה mit Artikel, weil die Weisheit als das bekannte höchste Gut des Menschen hervorgehoben werden soll. Dem Hauptbegriffe חָכְמָה schließt sich בִּינָה als Wechselbegriff an, ähnlich wie oft in den Proverbien, bes. Kap. 1—9. Der erstere Ausdruck bezeichnet die Weisheit mehr nach ihrer praktischen Seite, als Prinzip und Kunst des richtigen Denkens und Handelns, oder als von Gott gelehrtes religiös-sittliches Rechtverhalten; der zweite (mit welchem תְּבוּנָה Spr. 8, 1, oder דַּעַת, Spr. 1, 2 wechseln) vornehmlich nach ihrer theoretischen Seite, als jenem Rechtverhalten zu Grunde liegende richtige Erkenntniß und Denkweise. Vgl. die Einl. in die salomon. Weisheitsliteratur, §. 2, Anmerk. 3 (Bd. XII, S. 5 f. d. Bibelw.). — V. 13. **Kein Sterblicher weiß ihren Kaufpreis.** עֶרְכָּהּ (von עָרַךְ V. 17. 19) eigentlich s. v. a. Aequivalent, Werth-, Kauf- oder Tauschpreis, dasselbe, was sonst מְחִיר. Uebrigens lasen die LXX vielmehr הֲרַכָּהּ, welche Lesart als zu V. 12 besser stimmend, von einigen Neueren, z. B. von Dillmann bevorzugt wird. — V. 14. An das „Land der Lebendigen", d. h. die von Menschen bewohnte Erde (vgl. Ps. 27, 13; Jes. 38, 11 ꝛc.), schließen sich die beiden anderen unterhimmlischen Regionen, in welchen sich die Weisheit möglicherweise auch suchen ließe: 1) die „Tiefe" (תְּהוֹם) d. h. der unterweltliche Abgrund mit seinen Gewässern, von welchen aus die sichtbaren Gewässer der Erdoberfläche gespeist werden (1 Mos. 7, 11; 49, 25); 2) das „Meer" (יָם = Ὠκεανός) als Hauptsammelplatz dieser sichtbaren Gewässer. — V. 15. **Nicht wird gediegenes Gold für sie gegeben.** סְגוֹר dasselbe wie זָהָב סָגוּר 1 Kön. 6, 20, 10, 21, d. h. nicht „verschlossenes", sondern nach dem Targ. „geläutertes" Gold (aurum colatum, purgatum), also wohl durch Rösten oder Ausschmelzen gewonnenes; vgl. Diodor a. a. O. — V. 16. Zum Ophirgolde (hier כֶּתֶם אוֹפִיר, Ophir-Feingold) vgl. Kap. 22, 24; zum Onyx-Edelsteine (שֹׁהַם eig. der „Blasse, Magere") vgl. die Ausleger zu 1 Mos. 2, 12. — V. 17—19. Weitere Ausmalung des unvergleichlichen und unerschwinglichen Werthes der Weisheit, die sich an V. 15. 16 auf ähnliche Weise anschließt, wie Spr. 3, 15 an V. 14 das. — **Nicht kommt ihr gleich Gold und Glas.** עָרַךְ, intrans. mit Akk. aequare aliquid, wie V. 19; Ps. 89, 7. Ueber die hohe Werthschätzung des Glases (זְכוּכִית, oder wie einige Hdss., Ausgg. u. D. Kimchi lesen: זְכוֹכִית) im Alterthume, vgl. Winer, Realw. B. I, 432. — Zu תְּמוּרָה „Tauschpreis" in b, vgl. Kap. 15, 31; 20, 18. — V. 18. **Korallen und Kristall sind nicht zu nennen,** nicht zu erwähnen, näml. neben ihr, der Weisheit (zur Konstr. des Pass. יִזָּכֵר mit dem Akkus. vgl. Gesen. §. 143, 1, A.). גָּבִישׁ (eigentlich „Eis", wie das arab. gibs) bezeichnet den im Alterthume als Edelstein betrachteten Bergkristall, (den man für ein Produkt der Kälte hielt, s. Plin. H. N. XXXVII, 2, 9). Die vor ihm erwähnten רָאמוֹת scheinen „Korallen" zu sein, wofür die muthmaßliche Grundbedeutung dieses Worts: „Stierhörner, Wildochsenhörner" (von רָאָם — vgl. Plin. XIII, 51), sowie ihre Zusammenstellung mit dem weniger kostbaren Kristall spricht; vgl. auch Ezech. 27, 16, wo wohl Korallen aus dem Rothen Meere und dem Indischen Ozean als tyrischer Handelsartikel erscheinen. Dagegen müssen פְּנִינִים in b, laut Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10 ein vorzüglich kostbarer Tauschgegenstand sein, was für die von der Tradition (freilich nicht einstimmig) diesem Worte beigelegte Bedeutung „Perlen" entscheidet, mag dasselbe immerhin in der Stelle Klagelieder 4, 7 eher Korallen (oder vielleicht künstlich gefertigte rothe Perlen, wie die heutigen türkischen Rosenperlen) zu bedeuten scheinen. Vgl. Carey bei Del., welcher letztere freilich das erstere der beiden Wörter durch „Perlen", das zweite durch „Korallen" erklärt. Der Ausdruck מָשְׁךְ „Erwerb, Besitz" (von משך „an sich ziehen") nur hier im Alten Test.; verwandt sind מָשֹׁךְ 1 Mos. 15, 2, und מִמְשָׁךְ Zeph. 2, 9. — V. 19. **Nicht kommt ihr gleich Topas vom Mohrenlande** (von Kusch). Die Bed. Topas (τοπάζιον) für פִּטְדָה steht durch das Zeugniß der meisten alten Verss. für unsre Stelle wie für 2 Mos. 28, 17; Ezech. 28, 13 fest. Auch spricht dafür die Angabe des Plinius (XXXVII, 8), daß der Topas hauptsächlich von Inseln des Rothen Meeres komme, sowie die wahrscheinliche Identität des Namens פטרה mit indisch pita, der Gelbe (vgl. Gesen., v. a.) — Zu b vgl. die ganz

ähnliche Stelle V. 16 a. — V. 20 nimmt die Hauptfrage V. 12 wieder auf; das וְ in וַחֲתָמָה ist consecutiv und läßt sich durch unser „also" wiedergeben (Ew. §. 348 a). — V. 21. **Sie ist verhüllt** (וְנֶעְלָמָה eigentl.: „und weiter, und ferner ist sie verhüllt") **vor den Augen aller Lebendigen,** d. h. aller Lebewesen auf Erden zumal; כָּל־חָי wie Kap. 12, 10; 30, 23). Von diesen „Lebendigen" hebt dann b insbesondere die scharfsichtigen, geflügelten Bewohner der höheren Luftregionen hervor; vgl. oben V. 7. — V. 22 läßt auf die Erwähnung des Obersten sofort die des Untersten folgen: **Die Hölle und der Abgrund sprechen.** מָוֶת neben אֲבַדּוֹן (s. z. Kap. 26, 6) s. v. a. Reich des Todes, Abgrund; vgl. Kap. 38, 17; Ps. 9, 14; Offb. 1, 18. Im übrigen vgl. oben V. 14; denn das bloße, „gerüchtsweise Vernommenhaben" von der Weisheit ist sachlich gleichbedeutend mit ihrem Nichtbesitz, wie er dort vom Meere und der Tiefe ausgesagt wurde.

6. Schluß. Dritte Strophe, V. 23—28. Die endliche Antwort auf die Frage, wo und wie die Weisheit zu finden sei: nämlich allein bei Gott und durch Gottesfurcht. — **Gott weiß den Weg zu ihr, und Er kennt ihre Stätte.** אֱלֹהִים und הוּא in nachdrücklichem Gegensatz zu den V. 13 ff. und V. 21 f. aufgezählten Wesen. Das Suff. in דַּרְכָּהּ objektiv (vgl. 1 Mos. 3, 24): „den Weg zu ihr hin". V. 24. 25 bilden Einen Satz, welcher den göttlichen Weisheitsbesitz durch Verweisung auf Gottes weltschöpferisches und weltregierendes Walten erläutert und erklärt (richtig Ewald, Arnh., Dillm.). Gegen die bei den neueren Exegeten gewöhnliche Verbindung des V. 25 mit dem Folgenden — und zwar zunächst mit V. 26, welcher zusammen mit V. 25 den Vordersatz zu V. 27 bilden soll —, spricht die Unübersetzbarkeit des לַעֲשׂוֹת sei es mit „als er machte", sei es mit „indem er machte", sowie die Thatsache, daß der gerundivische Infinit. mit לְ seinem Hauptverb. nicht vorangestellt werden kann; nicht minder auch das Fehlen eines auf das Subj. „Gott" bezüglichen Suff. an diesem לַעֲשׂוֹת. Obendrein bedarf das göttliche „Blicken bis zu der Erde Enden" ꝛc. V. 24, damit es nicht eine Allwissenheit Gottes in abstracto bezeichne, einer teliſchen Näherbestimmung, wodurch das Alleswissen und -sehen auf die Erschaffung und Erhaltung der Naturordnung bezogen wird. **Daß Er dem Winde bestimme** (sein) **Gewicht und das Wasser nach dem Maße abwöge.** Wind und Wasser in ihrer sorgfältigen „Abmessung", d. h. zweckmäßigen Vertheilung, Regelung und Leitung (vgl. Jes. 40, 12) sind besonders geeignete Beispiele von Gottes weise ordnendem Haushalte in der Schöpfung: „Wer mißt dem Winde seinen Lauf" ꝛc. An die Stelle des Infinit. tritt in b das Finitum, und zwar das Perf. תִּכֵּן, weil der Absichtssatz in einen Folgesatz übergeht, ganz ähnlich wie Kap. 5, 11 (s. z. d. St.). — V. 26 ff. Wie die Weisheit Gott als Mittel und Grundlage seines weltregierenden Waltens dient, so war sie Ihm schon bei seinem weltschöpferischen Thun absolute Norm, und ist infolge davon auch höchstes Gesetz für das sittliche Thun und Lassen der Menschen. — **Als Er dem Regen bestimmte ein Gesetz** (wann und wie oft er einzutreten, wann er aufzuhören habe ꝛc.; vgl. 1 Mos. 2, 5) **und dem Donnerstrahle eine Bahn** (nämlich durch die Wolken, vgl. Kap. 38, 25): **damals sah Er sie und that sie kund,** d. h. bei dieser seiner Schöpferthätigkeit in der Urzeit schaute Er sie an (man lese רָאָה mit Mapp. im ה), als sein ewiges Musterbild, nach welchem Er seine Kreaturen bildete, ordnete und regelte, und that sie kund (וַיְסַפְּרָהּ, wörtlich „und erzählte sie"), d. h. entfaltete ihren Inhalt vor den Menschen und seinen übrigen vernünftigen Geschöpfen im Ganzen der Schöpfung, das ja nichts andres als eine solche „Entfaltung und Vergeschichtlichung" des Inhalts der ewigen Weisheit ist. Weniger nahe liegt die von Schult., Ewald, Dillm. versuchte Erklärung des סִפֵּר durch „durchzählen, zählend durchgehen, durchmustern" (nach Kap. 38, 37; Ps. 139, 18). — **Er gründete sie und erprobte sie auch,** d. h. er gründete sie in die Schöpfung hinein (vgl. Spr. 8, 22. 23, wo beide Verba, das קנה und das נסך, den Begriff eines Gründens der Weisheit, ähnlich wie hier חָכַן ergeben), brachte sie in ihr zur Durchführung und durchmusterte dann ihre einzelnen Partien, um sie alle probehaltig zu finden; vgl. das „Gott sah an ꝛc. — und siehe da, es war Alles sehr gut", 1 Mos. 1, 31. Oder auch: „er stellte sie vor sich hin", zur genaueren Betrachtung (חָכַן also wie Kap. 29, 7) und durchforschte sie, ihre Gedanken ergründend (so Wolff und Dillmann). Unnöthig ist es, nach einigen Mss. und Editt. חֲקָרָהּ für חֲכָרָהּ zu lesen, wie Döderl. und Ewald thun. — V. 28. **Und sprach zum Menschen: siehe, die Furcht des Herrn ist Weisheit** ꝛc. Er wollte also die Weisheit, die ihm als Schöpfungsmodell gedient hatte, nicht für sich behalten, sondern sie dem in seine Welt hineingeschaffnen Menschengeschlechte mittheilen, was Er nur konnte, wenn Er sie demselben in Form eines uranfänglichen Gebotes der Gottesfurcht und des Weichens vom Bösen (סוּר מֵרָע, vgl. Kap. 1, 2; Spr. 3, 7; 16, 6) vor Augen stellte. Statt יִרְאַת אֲדֹנָי lesen sehr viele Hdss. und alte Ausgg. יְ׳ יִרְאָה, welche Lesart für sich zu haben scheint: 1) daß das sonst in unsrem Buche nur noch zweimal vorkommende יהוה leicht als zu auffallend beseitigt werden konnte; 2) daß אֲדֹנָי in Jehova's eignem Munde, sonst nirgends im Alten Testamente, auch nicht Am. 6, 8, vorkommt; 3) daß die Parallelen des vorl. Kernspruchs im Sprüchbuch und im Psalter konstant יִרְאַת יְהוָה bieten (vgl. Spr. 1, 7; 3, 7; 9, 11; 16, 6; Ps. 111, 10). Andrerseits rechnet freilich die masoret. Tradition unsre Stelle ausdrücklich

zu jenen 134 Stellen des alttest. Textes, wo אדני nicht blos statt יהוה zu lesen, sondern wirklich geschrieben ist (Buxtorf, Tiberias, p. 245). Für den Gedanken thut es nichts aus, ob man „Furcht des Herrn" („des Allherrn", Del.), oder „Furcht Jehova's (Jahves)" liest.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Nach dem oben zu Kap. 28, 1 dargelegten Zusammenhange des 3. Abschnittes dieser Rede mit den beiden ersten kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die in ihm beschriebene Weisheit wesentlich als ein menschliches Besitzthum, als ein dem Menschen von Gott zu verleihendes Gut, bestehend in Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, gedacht ist. Dieser Zusammenhang besteht ja darin, daß zum Behufe der Begründung des Kap. 27, 12 ff. vom vergänglichen Glücke der irdisch-gesinnten Frevler Gesagten, auf das Unnütze alles irdischen Schätzesammelns, als welches den Besitz der wahren Weisheit und des an sie geknüpften dauernden Lebensglückes schlechterdings nicht zu verschaffen vermöge, hingewiesen wird. Gleich diesem Zusammenhange mit Kap. 27 spricht für den menschlichen, nicht göttlich-eigenschaftlichen oder gar hypostatischen Charakter der Weisheit zweitens die Art, wie dieselbe in V. 15—19 als ein Gut dargestellt, mit anderen Gütern, Schätzen und Kostbarkeiten verglichen und der Frage, wie ihr Besitz (מֵאַיִן V. 18) zu erlangen sei, unterworfen wird. Wozu noch drittens der Umstand kommt, daß von der sinnlich-irdischen Unerfindlichkeit und Unerforschlichkeit einer Eigenschaft oder einer Hypostase Gottes zu handeln, dem Redner kaum in den Sinn kommen konnte, weil diese Thatsache an und für sich feststand, und weil die ganze Tendenz seiner Rede keine theoretisch-spekulative, sondern eine praktische auf Aufstellung richtiger Grundsätze fürs menschliche Streben und Handeln abzielende war. — Sonach erscheint die Auffassung der ziemlich zahlreichen neueren Exegeten seit Schultens (namentl. Hirzel's, Schlottm.'s, Hahn's, auch W. Wolff's [Die Anfänge der Logoslehre im A. T.] Zeitschrift für Luth. Theol. u. Kirche 1870, S. 217 ff.), welche die in der Welt waltende Weisheit Gottes, also das die sittliche und natürliche Weltordnung erhaltende göttliche Prinzip, für das Objekt der Schilderung des 28. Kap. ansehen, als verfehlt, geschweige denn daß man mit A. Merx (Das Gedicht von Hiob ꝛc. S. XLII) eine „versteckte Polemik" gegen die Weisheitslehre des salom. Sprüchbuchs hier finden dürfte.

2. Vollständig unrichtig ist es allerdings nicht, daß in Kap. 28 von der Sapientia sciagraphica, der schöpferischen und weltregierenden Weisheit Gottes die Rede sei. In den Schlußversen erhebt sich Job von seiner Betrachtung der Weisheit als menschlichen Besitzthums offenbar zur Schilderung des Urbilds derselben, der absoluten göttlichen Weisheit, kraft deren Gott die physische wie die sittliche Weltordnung begründet hat. Die Stelle V. 23—28 berührt sich auf das nächste mit den bekannten beiden Schilderungen des salomonischen Sprüchbuchs, welche sich mit dieser ewigen, weltordnenden Weisheit beschäftigen: Spr. 3, 19 bis 26 und Spr. 8, 22 ff. Sie gleicht denselben besonders auch darin, daß eine vorherige Betrachtung des menschlichen Abbilds und Ausflusses dieser Urweisheit, der praktischen Chokmah des Gottesfürchtigen und Rechtschaffenen, den Weg zu ihr bahnt, ganz wie in jenen beiden Stellen. Die „Kenntniß von der Stätte" der weltschöpferischen Weisheit, welche V. 23 Gotte beilegt, erinnert ebenso an Spr. 8, 30, wie das von ihrer vermittelnden Wirksamkeit bei Bestimmung der Gesetze für Winde, Gewässer, Regen und Donner Gesagte (V. 24—26) an Spr. 3, 19 f.; 8, 27 ff. erinnert. Und das „Sehn und Kundthun", „Gründen" oder „Hinstellen und Erproben" der himmlischen Werkmeisterin, wie es V. 27 ausmalt, läßt ganz so wie Spr. 8, 22 ff. die Weisheit als unendlich vielseitiges Musterbild der κτίσις κόσμου, als Idealwelt oder göttliche Imagination der zu schaffenden Dinge, als Gotte von Ewigkeit her gegenwärtigen einheitlichen Komplex aller schöpferischen Ideen oder Urbilder erscheinen. Zum Logosbegriffe des Neuen Testaments steht diese göttlich-schöpferische Urweisheit unsrer und der beiden parallelen salomonischen Schilderungen (nicht minder der zum Theil noch ausgeführteren in den apokryphischen Büchern Sirach [Kap. 24] und Weisheit [Kap. 7 bis 9]) unleugbar in naher Verwandtschaft. Zu so konkret-persönlicher Existenzform und zu so innigem wesensgleichem Sohnesverhältnisse zu Gott, wie sie dem johanneischen Logos zukommen, hat sich allerdings der Begriff der Weisheit, — zumal an unsrer Stelle, der ältesten aller hierher gehörigen — noch nicht ausgebildet; sie erscheint mehr nur als „unpersönliches Modell" für den weltschöpferisch thätigen Gott, während der neutestamentliche Logos der „persönliche Werkmeister" nach jenem Modell ist; der „Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein setzte" (Del.). Aber trotz dieses ihres unentwickelteren Charakters ist die Chokmah unserer Stelle das unverkennbare Substrat und die direkte Vorläuferin der geoffenbarten Erkenntniß vom persönlichen Worte und eingebornen Sohne Gottes. Und wie schon die ältere Exegese und Dogmatik mit ihrer Beziehung unsrer Stelle auf das Göttliche in Christo (die σοφία τοῦ θεοῦ, Matth. 11, 19; Luk. 11, 49) im allgemeinen im Rechte war, so haben die Versuche Neuerer, jeden genealogischen Ideenzusammenhang derselben mit der Logoslehre des Neuen Testaments abzuleugnen und überhaupt nur menschliche Weisheit als Objekt ihrer Schilderungen, auch derjenigen von V. 23—28, zu betrachten (z. B. Bruch, Weisheitslehre ꝛc., S. 202, v. Hofmann, Schriftbew. I, 95 ff.; Luthardt, Apologetische Vorträge über die

Heilswahrheiten des Christenth., 2. Aufl. S. 227) mit Recht vielfachen Widerspruch gefunden. Vgl. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre II, 192 ff.; Kahnis, Luth. Dogm. I, 316 ff.; III, 209 f.; Bucher, Des Johannes Lehre vom Logos, 1856; auch B. Couve, Les Origines de la Doctrine du Verbe, Toulouse 1869, p. 36 ss. Der letztere leugnet zwar bezüglich unsrer Stelle (in der er wie Hofmann eine bloße poet. Personifikation der menschlichen Weisheit zu finden geneigt ist), aber nicht bezüglich der Parallelen in den Proverbien und der späteren Stellen, daß sie sich vorbereitend zur neutestamentl. Logoslehre verhalten. Gegen Merx' theilweise ähnliche Ansicht s. oben, Nr. 1, z. E.

3. Zusammen mit ihrer Vorbereitung in Kap. 27 bildet die vorliegende Schilderung der Weisheit, oder genauer des Wegs zur wahren Weisheit, eine der bedeutsamsten, kunstvollst ausgearbeiteten Partien des ganzen Gedichts. Sie schließt den ersten Haupttheil desselben oder die in den Streitverhandlungen Jobs mit den Freunden hervorgetretene Verwicklung in passender Weise ab, und zwar in Gestalt eines Bekenntnisses, worin Job nach siegreicher Abweisung aller Angriffe seiner Gegner seine Stellung zu sämmtlichen Hauptpunkten, um welche der Streit sich gedreht hatte, auf ebenso ruhig-würdige als siegesbewußte Weise darlegt. Den einen Lieblingssatz der Gegner: daß sein Leiden kein unverschuldetes sein könne, weist er feierlich und unbedingt in nochmaliger Betheuerung seiner völligen Unschuld zurück (Kap 27, 2—10). Wenn er hier mit der Versicherung, daß sein Gewissen ihm auch nicht einen seiner früheren Tage als tadelns- und strafwürdig vorhalte (V. 6), die Grenzen dessen, was sich streng der Wahrheit gemäß von ihm behaupten ließ, in einseitiger Weise überschreitet (vgl. Kap. 26, 13) und so den faulen Fleck an seinem sittlichen Verhalten und Bewußtsein, wegen dessen auch ihm die Nothwendigkeit des Bußethuns oblag, deutlich genug zu Tage treten läßt: so scheint andrerseits das dann folgende Bekenntniß seines Glaubens an diesen weiteren Lieblingssatz der Gegner: die diesseitige Bestrafung der Bösen (Kap. 27, 11—23) wieder in andrer Richtung zu weit zu gehen; denn so ohne Einschränkungen, wie dies jetzt geschieht, konnte er nach dem, was er früher wiederholt zu Gunsten des Erfahrungssatzes vom zeitlichen Glücke der Gottlosen gesagt hatte, die betreffende Behauptung eigentlich nicht zugeben. In zweierlei Hinsicht scheint also die erste Hälfte der Rede sich notorischer Einseitigkeiten und Abweichungen von der strikten thatsächlichen Wahrheit schuldig zu machen: durch die Erklärung, daß Jobs Leiden ein ganz und in jeder Hinsicht unverschuldetes sei, und durch die Einräumung, daß den Bösen allemal schon hienieden ein göttliches Strafgericht bevorstehe, dem sie nicht entgehen könnten. Zur Ergänzung und Berichtigung beider Einseitigkeiten bahnt der 2. Haupttheil der Rede durch sein begeistertes Lob der wahren, auf unverrückter und ungetheilter Hingebung an Gott beruhenden Weisheit wenigstens den Weg, mag er immerhin noch manches Erläuterungs- und Verbesserungsbedürftige zurücklassen. Er weist nachdrücklich darauf hin, daß es nur irdische, anders nicht als unter vieler Mühsal und Anstrengung aus den Tiefen der Erde heraufzuholende Schätze und Kostbarkeiten seien, nach welchen sich das gierige Streben und Sehnen der Frevler ausrecke, deutet also an, daß deren ganzes Glück, weil auf solche Erdenschätze gegründet (vgl. Kap. 27, 16), in sich selbst ein nichtiges, unwahres, ein bloßes Scheinglück sei, und betont dem gegenüber um so stärker den unvergleichlichen Werth eines in Gottesfurcht und strenger Rechtlichkeit, in ungetheilter Hingabe an das Göttliche, im Trachten nach himmlischen Gütern und Schätzen, kurz in echter Weisheit, dem Abbilde und Ausfluß der ewigen Gottesweisheit des Schöpfers, bestehenden Lebensglückes, eines Glückes jener höheren Art, wie er es als Grundlage und zugleich als Frucht jener seiner Unschuld besessen habe, und wie es ihn selbst jetzt, mitten in seinen furchtbaren Leidenskämpfen, nicht verlasse. — Manches in diesem Gedankengange ist nicht mit der Deutlichkeit hervorgehoben, wie man es wohl wünschen könnte; einiges muß als stillschweigende Voraussetzung sogar lediglich zwischen den Zeilen gelesen werden, wie namentlich das auf Job als früheren und noch dermaligen Besitzer der himmlischen Lebensweisheit, sowie auf deren Verhältniß zu seinem augenblicklichen Elende Bezügliche. Aber entbehrt auch die Rede desjenigen Grades von fester Geschlossenheit und Durchsichtigkeit ihrer Anlage, welche moderne philosophirende Dichter oder Denker ihr wohl ertheilt haben würden, so bildet sie darum doch einen wahrhaft passenden Abschluß der vorhergehenden Streitverhandlungen und zugleich einen trefflichen Uebergang zu der folgenden stufenweisen Lösung des ganzen Konflikts. Sie läßt sich ihrer Bedeutung im Gesammtorganismus der Dichtung nach bezeichnen als „Jobs Loblied auf die Weisheit", womit er seinen obersten Lebensgrundsatz darlegt, und seiner Apologie den Freunden gegenüber in charakteristischer Weise ihre harmonische Abrundung ertheilt und ihr Siegel aufprägt. Sie erscheint im Organismus unsres Buches als „die Spange, welche die Hälfte der δέσις mit der Hälfte der λύσις verbindet", und auf welche charakteristischerweise der Dichter den bekannten Grundsatz der alttestamentlichen Chokmah: „Furcht Gottes, der Weisheit Anfang" gravirt hat (Delitzsch).

4. Für die homiletische Behandlung des Abschnittes ist es wichtiger, auf das enge Verwandtschaftsverhältniß dieses Jobischen Lobgesangs auf die Weisheit mit neutest. Abschnitten, wie der paulinische Lobgesang auf die Liebe (1 Kor. 13), die Mahnung des Herrn in der Bergpredigt zum Sammeln himmlischer Schätze (Matth. 6, 19 ff.), die ähnlichen Paränesen bei Paulus und Jakobus (1 Tim. 6; Jak. 5) hinzuweisen, als etwa sich mit

Darlegungen der nicht ganz durchsichtigen Anlage des Abschnittes und seiner feinen mehrfach fast versteckten Beziehungen zu dem früheren Verlaufe des Gesprächs abzumühen. Eine große Zahl von Hörern würde derartigen Auseinandersetzungen über die Feinheiten der Anlage dieser Rede kaum mit wirklichem Gewinne zu folgen im Stande sein und würde bei dem zu demselben erforderlichen nicht unbeträchtlichen Aufwande an Zeit von so mancher Schönheit und eindringlichen Wirkung, wie sie die Details der Rede darbieten, ganz oder so gut wie ganz unberührt bleiben müssen. Eine Zerlegung des Ganzen in kleinere Abschnitte, wenigstens in die drei, welche die natürliche Partition der Rede bilden, erscheint überhaupt auch hier im homil. Interesse geboten, damit alles Einzelne zu gehöriger Entfaltung und Verwerthung gelangen könne.

Einzelne Stellen.

Kap. 27, 2 ff. v. Gerlach: Wenn durch Gottes Gnade ein heiliger Mann damals (im Alten Bunde) sein Leben rein bewahrt und Gottes Gebote gehalten hatte, obwohl in Schwachheit, von der eben Jobs Reden (und zumal das vorliegende Bekenntniß selbst) zeugen: so war es von der größten Wichtigkeit, daß dieses sein Leben nicht falsch beurtheilt, daß er als Gottes sichtbarer Stellvertreter, als Offenbarer seines Gesetzes, als Anhalt für noch schwächere, nicht vorwurfsfreie Diener Gottes anerkannt werde. Ein solcher Fürst unter den Heiligen Gottes auf Erden, wie Hiob, lebte vorzugsweise für Gottes Volk, und konnte, ohne alles in Verwirrung zu setzen, seine Stellung nicht verleugnen, seine Gerechtigkeit, die für sehr viele Gottes Gerechtigkeit selbst war, durch falsche Demuth nicht preisgeben; er mußte unter Umständen es kühn aussprechen, daß seine Feinde auch Gottes Feinde seien. Daher auch in diesem Bekenntnisse nach dem Streite als Sieger sich auf dem Platze zu zeigen, ebenso ein Trost für den hart Angefochtenen, als für die Durchführung seiner Behauptungen von Wichtigkeit war.

Kap. 27, 10. Brenz: Quod ait, hypocritam non invocare Deum omni tempore, huc respicit, quod sit sine intermissione orandum (1 Thess. 5, 17). Ubi enim est fides, ibi oratio nunquam intermittitur, etiamsi quis aut dormiat, aut aliud agat. Infidelitas vero nunquam orat, nisi ore tantum, quae oratio nubes penetrare nequit.

Kap. 27, 13 ff. Osiander: Gott vergißt der Bosheit der Gottlosen nicht, sondern straft sie zu seiner Zeit aufs ernstlichste, gemeiniglich auch noch in diesem Leben (2 Mos. 32, 34).... Der Gottlosen Untergang soll man daher mit Geduld erwarten. Obwohl dieselben meinen, wenn ihnen ein Unglück begegnet, es geschehe solches von ungefähr, so kommt es dennoch von Gott um ihrer Sünde willen (Am. 3, 6).

Kap. 28, 1 ff. Zeyß: Sind Menschen so witzig und unverdrossen emsig in Erfindung und Erlangung irdischer Schätze: wie viel mehr soll man sich bemühen, die himmlischen Güter zu erlangen, welche allein unsere Seelen wahrhaft beruhigen, reich und glücklich machen können (Matth. 16, 26)! — Brenz: Omnia alia in rerum natura, quantumcunque abscondita, humano labore et industria pervestigari et aestimari possunt: sola Dei sapientia humano studio et conatu nec pervestigabilis nec aestimabilis est. Quamvis enim lateat argenti et auri vena in absconditissimis montium locis, inveniuntur tamen multo labore et effodiuntur opes, irritamenta malorum. Similiter ferrum, ut maxime in abditissimis terrae locis absconditum sit, reperiri potest: sapientiam vero Dei nullus uspiam humano studio invenit.

Kap. 28, 12 ff. Oekolampad: Res corporales, quantaecunque sunt, alicubi reperiuntur. Sapientia alterius rationis fuerit: illius nec locum nec pretium indagabis. Frustra proficisceris ad Brachmanas, ad Athenas, ad Hierosolymitas: etiamsi mare trajicias et abyssum ingrediaris: coelum, non mentem mutabis. Neque gymnasia, neque curiae, neque templa, neque monasteria, neque stellae sapientiorem reddent, etc.

Kap. 28, 23—28. Oekolampad (zu V. 27): .... Non quod sic pueriliter de Deo imaginemur, quasi in operibus suis deliberatione vel externo exemplari opus habeat, sed intra suam naturam illam foecunditatem habet et simul vult et producit (Ps. 33, 9). — Coccejus: Distingue inter Sapientiam quae est Exemplar et Finis, et eam quae est umbra et medium. Illa est apud Deum et Deus et soli Deo nota: haec a Deo in nobis, radius illius Sapientiae. Similiter dicimur 2 Petr. 1, 4 κοινωνοὶ θείας φύσεως, scil. per imaginem, unionem ac fruitionem. — Jak. Böhme (nach Hamberger, Lehre J. Böhme's, S. 55): Die Weisheit ist eine göttliche Imagination, in welcher die Ideen der Engel und Seelen und aller Dinge von Ewigkeit her sind gesehen worden, nicht als schon wirkliche Kreaturen, sondern wie ein Mann sich im Spiegel schauet. — W. Wolff (Die Anfänge der Logoslehre ꝛc., Zeitschrift f. Luth. Theol. 1870, S. 220): Was ist die Weisheit? Sie ist nicht ein Messen des Raumes mit Hülfe der Mathematik, sie ist nicht ein Beschauen der Zellen durch das Mikroskop, sie ist auch nicht ein Zerlegen der Dinge in ihre Urstoffe und ein Bestimmen des Verhältnisses derselben zu einander, sondern sie ist ein Einblick in das Wesen derselben, ein volles Erkennen ihres Urstandes. Ja, mehr noch: die absolute Weisheit ist wesentlich schöpferisch. Wir vermögen zwar die Gedanken Gottes (in seiner Schöpfung) zu erforschen, aber wir vermögen keine Wahrheit in einen Lebenspunkt zu sammeln, daß sich aus diesem ein Ding erbaue, daß es ihm entstehe; wir können sie nicht (um mit J. Böhme zu reden) „in ein Centrum fassen.“.... Gott allein hat jene schöpferische Weisheit. Er muß sie kennen, denn Er hat sie zuerst und zunächst in sich. Sie wird von Ihm nicht aufgefunden und erforscht, sondern sie ist sein Wesen (Spr. 8, 25 ff.) Sie war und ist in derselben ewigen Form, in welcher Gott überhaupt ist: unerschaffen, gottinnerlich.“ — v. Gerlach (zu V. 28): „Wer die Geheimnisse der Mächtigen erfahren will, muß fleißig an ihrer Pforte Wache halten“, sagt mit Recht ein morgenländischer Spruch. Ohne die lebendige sittliche Gemeinschaft des Herzens mit Gott ist es vergeblich, die Weisheit, die allein von Ihm kommt und Ihm allein angehört, erkennen zu wollen.

Zweiter Haupttheil des Gedichts:

Die Lösung des Räthsels durch Jobs, Elihu's und Jehova's Reden.

Kap. 29—42, 6.

Die erste Stufe der Lösung, Kap. 29—31:

Jobs Selbstgespräch,

zur Hervorhebung der Wahrheit, daß sein sittliches Verhalten nicht schuld an seinem Leiden sein könne, dieses also einen tieferen Grund haben müsse. [Die negative Seite der Problemslösung.]

1. Sehnsüchtiger Rückblick auf das schöne Glück seines früheren Lebens: Kap. 29.

a. Schilderung der äußeren Erscheinung dieses früheren Glückes: V. 1—10.

1. Da fuhr Job fort, seinen Spruch zu thun und sprach:
2. O wäre mir noch, wie in der Vorzeit Monden,
wie in den Tagen, da Eloah mich beschirmte!
3. Als sie, seine Leuchte noch strahlte ob meinem Haupte,
als bei seinem Lichte ich durch die Finsterniß wallte:
4. so wie ich war in den Tagen meines Herbstes,
als Eloah's Freundschaft ob meinem Zelte war;
5. als noch der Allmächtige mir nahe war
und meine Knaben rings um mich;
6. als meine Schritte badeten in Sahne
und der Fels neben mir Bäche Oels ergoß!
7. Ging ich nach dem Thor zur Stadt hinauf,
stellte ich auf dem Markte auf meinen Sitz:
8. da sahen mich Jünglinge und bargen sich,
und Greise erhoben sich, blieben stehen.
9. Fürsten hielten an sich mit Reden
und legten die Hand auf ihren Mund.
10. Die Stimme Vornehmer barg sich
und ihre Zunge blieb am Gaumen haften.

b. Hinweisung auf den inneren Grund dieses Glückes: seine Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit: V. 11—17.

11. Denn hörte ein Ohr — es pries mich glücklich,
und sah ein Auge — es gab mir Zeugniß.
12. Denn ich rettete den Armen, welcher schrie,
und die Waise, welche keinen Helfer hatte.
13. Der Segen Verlorener kam über mich,
und der Witwe Herz machte ich jubeln.
14. Gerechtigkeit hatte ich angezogen und sie mich,
wie Talar und Kopfbund war (mir) mein Recht.
15. Zum Auge ward ich dem Blinden
und zum Fuße dem Lahmen.
16. Vater war ich den Dürftigen,
und die Rechtssache Unbekannter erforschte ich.
17. Ich zerbrach das Gebiß des Frevelhaften,
und aus seinen Zähnen riß ich die Beute weg.

c. Ausmalung der jetzt am schmerzlichsten von ihm vermißten Seite seines früheren Glückes, nämlich seines allgemeinen Ansehens und weitreichenden Einflusses: V. 18—25.

18. Und so dachte ich (denn): »mit meinem Neste werde ich verscheiden
und wie der Phönix viele Tage haben;
19. meine Wurzel wird offen sein nach dem Wasser hin
und Thau in meinem Gezweige übernachtend;
20. meine Ehre wird (immer) frisch bei mir verbleiben
und mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.«
21. Auf mich hörten sie und warteten
und lauschten still auf meinen Rath.
22. Nach meinem Worte sprachen sie nicht wieder,
und auf sie träufelte meine Rede.
23. Und sie warteten auf mich wie auf Regen
und lechzten mit dem Munde wie nach Ernteregen.
24. Ich lachte ihnen zu, wenn sie verzagten,
und meines Antlitzes Licht konnten sie nicht trüben.
25. Gern nahm ich den Weg zu ihnen und saß als Haupt,
und ließ mich nieder wie ein König in der Heerschaar,
wie einer, der Trauernde tröstet.

2. **Wehmüthige Schilderung der traurigen Gegenwart:** Kap. 30.

a. Die Schmach und Verachtung seitens der Menschen: V. 1—15.

1. Und jetzt verlachen mich Jüngere als ich an Tagen,
sie, deren Väter ich verschmähte
zuzugesellen den Hunden meiner Heerde!
2. Auch ihrer (eigenen) Hände Kraft, was sollte die mir?
Für sie verloren ist volle Reife.
3. Durch Mangel und Hunger (sind sie) ausgedörrt,
sie, welche benagen die dürre Steppe,
die längst gewesene Oede und Verödung;
4. sie, die Seligkeit pflücken am Gesträuche,
und Ginsterwurzel ist ihr Brod.
5. Aus (der Menschen) Mitte werden sie verjagt
man schreit über sie wie (über) Diebe.
6. In den grausigsten Schluchten müssen sie wohnen
in Löchern des Erdreichs und der Felsen.
7. Zwischen Sträuchern stöhnen sie hervor,
unter Nesseln rotten sie sich zusammen.
8. Söhne von Thoren, dazu Söhne von Ehrlosen,
sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande! —
9. Und jetzt bin ich ihr Spottlied worden,
bin ihnen geworden zum Gespräche.
10. Mich verabscheuend, sind sie fernweg von mir getreten,
ja, mein Gesicht haben sie nicht mit Speichel verschont.
11. Denn meinen Strick hat Er gelöst und mich gebeugt,
und den Zügel haben sie vor mir losgelassen.
12. Zur Rechten erhebt sich eine Brut;
sie stoßen meine Füße weg
und bahnen zu mir hin ihre Unglückswege.
13. Sie reißen nieder meinen Steig,
zu meinem Sturze helfen sie,
sie, denen kein Helfer ist.
14. Wie durch einen weiten Riß nahen sie,
unter Krachen wälzen sie sich heran.

15. Wider mich gekehrt sind Schreckniſſe;
sie verjagen dem Sturm gleich mein Ansehen,
und gleich einer Wolke ist mein Glück dahin!

b. Das namenlose Elend, das ihn allenthalben bedrängt: V. 16—23.

16. Und nun vergißt sich bei mir meine Seele,
es halten fest mich Leidens-Tage.
17. Die Nacht durchbohret meine Gebeine, (sie) von mir (ablösend),
und meine Nager schlafen nicht!
18. Durch Allgewalt ist mein Gewand entstellt,
es umschließt mich (enge) wie meines Leibrocks Kragen.
19. Hingeworfen hat Er mich in den Koth,
daß ich Staub und Asche gleich geworden bin. —
20. Ich schreie laut zu dir, und nicht erhörst du mich;
ich stehe (bittend) da, und du blickest starr mich an.
21. Du verwandelst dich in einen Grausamen mir,
mit der Stärke deiner Hand befehdest du mich.
22. Mich aufhebend auf Sturmwind, lässest du mich dahinfahren
und lässest mich zergehen in Sturmesbrausen.
23. Ich weiß, zum Tode willst du mich führen
in das Versammlungshaus für alles Lebendige!

c. Die Täuschung aller seiner Hoffnungen: V. 24—31.

24. Doch — streckt man nicht beim Sturz die Hand noch aus?
oder bei seinem Untergange — (erhebt man nicht) darob Geschrei?
25. Oder weinte ich nicht um Hartbedrängte?
jammerte meine Seele nicht um den Dürftigen?
26. Denn Gutes hoffte ich, und es kam Uebles;
ich harrte auf Licht, und es kam Finsterniß.
27. Meine Eingeweide sieden und schweigen nicht,
Tage des Jammers haben mich überfallen.
28. Geschwärzt gehe ich einher, ohne Sonnenglut,
stehe in der Versammlung laut klagend auf.
29. Ein Bruder bin ich worden den Schakalen,
ein Genosse den Straußen.
30. Meine Haut löst sich schwärzlich von mir ab,
und mein Gebein ist verbrannt vor Dürre.
31. Und so ward zu Trauer meine Cither
und meine Schalmei zu Klagetönen.

3. Feierliche Betheuerung seiner Unschuld in Bezug auf alle offenkundigen und heimlichen Sünden: Kap. 31.

a. Er habe sich keiner bösen Lust hingegeben: V. 1—8.

1. Einen Bund habe ich geschlossen mit meinen Augen,
und wie sollte ich auf eine Jungfrau den Blick richten?
2. Und (dacht ich), was wäre die Schickung Eloah's von oben
und das Erbe des Allmächtigen aus den Höhen?
3. Trifft nicht Unglück den Frevler
und Mißgeschick Unheilverübende?
4. Sieht Er nicht meine Wege
und zählet alle meine Schritte?
5. Wenn ich umging mit Falschheit
und mein Fuß auf Trug hin eilte —
6. wägen möge Er mich auf gerechter Wage,
und Eloah erkenne meine Unschuld an —

7. wenn abbogen meine Schritte vom (rechten) Wege
und meinen Augen nachfolgete mein Herz
und an meinen Händen klebte ein Fleck:
8. so will ich aussäen und ein anderer soll essen,
und meine Sprossen mögen entwurzelt werden!

b. er habe in allen Beziehungen seines häuslichen Lebens rechtlich gehandelt: V. 9—15.

9. Wenn mein Herz sich bethören ließ ob eines Weibes,
und ich an der Thüre meines Nächsten lauerte:
10. so soll einem anderen mahlen mein Weib,
und über ihr müssen andere sich krümmen!
11. Denn solches wäre ein Verbrechen
und das eine Sünde vor den Richtern!
12. Denn ein Feuer wär's, das bis zum Abgrund fressen
und all mein erworbenes Gut entwurzeln sollte!
13. Hätte ich mißachtet das Recht meines Knechtes, meiner Magd,
wenn sie Streit hatten mit mir:
14. was wollte ich thun, wenn Gott aufstände,
und wenn Er untersuchte, was erwidern Ihm?
15. Hat nicht im Mutterleibe mein Schöpfer (auch) ihn gebildet,
und hat nicht Einer uns im Mutterschooße bereitet?

c. er habe im bürgerlichen Leben stets Nächstenliebe und Gerechtigkeit bewiesen: V. 16—23.

16. Wenn ich Gewünschtes Niedrigen verweigerte
und der Witwe Augen verschmachten ließ,
17. und aß meinen Bissen alleine,
ohne daß davon gegessen der Verwaiste —
18. vielmehr seit meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,
und von Mutterleibe an war ich jener ein Führer —;
19. wenn ich den Verlassenen sah ohne Kleid,
und (sah), daß der Arme keine Decke hatte,
20. wenn mich nicht segneten seine Hüften
und er vom Fell meiner Lämmer nicht warm ward;
21. wenn ich über den Verwaisten schwang meine Hand,
weil ich im Thore meine Hülfe sah:
22. so entfalle ihrem Nacken meine Schulter
und mein Arm werde aus seiner Röhre gebrochen!
23. Denn ein Schrecken ist für mich das Verderben Gottes,
und vor seiner Hoheit bin ich unvermögend.

d. er habe auch die feineren Pflichten gegen Gott und die Nächsten nicht verletzt: V. 24—32.

24. Wenn ich Gold erhob zu meiner Zuversicht
und zum Feingold sprach: (du) mein Vertrauen!
25. wenn ich mich freute, daß groß mein Vermögen
und daß ansehnlich viel meine Hand erworben;
26. wenn ich das Sonnenlicht sah, wie es leuchtet,
und den Mond, in Pracht dahinwandelnd,
27. und mein Herz ward insgeheim bethört,
daß ich ihnen eine Kußhand zuwarf:
28. auch das wäre ein strafwürdiges Verbrechen,
weil ich den Gott droben verleugnet hätte! —
29. Wenn ich mich freute über den Sturz meines Hassers
und mich erregen ließ, wenn ihn Böses getroffen —
30. Doch nicht gestattete ich zu sündigen meinem Gaumen,
durch meinen Fluch zu fordern seine Seele —;

31. wenn nicht sagen mußten die Leute meines Zeltes:
wo wäre doch ein von seinem Fleische nicht Sattgewordener! —
32. draußen übernachtete nicht der Fremdling,
meine Thüre öffnete ich dem Wanderer!

e. er habe sich auch keiner Heuchelei noch Scheinheiligkeit, keiner geheimen Gewaltthat oder geizigen Bedrückung seiner Nächsten schuldig gemacht: V. 33—40.

33. Wenn ich verhehlte nach Menschenweise meine Frevel,
verbergend in meinem Busen meine Schuld,
34. weil ich die große Menge schaute
und die Verachtung der Geschlechter mich schreckte,
so daß ich schwieg (und) nicht zur Thür hinausging —
35. o hätte ich einen, der Gehör mir liehe —
sieh da meine Handschrift, der Allmächtige erwidre mir! —
und (hätte ich) die Schrift, die mein Gegner geschrieben:
36. fürwahr, auf meiner Schulter wollte ich sie tragen,
wie einen Kopfschmuck wollte ich sie mir umbinden;
37. die Zahl meiner Schritte wollte ich ihm kundthun,
gleich einem Fürsten ihm nahetreten —
38. Wenn über mich mein Acker schreit
und allzumal seine Furchen weinen;
39. wenn ich seine Kraft verzehrt habe ohne Zahlung
und die Seele seines Besitzers ausgeblasen habe:
40. statt Weizen müsse (mir dann) sprossen Dorngesträuch
und statt Gerste stinkendes Gewächs!

[Zu Ende sind die Reden Jobs.]

Exegetische Erläuterungen.

1. Obschon durch die gleiche Formel eingeführt, wie die unmittelbar vorhergehende Rede (vgl. Kap. 29, 1 mit 27, 1), gibt doch diese letzte längere Reihe von Aussprüchen Jobs entschieden eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, eine im Verhältniß zu den früheren disputirenden und räsonnirenden Gesprächsreden wesentlich neue Form und Haltung kund. Sie reden nirgends die (seit Kap. 25 gänzlich verstummten, auch durch die ausführlichen Belehrungen, welche Job ihnen in Kap. 27. 28 ertheilt, zu keiner Erwiderung mehr provozirten) Freunde an, wenden sich aber dafür mehrmals an Gott, und bieten insbesondere in ihrem letzten Abschnitte eine lange Reihe von feierlichen vor Gott gesprochenen Betheuerungen oder Schwüren. Sie erscheinen also, im Gegensatze zu den bisherigen Wechselgesprächen, als ein eigentliches Selbstgespräch Jobs, das sowohl durch seinen Inhalt, wie durch seinen ansehnlichen Umfang einen passenden Uebergang zu den folgenden, gleichfalls ziemlich umfangreichen Reden oder Redegruppen (Elihu und Jehova) bildet. — Die drei Hauptabschnitte: sehnsüchtiger Rückblick auf die glückliche Vergangenheit (Kap. 29), Schilderung der traurigen Gegenwart (Kap. 30) und feierliche Unschuldsbetheuerung angesichts des göttlichen Richters oder des Gottes der Zukunft (Kap. 31), heben sich auf das deutlichste hervor und rechtfertigen die herkömmliche Kapiteleintheilung als genau mit den vom Dichter selbst gemachten Einschnitten zusammentreffend. Auch über die speziellere Gliederung dieser Haupttheile kann im allgemeinen kein Zweifel sein. Der erste wie der zweite halten je drei längere Unterabtheilungen oder Strophen von je 8—9 Versen (nur einmal, Kap. 30, 1 ff., von 15 Versen, welche längere Strophe sich freilich auch in zwei kürzere von 8 und 7 Versen zerlegen läßt). Im dritten Theile treten fünf Gedankengruppen von je 7—8 (einmal 9) Versen ziemlich deutlich hervor.

2. Erste Abtheilung. Das Glück der Vergangenheit. Kap. 29. Erste Strophe, V. 2 bis 10: Die äußere Erscheinung dieses früheren Glückes. — **O wäre mir noch, wie in der Vorzeit Monden!** Wörtl. „wer gibt mich gleich den Monden der Vorzeit", d. h. wer macht mich so, versetzt mich in den damaligen glücklichen Zustand zurück (so Rosenm., Welte, Vaih. ꝛc.). Oder auch, mit dativischer Fassung des Suffix in יִתְּנֵנִי (wie Jes. 27, 4; Jer. 9, 1): wer gibt mir gleich den Monden der Vorzeit, d. h. läßt mich solche erleben! (so gewöhnlich). — Zur Konstr. in b (der Stat. constr. כימי vor dem Relativsatze) vgl. Gesen. §. 116, 3. — V. 3. **Als sie,** (näml.) **seine Leuchte noch strahlte ob meinem Haupte.** בְּהִלּוֹ, Inf. Kal von הלל mit Abschwächung des a-Lauts zu i (Ewald §. 255, a), nicht Inf. Hiph., wie Böttcher wollte, wenn er nach dem Targ. übersetzte: „als Er seine Leuchte scheinen ließ." Nur wenn man (mit Ewald im Komm.)

בָּחֲלוֹ (= בְּהַחֲלוֹ) läse, würde diese hiphilische Fassung sich rechtfertigen lassen. Zur Vorwegnahme des Subj. נֵרוֹ durch das Suff. vgl. Ew. §. 309, c. Allzukünstlich bezieht Delitzsch das Suff. in בהלו auf Gott und faßt נֵרוֹ als selbstkorrekturartiges erklärendes Permutativ dazu: „als Er, als seine Leuchte strahlte" ꝛc. — V. 4. **So wie ich war in den Tagen meines Herbstes.** Das כַּאֲשֶׁר „wie, sowie" nimmt das einfache כְּ in כִּירחֵי und כִּירחִי V. 2 wieder auf. Die „Tage des Herbstes" sind, wie V. 5 b zeigt, bildl. Bezeichnung des reiferen Mannesalters, der „aetas virilis suis fructibus foeta et exuberans" (Schultens); vgl. Ovid Metam. XV, 200. — **Als Eloah's Freundschaft ob meinem Zelte war,** d. h. schützend und segnend über meinem Besitzstande waltete. סוֹד hier s. v. a. „Trautheit, traulicher Verkehr" (wie Kap. 19, 19; Ps. 25, 14; 55, 15; Spr. 3, 32), nicht etwa Bezeichnung der himmlischen Rathsversammlung Gottes, wie Kap. 15, 8 (gegen Hirzel). — V. 5. Zu dem hier nächst Gott selbst am höchsten gepriesenen Kindersegen vgl. Ps. 127, 3 ff.; 128, 3. Wegen נְעָרִים in diesem Sinne (nicht in dem von „Knechten") s. oben Kap. 1, 19; 24, 5. — V. 6. **Als meine Schritte badeten in Sahne** (vgl. Kap. 20, 17, woselbst aber die vollere Form חֶמְאַת) **und der Fels neben mir Bäche Oels ergoß,** — er, der sonst unfruchtbare, ergießt, und zwar unmittelbar neben Job (so daß dieser nicht erst weit zu gehen nöthig hat), köstlichen Segen; vgl. 5 Mos. 32, 13. — V. 7—10. Die damals ihm zukommende Ehre und Würde. — **Ging ich nach dem Thor zur Stadt hinauf.** שׁער ist s. v. a. שַׁעֲרָה thorwärts (vgl. Kap. 28, 11; 1 Mos. 27, 3), nicht etwa „zum Thor hinaus" (wie unten Kap. 31, 34 פֶּתַח), denn Jobs Wohnbezirk war ein ländlicher, kein städtischer mit שְׁעָרִים. Eben deshalb redet er hier von seinem Hinaufgehen עָלַי קָרֶת „zur Stadt hinauf"; denn die ihm benachbarte Stadt lag, wie gewöhnlich die Städte im Alterthum, auf einer Anhöhe. Ueber die Plätze zunächst innerhalb der Thore dieser Städte als Volksversammlungsorte vgl. oben Kap. 5, 4; auch 31, 21; Spr. 1, 21; 8, 3 u. ö. — **Stellte ich auf dem Markte** (רְחוֹב der weite Thorplatz, wie Neh. 8, 1. 3. 16 ꝛc.) **auf meinen Sitz.** הָכִין „aufstellen" wie vielleicht Kap. 28, 27. Zur Konstruktion (Wiederaufnahme des Inf. durch V. fin.) vgl. V. 3; Kap. 28, 25. — V. 8. **Da sahen mich Jünglinge und bargen sich** — näml. sobald sie meiner ansichtig geworden, aus ehrfurchtsvoller Scheu. — **Und Greise erhoben sich, blieben stehen** — bis ich selbst mich gesetzt hatte. Zur Konstr. vgl. Ewald §. 285, b. — V. 9. **Fürsten hielten an sich mit Reden** (עָצַר בְּמִלִּים wie Kap. 4, 2; 12, 15), **und legten die Hand auf ihren Mund,** legten sich ehrfurchtsvolles Stillschweigen auf; vgl. Kap. 21, 5. — V. 10. **Die Stimme Vornehmer barg sich,** wörtl. „bargen sich"; denn das Verb. נֶחְבָּאוּ ist nach dem von קוֹל abhängigen Plural als dem Hauptbegriffe konstruirt, wie in den ähnlichen Fällen Kap. 15, 20; 21, 21; 22, 12. נְגִידִים eigentl. „Sichtbare" (von נגד), d. h. Ansehnliche, Edle. — Zu b vgl. Stellen wie Ps. 137, 6; Ezech. 3, 26.

3. Fortsetzung. Zweite Strophe, V. 11 bis 17. Jobs Wohlthätigkeit und strenge Rechtlichkeit als innerer Grund jenes früheren Glückes. — **Denn hörte ein Ohr — es pries mich glücklich.** Wörtlich: „denn ein Ohr hat gehört — da pries es", und analog im zweiten Gliede. Objekt des Hörens, wie nachher des Sehens, ist weder Jobs Reden in der Volksversammlung, noch sein Glück (Hahn, Delitzsch), sondern, wie V. 12 ff. zeigen, sein gesammtes öffentliches und privates Wirken. Zu אָשַׁר glücklich preisen vgl. Spr. 31, 28; Hohel. 6, 9. Zu חָצִיר, günstiges Zeugniß für jemand ablegen vgl. μαρτυρεῖν τινι Luk. 4, 22; Apostg. 12, 2. — V. 12. **Denn ich rettete den Armen, welcher schrie, und die Waise, welche keinen Helfer hatte** (וְלֹא־עֵזֶר לוֹ Zustandssatz, vgl. Ewald §. 331). Die Imperfekta zur Beschreibung der Gewohnheit, wie auch V. 13. 16. Zur Sentenz vgl. Ps. 72, 12. — V. 13. **Der Segen Verlorener** (wörtl. „eines Verlorenen, Verkommenen"; אוֹבֵד wie Kap. 31, 19; Spr. 31, 6) **kam über mich,** d. h. wie b zeigt, der dankbare Segenswunsch solcher von ihm geretteter Elender, schwerlich der thatsächliche Segen, den Gott um des Gebets derselben willen (vgl. Hermas Past. Simil. 2) auf ihn legte. — V. 14. **Gerechtigkeit hatte ich angezogen und sie mich;** d. h. in dem Maße wie ich mich bemühte, Gerechtigkeit gegen meinen Nächsten (צֶדֶק) zu beweisen, gewann dieselbe in mir Gestalt, erfüllte sie mich innerlich in Wahrheit — nicht etwa „kleidete sie mich", wie Rosenmüller, Arnh., Umbr. das zweite לבשׁ willkürlich, und dabei doch nur eine matte Tautologie zuwege bringend, übersetzen. Das Bild vom Anziehen einer sittlichen Eigenschaft oder Verhaltungsweise als Bezeichnung des damit Ausgerüstet- oder Geschmücktseins (vgl. Jes. 11, 5; 51, 9; 59, 17; Ps. 132, 9) setzt sich auch im zweiten Gliede fort, wo Jobs strenger Rechtssinn und unbestechliche Rechtlichkeit (dies bedeutet מִשְׁפָּט, vgl. Mich. 3, 8) als ihm zum „Talar und Kopfbund (Turban)" dienend bezeichnet werden; vgl. Jes. 61, 10. — V. 15. Vgl. 4 Mos. 10, 31. — Jemandes Auge, Ohr, Fuß (hier: „Füße") sein ꝛc. ist natürlich s. v. a. ihm diese Organe durch liebende Hülfeleistung ersetzen und gleichsam entbehrlich machen. — V. 16. Zu a vgl. Jes. 9, 5; 22, 21. אָב und אֲבִיוֹנִים scheinen hier ein Wortspiel zu bilden. — **Und die Rechtssache Unbekannter erforschte ich,** näml. um ihnen, vorausgesetzt daß sie im Rechte, als Anwalt zu helfen. לֹא יְדַעְתִּי Attributivsatz wie Kap. 18, 21; Jes. 41, 3; 55, 5 u. ö. — V. 17. **Ich zerbrach das Gebiß des Frevelhaften** (der Cohortativ וְאֲשַׁבְּרָה wie Kap. 1, 15; 19, 20), **und aus seinen Zähnen riß ich die Beute weg.** Zur Darstellung hartherziger Bedrücker und

Tyrannen (oder ungerechter Richter, an die hier wohl besonders zu denken) unter dem Bilde von reißenden Thieren, welchen man ihre Beute wieder abjagt, vgl. Ps. 3, 8; 58, 7 ꝛc.

4. Schluß. Dritte Strophe, V. 18—25. Das Ansehen und der Einfluß, deren Job einst sich erfreute und um deren Verlust er besonders schmerzlich trauert. — **Und so dachte ich denn: „mit meinem Neste** (oder auch: „bei meinem Neste") **werde ich verscheiden"**, — d. h. ohne meine Wohnstätte mit Familie, Hab und Gut (vgl. Ps. 84, 4) verlassen oder eingebüßt zu haben, also in hohem glücklichen Alter. — **Und wie der Phönix viele Tage haben,** wörtlich: „viel machen, vermehren meine Tage." Sprachlich zuläßig ist es auch, חוֹל = „Sand" zu fassen und an eine Vermehrung der Tage wie Sandkörner zu denken; vgl. „wie Sand des Meeres" 1 Kön. 5, 9 u. ö., auch Ovid Metam. XIV, 136 f.: „quot haberet corpora pulvis, tot mihi natales contingere vana rogavi." Aber gegen diese von Targum, Pesch., Saad., Luther, Umbreit, Gesenius, Stickel, Vaih., Hahn ꝛc. vertretene Erklärung und für die Deutung des חוֹל auf den langlebigen Vogel Phönix der bekannten altorientalischen Sage (so die meisten Neueren seit Rosenm.) spricht die älteste exeget. Tradition im Talmud, den Midraschim, bei den Masoreten und Rabbinen (namentl. Kimchi), sprechen die offenbar aus Mißverständniß dieser Phönix-Tradition geflossenen Lesarten der LXX: *ὥσπερ στέλεχος φοίνικος*, der Itala: sicut arbor palmae und der Vulg.: sicut palma; spricht endlich wohl auch die Etymologie des Worts חוֹל (oder חוּל, wie die Rabbinen von Naharden nach Kimchi lasen), welches (mit Bochart) von חוּל torquere, volvere abgeleitet und durch „Kreislauf, Periode" erklärt, ja sogar in seiner egyptischen Form Koli (kopt.: alloe) auf diese semitische Grundbed. zurückgeführt werden zu müssen scheint (die Hauptbenennung des Phönix bei den alten Egyptern war freilich bênî, hierogl. bano, benno, was zugleich „Palme" bedeutete). Die Redensart „lang wie ein Phönix leben" findet sich auch bei nicht-egyptischen Völkern des Alterthums, z. B. den Griechen (*φοίνικος ἔτη βιοῦν*, Lucian, Hermot. p. 53), und die ganze Sage von dem 500 Jahre lang lebenden, sich dann mit seinem Neste verbrennenden und verklärt wieder auflebenden Phönixvogel ist überhaupt ebenso alt als weitverbreitet, besonders im Orient. Deshalb kann es weder befremden, noch irgendwie anstößig erscheinen, wenn ein poetisches Buch der Heiligen Schrift Bezug auf diesen Mythus nimmt (vgl. die Anspielungen auf astronomische und andere Mythen in Kap. 3, 9; 26, 38). Darüber, daß auch nicht etwa egyptische Nationalität des Dichters oder gar Abfassung des Gedankens in Egypten aus unserer Stelle gefolgert werden könne, s. schon Einl. §. 7, b (woselbst auch die wichtigsten Literaturangaben über die Phönixsage). — V. 19. 20 setzen den in V. 18 begonnenen Ausdruck dessen, was Job dachte und hoffte, fort. **Meine Wurzel wird offen sein nach dem Wasser hin,** d. h. mein Leben wird gedeihen, wie ein reichlich bewässerter Baum (vgl. Kap. 14, 7 ff.; 18, 16) **und Thau in meinem Gezweige übernachtend** (vgl. ebendas.; auch 1 Mos. 27, 39; Spr. 19, 12; Ps. 133, 3 ꝛc.); **meine Ehre wird** (immer) **frisch bei mir verbleiben** (כָּבוֹד = *δόξα*, Ansehen, Würde, Ehre bei Gott und den Menschen — nicht „Seele", wie Hahn will), **und mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.** Der Bogen als Symbol der rüstigen Mannhaftigkeit und Thatkraft, vgl. 1 Sam. 2, 4; Ps. 46, 10; 76, 4; Jerem. 49, 35; 51, 56 ꝛc. Zu חָלַף „Fortgang gewinnen, sprossen" (Kap. 14, 7), hier „sich erneuen, verjüngen", ist es unnöthig, etwa כֹּחַ zu ergänzen, wie Hirzel und Schlottmann unter Verweisung auf Jes. 40, 31 wollen. — V. 21 ff. bieten im Anschluß an die eben geschilderten frohen Hoffnungen Jobs, die aus der Fülle seines Glücks, namentlich seines hohen Ansehens, unmittelbar herflossen, eine eingehendere Schilderung dieses Ansehens, mit welcher die erzählende Rede wieder an die Stelle der durch וְאֹמַר V. 18 eingeleiteten referirenden tritt. Subjekt sind in V. 21—23 überhaupt die anderen außer Job selbst, seine Stammesgenossen, nicht speziell die Mitglieder der V. 7 bis 10 beschriebenen Rathsversammlung; weshalb es unnöthig ist, etwa eine Versetzung der Stelle hinter V. 10 zu postuliren. — **Auf mich hörten sie und warteten** (יָחֲלוּ Pausalform mit Dag. euphon., für יָחֲלוּ, vgl. Gesen. §. 20, 2, c) **und lauschten still auf meinen Rath,** wörtl. „und schwiegen still zu meinem Rathe." — V. 22. **Nach meinem Worte sprachen sie nicht wieder,** wörtl. „wiederholten sie nicht" (לֹא יִשְׁנוּ, non iterabant). Zu b vgl. 5 Mos. 32, 2; Hohel. 4, 11; Spr. 5, 3. — V. 23. Weitere Ausführung des zuletzt gebrauchten Bildes vom erquickenden Niederträufeln der Rede. **Lechzten mit dem Munde wie nach Ernteregen.** Der מַלְקוֹשׁ oder Spätregen im März oder April wird wegen der nahe bevorstehenden Ernte, die er auszuzeitigen hat, in Palästina und den angrenzenden Ländern besonders sehnlich begehrt; vgl. 5 Mos. 11, 14; Jerem. 3, 3; 5, 24; Joel 2, 23; Hos. 6, 3 ꝛc. — Zu פָּעַר פֶּה = שָׁאַף lechzen, vgl. Ps. 119, 131. — V. 24. **Ich lachte ihnen zu, wenn sie verzagten,** wörtl. „wenn sie nicht vertrauten" (הָאֲמִין absol. wie Jes. 7, 9 [vgl. Ps. 116, 10], und יַאֲמִינוּ ist ein Zustandssatz ohne וְ, welches fehlende וְ übrigens manche Mss. und Ausgaben ergänzen). Der Sinn kann nur sein: „auch wenn sie muthlos waren, wußte ich sie durch mein freundliches Zulächeln aufzuheitern." Nur hierzu stimmt das zweite Glied, nicht zu der gewöhnl. Erklärung: „lächelte ich ihnen zu, sie glaubtens nicht" (LXX, Vulg., Saad., Luther, die meisten Neueren). — **Und meines Antlitzes Licht,** d. h. mein heiteres Angesicht, vgl. Spr. 16, 15, **konnten sie nicht trüben** — wörtlich: „nicht fallen machen", vgl. 1 Mos.

4, 5. 6; Jer. 3, 12. — V. 25. **Gern nahm ich den Weg zu ihnen** (vgl. Kap. 28, 23), d. h. ich hatte Gefallen daran, in ihrer Mitte sitzend zu schalten und zu walten. Dies der durch das Folg. einzig begünstigte Sinn; gegen die Hahn-Delitzsch'sche Fassung: „ich wählte für sie den Weg, den sie gehen sollten", spricht außerdem auch der Umstand, daß בחר „wählen" nie s. v. a. „vorschreiben, bestimmen, anbefehlen" ist. — Im Folgenden wird das „Dasitzen als Haupt" (רֹאשׁ) zunächst konkreter bestimmt durch כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד „wie ein König inmitten der Heerschaar", dann aber das diesem Bilde anhaftende Allzukriegerische (vgl. Kap. 15, 24; 19, 12) wieder gemildert, indem als das Geschäft des von seinen Schaaren umringten Königs nicht ein Kommandiren zur Schlacht, sondern ein „Tröster Trauernder" bezeichnet wird. Ob damit den drei Freunden wegen ihres ungeschickten Tröstens ein Hieb versetzt werden sollte (wie Ewald und Dillmann wollen), dürfte sehr zu bezweifeln sein.

5. Zweite Abtheilung. **Der Jammer der Gegenwart:** Kap. 30. Erste Strophe (oder Doppelstrophe), V. 1—15: Die Schmach und Verachtung seitens der Menschen, dem eben erst geschilderten hohen Ansehen in grellem Kontraste gegenübergestellt. Dieser Kontrast wird dadurch noch gesteigert, daß als die ihn jetzt Schmähenden und Verhöhnenden gewisse Menschen der niedrigsten und verächtlichsten Art bezeichnet werden: eben jene verworfene elende Menschenklasse, deren unstetes und flüchtiges Treiben bereits Kap. 24, 4—8, nur kürzer als hier charakterisirt worden war. — **Und jetzt verlachen mich Jüngere als ich an Tagen,** — das nichtsnutzige junge Gesindel jener verkommenen Menschenklasse. Welche Demüthigung für ihn, vor dem einst Greise aufstanden! — **Sie, deren Väter ich verschmähte zuzugesellen den Hunden meiner Heerde** (שִׁית עִם „gleichsetzen, beiordnen", nicht s. v. a. שִׁית עַל praeficere, wie Schultens, Rosenm., Schlottm. wollen). Aus diesem starken Ausdruck der Verachtung folgt nicht, daß Job hochmüthig oder tyrannisch-unmenschlich dachte, sondern nur, daß jenes Gesindel unendlich verkommen und auch sittlich verworfen (diebisch, untreu, unwachsam, überhaupt zu nichts zu gebrauchen) war. — V. 2. **Auch ihrer Hände Kraft, was sollte die mir?** d. h. „und auch [LXX: καὶ γε] was sie selbst, jene Jüngeren betrifft, was hätte ihrer Hände Kraft mir etwa nützen können?" Warum dieselbe für ihn unnütz war, deutet b an: **für sie verloren ist volle Reife,** d. h. zu vollreifer Manneskraft (כֶּלַח ähnlich wie Kap. 5, 26) bringen sie, die entnervten elenden Geschöpfe, es doch einmal nicht. Warum nicht? zeigen die nun gleich folgenden Verse. — V. 3. **Durch Mangel und Hunger** (sind sie) **ausgedörrt,** wörtl. sind sie „harter starrer Felsgrund" (גַּלְמוּד wie Kap. 15, 34); **sie, welche benagen die dürre Steppe,** d. h. abnagen [עקר wie V. 17] was dort wächst; vgl. Kap. 24, 5, **die längst gewesene Oede und Verödung.** Daß שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה „Wüste und Verwüstung" oder „Oede und Verödung" bed. (vgl. תהו ובהו 1 Mos. 1, 2; בוקה ומבוקה Nah. 2, 11 u. a. derartige Assonanzen), kann nach den Parallelen Kap. 38, 27 und Zeph. 1, 15 nicht zweifelhaft sein. Dagegen ist das vorherg. אֶמֶשׁ schwierig, welches sonst Zeitadverbium: „vergangene Nacht, gestern Abend", hier aber offenbar Substantivum und zwar wohl im St. constr. ist. Man erklärt entw. „das Gestern der Oede und Verödung", d. h. die längst gewesene ꝛc. (Hirzel, Ewald ꝛc.), oder: „die Nacht, das Finstere der Verödung" (Targum, Rabb., Gesenius, Del.), — von welchen Auffassungen die erstere vorzuziehen ist, da Finsterniß sonst nirgends (auch nicht Jer. 2, 6. 31) als charakteristisches Prädikat der Wüste auftritt, und da zumal das „Benagen" der Finsterniß der Wüste einen sonderbar harten Gedanken ergibt. Sprachlich hart ist Dillmann's Erklärung: „gestern schon eine reine Wüste" (wo also heute nichts mehr zu finden), und willkürlich Olshausen's Emendation: אֶרֶץ שׁ' ומ'. — V. 4. **Sie, die Salzkraut pflücken am Gesträuche,** da also, wo solche kleine Pflanzen sich am ersten trotz der alles verdorrenden Wüstensonne halten können; im Schatten größerer Gesträuche, namentlich wohl jenes noch heute unter dem Namen sih in der syrischen Wüste massenhaft vorkommenden perennirenden Strauches, über welchen Wetzstein b. Del. handelt. — מַלּוּחַ ist die Melde oder das Salzkraut (auch Meerportulak, atriplex halimus L.; vgl. LXX: ἅλιμα), ein in seinen jüngeren zärteren Blättern eine, wenn auch kümmerliche Nahrung bietendes Gewächs; vgl. Athenäus Deipnos. IV, 161, wo es von armen Pythagoräern heißt: *ἅλιμα τρώγοντες καὶ κακὰ τοιαῦτα συλλέγοντες.* — **Und Ginsterwurzel ist ihr Brod.** Die Eßbarkeit der Wurzel des Ginsterkrauts (genista monosperma) ist allerdings nur hier bezeugt; doch ist es unnöthig, dieselbe zu bezweifeln und etwa לַחֲמָם „um sich zu wärmen" zu lesen (Gesen.), als ob hier wie Ps. 120, 4 lediglich vom Gebrauch des Ginsters als Brennstoffs die Rede wäre. Vgl. Michaelis, Neue orient. Bibl. V, 45, und Wetzst. b. Del. S. 359 f. — V. 5. **Aus** (der Menschen) **Mitte werden sie verjagt,** e medio pelluntur. גַּו eigentl. „das Innere", d. h. der Kreis menschlichen Gemeinschaftslebens, die menschliche Gesellschaft. — **Man schreit über sie wie** (über) **Diebe.** כַּגַּנָּב als wären es Diebe; vgl. כַּמְּטַר Kap. 29, 23. — V. 6. **In den grausigsten Schluchten müssen sie wohnen;** wörtl. „im Gefürchteten der Schluchten (in horridissima vallium regione; vgl Kap. 41, 22; Ewald §. 313, c) ist ihnen zu wohnen" (vgl. Gesen. §. 132, A. 1). — **In Löchern des Erdreichs und der Felsen.** Also echte Troglodyten, s. unten, hinter V. 8. Wegen עָפָר „Erdreich" s. zu Kap. 28, 2. — V. 7. **Zwischen Sträuchern stöhnen sie hervor.** נהק oben Kap. 6, 5 vom Geschrei des Wildesels, hier von den wilden Tönen

(dem sermo barbarus? Pineda, Schlottmann) der Nahrung suchenden rohen Steppenbewohner. — **Unter Nesseln rotten sie sich zusammen,** eigentlich: „müssen sie sich zusammenthun, sich versammeln." Die meisten Neueren fassen das Pu. יְסֻפָּחוּ als eig. Passiv. in der Bed. „hingegossen werden", was s. v. a. „sich lagern" sein soll (vgl. Am. 6, 4. 7). Aber sowohl der Gebrauch von ספח in Stellen wie 1 Sam. 26, 19; Jes. 14, 1, als das Zeugniß der ältesten Verss. (Vulg., Targum, auch wohl LXX: *διηγῶντο*) begünstigen mehr den Sinn der Zusammenrottung oder geselligen Vereinigung. — V. 8. **Söhne von Thoren, dazu Söhne von Ehrlosen** — beide Ausdrücke Appos. zum Subj. der vorherg. Verse. נָבָל steht als Kollekt. und dabei wie Ps. 14, 1 von Gottlosen. בְּלִי־שֵׁם s. v. a. ignobiles, infames, eine ähnliche Bildung wie jene in Kap. 26, 2; vgl. Ewald §. 286, g. — **Sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande;** eigentl. wohl ein Attributivsatz: „die da hinausgep. sind", — also exules, aus ihrer wahren Heimat Vertriebene. — Bei der augenfälligen Identität der in diesen Versen Geschilderten mit jenen in Kap. 24, 4—8 Beschriebenen liegt es nahe, eine bestimmte Menschenklasse der von Job bewohnten Gegend als geschichtlichen Anlaß und Vorwurf für beide Schilderungen zu denken. Da nun beidemal troglodytische Lebensweise (Wohnen in Felsklüften und versteckten Oertern, vgl. oben Kap. 24, 4. 8) und Ausgetriebensein aus ihren früheren Wohnsitzen (vgl. Kap. 24, 4) als charakteristische Eigenschaften der Elenden hervorgehoben werden, so liegt es vorzugsweise nahe, an die höhlenbewohnenden Choräer oder Choriter (Luther: Horiter), die von den Edomitern theils unterjochten, theils ausgetilgten, theils vertriebenen Urbewohner des Gebirgslandes Seïr, zu denken (vgl. 1 Mos. 36; 5 Mos. 2, 12. 22). Auch wenn Jobs Wohnort ziemlich entfernt von Edomitis, etwa im Hauran, zu suchen ist (vgl. zu Kap. 1, 1), konnten solcher Choräer (חֹרִים, d. h. „Loch-, Höhlenbewohner") leicht eine ziemliche Zahl in seiner Nähe hausen; denn von den Edomitern vertrieben, werden sich dieselben vorzugsweise in die Nachbarländer Seïr-Edoms, und zwar hier wieder am liebsten in Gebirgsgegenden mit Höhlen, Schluchten ꝛc. geflüchtet haben, wo sie dann ein ähnliches elendes Leben führten, wie ihre in Edom selbst zurückgebliebenen Stammesgenossen. An von diesen Choriter-Resten verschiedene Höhlenbewohner Haurans, z. B. an die wegen ihrer Armuth und Wegelagerei berüchtigten Ituräer, zu denken (Del. und Wetzst.), liegt weniger nahe. — V. 9 (in der abermals mit וְעַתָּה beginnenden zweiten Hälfte der Langstrophe) kehrt Job seinen Blick von den ausführlich geschilderten Elenden zurück auf sich selbst. **Und jetzt bin ich ihr Spottlied worden, bin ihnen geworden zum Gespräche.** נְגִינָה, sonst Saitenspiel, hier s. v. a. Spottlied, *σίλλος* (vgl. Klagel. 3, 14; Ps. 69, 13). מָשָׁל schadenfrohes, verlästerndes Gerede, bezw. Gegenstand desselben (LXX: *ῥύλλημα*). — V. 10. **Mich verabscheuend, sind sie** (nämlich eben aus Abscheu) **fernweg von mir getreten; ja, mein Gesicht haben sie nicht mit Speichel verschont,** d. h. wenn sie mir einmal näher treten, dann geschieht es nicht, ohne mir ihre tiefste Verachtung, durch Verspeien ins Angesicht (Matth. 26, 67; 27, 30 ꝛc.) zu bezeugen. Eine ungehörige Milderung versuchen diejenigen Ausleger, welche lediglich ein „Ausspucken in seiner Gegenwart" ausgesagt finden (Hirzel, Umbreit, Schlottmann); für diesen Sinn würde לְפָנַי st. מִפָּנַי erforderlich gewesen sein. Vgl. auch schon oben Kap. 17, 6, wo Job sich ein תֹּפֶת לְפָנִים für die Leute nannte. — V. 11 ff. zeigen, warum Job in jener Weise dem Hohne der Elendesten preisgegeben werden konnte, weil nämlich Gott und die göttlichen Unglücksmächte ihn an dieselben überliefert haben. Denn diese sind in den Versen 11—14 das Hauptsubjekt, nicht etwa jene elenden Auswürflinge der menschlichen Gesellschaft (wie Rosenm., Umbreit, Hirzel, Stickel, Schlottm., Delitzsch wollen). Das Richtige haben schon LXX u. Vulg., von Neueren Ewald, Arnh., Hahn, Dillm. ꝛc. — **Denn meinen Strick hat Er gelöst.** So nach dem K'ri יִתְרִי, auf Grund dessen sich auch exkl. läßt: „denn meine Sehne hat Er gelöst, abgespannt" (unter gegensätzlicher Beziehung auf Kap. 29, 20, b, gleichwie bei der Uebers. „Strick" Rückbeziehung auf Kap. 4, 21; 27, 8 stattfindet). Wäre nach dem K'tibh יִתְרוֹ zu lesen, so müßte man erklären: „seinen Strick oder Zaum, womit Er die Unglücksmächte gefesselt hielt, hat Er gelöst" — wozu aber das folgende „und mich gebeugt" nicht sonderlich stimmt. — **Und den Zügel haben sie vor mir losgelassen,** d. h. „mir gegenüber (mich verfolgend) schießen lassen." Subjekt sind hier wie in den folgenden Versen unzweifelhaft Gottes gegen Job losgelassene Kriegerschaaren, dieselben, welche in der ähnlichen früheren Schilderung Kap. 19, 12 als seine גְּדוּדִים bezeichnet wurden (vgl. auch Kap. 16, 9. 12—14). Auf die V. 1—8 geschilderten Elenden paßt das Furchtbare und Gewaltthätige, ja Unwiderstehliche ihrer Angriffe gegen Job nicht, wie sie namentlich V. 13 und 14 beschreiben. Es sind entweder Unglücksengel, oder wenigstens Krankheiten und sonstige Plagen, überhaupt personifizirte göttliche Zorneswirkungen, was Job hier im Auge hat. — V. 12. **Zur Rechten erhebt sich eine Brut** oder Schaar. פִּרְחָה, oder nach a. LA. פָּרְחָה, eigentl. „Gesproß, üppig aufwucherndes Gewächs." Zur Rechten erhebt sich diese Unglücksbrut (von Krankheiten ꝛc.), sofern sie als Klägerin gegen Job auftritt (vgl. Kap. 16, 8): denn die Ankläger vor Gericht hatten den Platz zur Rechten des Angeklagten einzunehmen; vgl. Sach. 3, 1; Ps. 109, 6. — **Sie stoßen meine Füße fort,** d. h. treiben mich immer mehr in die Enge, wollen mir meinen Standort nicht lassen (unnöthig ist Ewald's Emendat. רַגְלַם „sie lassen ihre Füße los, setzen sie in schnelle Be-

wegung"). **Und bahnen zu mir hin ihre Unglücks-wege,** indem sie Belagerungswälle wider mich, den von ihnen Berannten und feindselig Angegriffenen, aufschütten. סלל wie Kap. 19, 12, welche Stelle überhaupt fast wörtlich mit der vorliegenden zusammenstimmt und unsere Deutung derselben auf die göttlichen Plagen als eine Job berennende Kriegerschaar bekräftigt. — V. 13. **Sie reißen nieder meinen Steig,** d. h. durch Aufschüttung ihrer „Unglückswege" zerstören sie meinen eigenen, vorher unangefochtenen Lebensweg. — **Zu meinem Sturze helfen sie** (vgl. Sach. 1, 15), **sie, denen kein Helfer ist,** d. h. die zu ihrem Zerstörungswerke keiner anderweitigen Hülfe bedürfen, die es allein vollenden können. So wohl richtig Stickel, Hahn, während die meisten Neueren durch o den Sinn der Hülflosigkeit oder des Verachtetseins und Verlassenseins von aller Welt ausgedrückt finden; Ew. aber erklärt: „vor ihnen hilft niemand" (unter Berufung auf Ps. 68, 21), und Dillmann an einer befriedigenden Erklärung des Texts, den er für verdorben hält, überhaupt verzweifelt. — V. 14. **Wie durch einen weiten Riß** (בְּפֶרֶץ, abgekürzte Vergleichung wie כְּגַנָּב V. 5) **nahen sie, unter Krachen wälzen sie sich heran,** natürlich um die Festung vollends zu stürmen; vgl. Kap. 16, 14. Das „Krachen", שׁוֹאָה ist das der fallenden Mauertrümmer, nicht etwa das eines brausenden Sturzbaches, wie Hitzig (Ztschr. der D.-M. G. IX, 741) wollte, der zugleich פֶּרֶץ die unerhörte Bed. „Waldstrom" beizulegen versuchte. — V. 15. **Wider mich gekehrt sind Schreckuisse,** näml. jähe Todesschrecken, vgl. Kap. 18, 11. 14; 27, 20. **Sie verjagen dem Sturme gleich** (wie ein alles verheerender Sturmwind) **mein Ansehen** (נְדִבָתִי), näml. das in Kap. 29, 20 ff. geschilderte. Die Rückbeziehung der 3. Sing. Fem. תִּרְהֹם auf den Plur. בַּלְהוֹת ähnlich wie in Kap. 14, 19; 27, 20 u. ö. — **Und gleich einer Wolke ist** (infolge von dem allem) **mein Glück dahin,** d. h. so rasch und spurlos verschwunden, wie eine Wolke an der Himmelsfläche verschwindet. Vgl. Kap. 7, 9; Jes. 44, 22.

6. Fortsetzung. Zweite Strophe. Das namenlose Elend des Dulders. V. 16—23. — **Und nun** (das 3. וְעַתָּה, vgl. V. 1 u. 8) **ergießt sich bei mir meine Seele,** sich in Schmerz und Klage gleichsam auflösend, in Thränen zerfließend. Zu עָלַי „bei mir, in mir" vgl. Kap. 10, 1; Ps. 42, 5. — **Es halten fest mich Leidens-Tage,** näml. in ihrer Gewalt; sie wollen nicht von mir weichen mit ihren schlimmen Wirkungen. — V. 17. **Die Nacht durchbohret meine Gebeine,** oder — welche Ueberf. ebenso möglich ist, da נָקַר ebensowohl Niph. als Pi. sein kann —: „bei Nacht wird durchbohrt mein Gebein." מֵעָלַי eigentlich „weg von mir", d. h. „so daß sie sich von mir ablösen" (Del.: „Die Nacht setzt m. Geb. v. mir weg"). — **Und meine Nager schlafen nicht,** d. h. entweder: „m. bohrenden Schmerzen", oder „m. Würmer, die Maden in m. Geschwüren", vgl. רִמָּה Kap. 7, 5. Jedenfalls ist עֹרְקַי nach עֹכֵר V. 3 zu erkl., die Bed. „Adern" (Blumenth.) oder „Nerven" (LXX *νεῦρα*, Parchon, Kimchi ꝛc.) ist unerweislich. — V. 18. **Durch Allgewalt ist mein Gewand entstellt,** d. h. durch Gottes furchtbare Gewalt bin ich so abgezehrt, daß mein Gewand schlotterig und lose, einem Kleide gar nicht mehr ähnlich sehend, um mich herum hängt (vgl. Kap. 19, 20). Nur diese Fassung (Ew., Delitzsch, Dillmann, Kamph. ꝛc.) stimmt zum Inhalt des zweiten Gliedes, nicht die der LXX, welche יִתְחַפֵּשׂ statt יִתְחַפֵּשׂ lasen und „Gott" als Subj. dachten: *„πολλῇ ἰσχύι ἐπελάβετο μου τῆς στολῆς"*; auch nicht die Hirzel's: „durch Allgewalt ist mein Gewand vertauscht", näml. mit einem Sacke; ebensowenig die von Schult. u. Schlottm.: „es, näml. das Leiden, der Schmerz, verstellt sich in m. Gew." ꝛc. — **Es umschließt mich wie eines Leibrocks Kragen,** d. h. es, das nirgends mir mehr passende Kleid, legt sich so eng und fest, wie ein Hemdkragen den Hals umgibt, an meinen Körper an. Richtig übers. schon LXX כְּפִי כֻתָּנְתִּי: *ὥσπερ τὸ περιστόμιον τοῦ χιτῶνός μου* (Vulg.: quasi capitium tunicae); bei der Fassung des כְּפִי im Sinne von „wie", oder „nach Maßgabe von" ist ein vernünftiger Sinn nicht zu gewinnen (vgl. auch 2 Mos. 28, 32). — V. 19. **Hingeworfen hat Er** (Gott) **mich in den Koth** (Zeichen der tiefsten Erniedrigung, vgl. Kap. 16, 15), **daß ich Staub und Asche gleichgeworden bin,** infolge des erdfarbigen, schmutzigen Aussehens meiner Haut (vgl. Kap. 7, 5), auf welches der Schluß des Kap. (V. 30) nochmals zurückkommt. — V. 20—23: eine klagende und hülfeflehende, aber ohne Hoffnung auf Erhörung flehende Ansprache an Gott. — **Ich stehe** (bittend) **da, und du blickest starr mich an,** näml. ohne mich zu erhören. Nur diese Fassung des zweiten Gliedes stimmt gehörig zum ersten, nicht die Ewald'sche: „bleibe ich stehen, so richtest du dein Augenmerk auf mich", um mich zu befeinden. Vollends unmöglich ist es, mit Vulgata, Saad., Gesenius, Umbreit, Welte לֹא aus dem ersten Gl. zu ותתבנן herüberzuziehen („da stehe ich, und du achtest nicht auf mich"). — V. 21. **Du verwandelst dich in einen Grausamen mir.** אַכְזָר saevus, vgl. Kap. 41, 2, sowie das mildernde אַרְיֵה in der Lehnstelle Jes. 63, 10. Zu שִׂטֵם in b vgl. Kap. 16, 9. — V. 22. **Mich aufhebend auf Sturmwind** (wie auf einen Wagen, vgl. 2 Kön. 2, 11) **lässest du mich dahinfahren** (vgl. Kap. 27, 11) **und lässest mich zergehen in Sturmesbrausen.** Das letzte Wort hat man mit Ewald, Olsh., Delitzsch ꝛc. nach dem K'tibh תְּשֻׁיָּה zu lesen und als Nebenform von תְּשׁוּאָה oder תְּשׁוּאָה (Kap. 36, 29) zu fassen, also als wesentlich gleichbed. mit שׁוֹאָה Spr. 1, 27: „Wetter, Gewittersturm", und der Konstruktion nach als Akkus. der Bewegung, wie im folg. Vers מָוֶת. Das K'ri תְּשִׁיָּה (woraus die LXX תְּשׁוּעָה gemacht haben) würde den zu a we-

niger passenden Sinn: „du lässest mir den Heilsbestand zerrinnen", ergeben. — V. 23. **Ich weiß, zum Tode willst du mich führen** (oder „zurückführen" — חֲשִׁיב in dem Sinne des שׁוּב Kap. 1, 21), **in das Versammlungshaus für alles Lebendige.** Der letztere, im Sinne von Kap. 3, 17 ff. zu verstehende Ausdruck ist Apposition zu מָוֶת und dieses steht hier als Synom. von שְׁאוֹל, wie Kap. 28, 22.

7. Schluß. Dritte Strophe, V. 24—31: Die Täuschung aller seiner Hoffnungen. — **Doch streckt man nicht beim Sturz die Hand noch aus?** אַךְ, hier Adversativpart. wie Kap. 16, 7; לֹא aber fragend, für הֲלֹא, vgl. V. 2, 10b. Für בְּעִי als zusammengesetzt aus בְּ und עִי „Ruin, Sturz, Zertrümmerung" — (vgl. Mich. 1, 6, sowie den häufigeren Plur. עִיִּים Trümmer) — spricht das parall. בְּפִידוֹ im zweiten Gliede. שָׁלַח יָד endlich in der Bed. des hülfesuchenden, bittenden Ausstreckens der Hände hat seinen wenigstens indirekten Beleg an 2 Mos. 17, 11 ff. und ähnlichen Stellen (wie 2 Mos. 9, 29; 1 Kön. 8, 38; Jes. 1, 15; 65, 2 ꝛc.) — **Oder bei seinem Untergange** — (erhebt man nicht darob) **Geschrei?** Das fragende לֹא = הֲלֹא wirkt aus dem ersten Gliede her noch fort. Das Suff. in בְּפִידוֹ geht auf das unbestimmte Subj. in יִשְׁלַח zurück, bezieht sich also auf den vom Sturze gerade Betroffenen, und dadurch mit dem Untergange (פִּיד wie Kap. 12, 5) Bedrohten. Wegen לָהֵן „darob, deswegen", s. Ew. §. 217, d, und für שִׁוְעָה = שִׁוְעָה „Geschrei" vgl. Kap. 36, 19a. Möglich, daß für die harte Verb. לָהֵן שׁוּעַ etwa לֹא יְשַׁוֵּעַ zu lesen ist (nach Dillm's. Vermuthung). Im ganzen ergibt die hier vorgetragene Erkl. des von den alten Ueberss. und Exegeten vielfach mißverstandenen Verses allein einen wahrhaft kontextgemäßen Sinn, weshalb die bedeutendsten neueren Ausleger (Ewald, Hirz., Del., Dillmann, im ganzen auch Hahn ꝛc.) an ihr festhalten. — V. 25. **Oder weinte ich nicht um Hartbedrängte?** wörtlich „um den von einem Tag (Unglückstag) Bedrängten", um den „Harten des Tages". — Zu b vgl. Kap. 19, 12. 15 ff. Das ἅπ. λεγ. עָגַם „sich bekümmern, betrüben" ist nicht sinnverschieden von אגם Jes. 19, 10. — V. 26. **Denn Gutes hoffte ich, und es kam Uebles** ꝛc. Zur Sentenz vgl. Jes. 59, 9; Jer. 14, 19. Wegen וָאֲיַחֲלָה (Imperf. cons. Pi.) vgl. Ew. §. 232, h; das verstärkende ה־ am Auslaut ähnlich wie Kap. 1, 15. — V. 27. Zum „Sieden" (רתח wie Kap. 41, 23) der Eingeweide vgl. Klagel. 1, 20; 2, 11; Jes. 16, 11; Jer. 31, 20 ꝛc. Zu קִדֵּם jemand begegnen, ihn überfallen: Ps. 18, 6. — V. 28. **Geschwärzt gehe ich einher, ohne Sonnenglut,** d. h. nicht durch Sonnenglut, als ein nicht durch Hitze der Sonne Verbrannter. Da חַמָּה (vgl. Hohel. 6, 10; Jes. 30, 26) die Sonne nach der Seite ihrer Hitze bezeichnet, läßt sich בְּלֹא ח' (wofür Pesch. und Vulg. בְּלֹא חַמָּה lesen) nicht etwa durch „ohne Sonnenlicht = in trostlosem Dunkel" erklären (so Hahn, Delitzsch, Kamph.); dies um so weniger, da קָדַר schwerlich etwas anderes als das schmutzige, mit Asche und Staub bedeckte Aussehen eines Trauernden (vgl. Kap. 5, 11) bezeichnen wird, also eine solche Schwärzung der Haut, deren Kontrastirung mit der durch Sonnenhitze bewirkten nahe genug lag. Zu חָלַךְ vgl. übrigens Kap. 24, 10. — **Stehe in der Versammlung laut klagend auf,** um dem Schmerz über meine Qualen Luft zu machen. קָהָל hier wohl nicht von der Volksversammlung am Thore — denn die Zeit, wo er in dieser sitzen durfte, war für ihn, den Aussatzkranken, längst vorüber (Kap. 29, 7 ff.) — sondern von der Trauerversammlung, die ihn in oder bei seinem Hause umgab, und die man sich keineswegs auf die drei Freunde und Elihu beschränkt zu denken haben wird. Unerweislich ist Hirzel's und Dillmann's Meinung, בְּקָהָל sei hier s. v. a. publice; בְּקָהָל Spr. 26, 26 spricht eher gegen als für diese Bed.; denn dort ist in der That von der versammelten Volksgemeinde die Rede, nicht von irgendwelcher anderen Versammlung. — V. 29. **Ein Bruder bin ich worden den Schakalen, ein Genosse** (vgl. Kap. 17, 18) **den Straußen** — nämlich in Bez. auf das klägliche laute Heulen und Wimmern dieser Wüstenthiere (s. Mich. 1, 8), weniger wohl in Bez. auf ihre Einsamkeit, wiewohl auch diese mit in Betracht kommen mag: denn ein relat. Wüstenleben muß der von allem Verkehre mit der Oeffentlichkeit ausgeschlossene, vor die Städte hinausgewiesene Leprose, trotz aller Gruppen von mitleidigen Besuchern, die sich zeitweilig um ihn sammeln mögen, immerhin führen. — V. 30. **Meine Haut löst sich schwärzlich von mir ab,** wörtl. „ist schwarz geworden von mir hinweg." מֵעָלַי wie V. 17; die (durch die Hitze der Krankheit erzeugte) Schwärze der Haut wie V. 19; vgl. Kap. 7, 5. — Wegen חרר von חָרָה „erglühen, heiß sein" vgl. Ezech. 24, 11; Jes. 24, 6. — V. 31 schließt die ganze bisherige Schilderung in zusammenfassender Weise ab: **Und so ward zu Trauer meine Cither** (vgl. Kap. 21, 12) **und meine Schalmei** (s. ebendas.) **zu Klagetönen,** wörtl. „zur Stimme Weinender." Die einstige Heiterkeit und Freude Jobs (vgl. Kap. 29, 24) erscheint treffend symbolisirt als ein nun verstummter Klang hell und fröhlich tönender musikalischer Instrumente. Aehnliche Schilderungen Ps. 30, 12; Klagel. 5, 15; Am. 8, 10 ꝛc.

8. Dritte Abtheilung: Die Unschuldsbetheurung angesichts des Gottes der Zukunft: Kap. 31. Erste Strophe, V. 1—8. Die Meidung aller bösen Lust, deren er sich stets befleißigt. — **Einen Bund habe ich geschlossen mit meinen Augen, und wie sollte ich auf eine Jungfrau den Blick richten?** nämlich in ehebrecherisch-lüsterner Absicht (vgl. πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, Matth. 5, 28; vgl. Sir. 9, 5). Der ganze Vers besagt, daß Job den Ehebund, in welchem er lebte (nach Kap. 2, 9, vgl. Kap. 19, 17, wohl einen mo-

nogamischen), nicht einmal mit ehebrecherischen Gelüsten, geschweige denn mit unkeuschen Handlungen entweiht habe. Ueber die ethisch-kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Aussage eines Frommen der patriarch. Zeit vgl. unten „Dogm.-ethische Grundged." — Uebrigens ist כָּרַת בְּרִית לְעֵינַיִם (statt אֶת- oder עִם-) eigentlich: „den Augen einen Bund vorschreiben, vorzeichnen"; Job erscheint danach als der Höherstehende, der seinem Sehorgan sein Verhalten vorschreibt, ihm alle Bedingungen des Vertrags diktirt. Die Verba plusquamperfektisch zu übers. („ich hatte einen Bund geschlossen..... wie hätte ich anblicken sollen" ꝛc. — so z. B. Umbr., Hahn, Vaih.) ist unnöthig und sogar mißverständlich; denn Job will diese seine keuschen Grundsätze keineswegs als etwas blos der früheren Vergangenheit Angehöriges bezeichnen. — V. 2—4 setzen die mit dem Ausrufesatz 1 b begonnenen Erwägungen, welche Job von unkeuschen Gelüsten abhielten, fort, und zwar in Gestalt von drei Fragesätzen, von welchen der erste (V. 2) durch den zweiten und dritten (V. 3 und 4) beantwortet wird. **Und** (so dachte ich) **was wäre die Schickung Eloah's von oben?** חֵלֶק das von Gott zugetheilte Loos, seine gerecht vergeltende Schickung; vgl. Kap. 20, 29; 27, 13, woselbst auch das parall. נַחֲלָה „Erbtheil". Zu מִמָּעַל „von oben" vgl. Kap. 16, 19; 25, 2 und bes. neutestamentl. Stellen wie Röm. 1, 18 (ἀπ' οὐρανοῦ), Jak. 1, 17 (ἄνωθεν) ꝛc. — V. 3 f. Die selbst in Fragform gegebene Antwort auf jene Frage. Zu אֵיד vgl. oben zu Kap. 30, 12; zu עַוָּל Kap. 18, 21; zu נֵכֶר „Mißgeschick" Obj. 12. — **Sieht Er** (הוּא, auf אֱלוֹהַּ V. 2 zurückweisend) **nicht meine Wege, und zählet Er nicht alle meine Schritte?** Vgl. Ps. 139, 2 ff. Es war also der Gedanke an Gott als den allwissenden himmlischen Richter, der Job auch schon blos innerliche Begehrlichkeits- und Gedankensünden auf das strengste vermeiden ließ! — V. 5—8: Der erste in der Reihe der vielen mit אִם anhebenden Schwüre, in welchen die Unschuldsbetheuerung Jobs nun bis zum Schlusse verläuft. — **Wenn ich umging mit Falschheit** (שָׁוְא hier als Synon. des folg. מִרְמָה nicht blos „Eitles", sondern „Falschheit, falsches Wesen, Lug") **und mein Fuß auf Trug hin eilte.** וַתָּחַשׁ, von einem nicht „schweigen", sondern „eilen" (wie חוּשׁ) bedeutenden, sonst nicht vorkommenden Verb. חָשָׁה, einer Nebenf. des gewöhnlicheren חוּשׁ (vgl. וַיַּחַשׁ 1 Sam. 15, 19 von einem mit עִיט gleichbed. עָטָה). — V. 6. Parenthetische Aufforderung an Gott, die Wahrheit der Aussage Jobs prüfen zu wollen (nicht etwa schon Nachsatz zu dem hypothet. Vordersatze im vor. Verse, wie Del. will). — **Wägen möge Er** (Gott) **mich auf gerechter Wage,** oder auch: „auf der Wage der Gerechtigkeit", dem nämlichen Symbol des entscheidenden göttlichen Gerichts, auf welches die Belsazar-Inschrift Dan. 5, 25 hinweist und welches z. B. auch in der sprichwörtlichen Ausdrucksweise der Araber als „Wage der Werke" vorkommt; desgleichen bei den Griechen als Attribut der Themis oder Dike ꝛc. — V. 7. Fortsetzung des betheuernden Vordersatzes V. 5, eingeleitet durch ein mit den Perf. wechselndes Imperf. der Vergangenheit zur Hervorhebung der Dauer der Handlungen (wie auch unten V. 13, 16—20 ꝛc.). — **Wenn abbogen meine Schritte vom Wege,** nämlich vom rechten, von Gott vorgezeichneten Wege (vgl. Kap. 23, 11), welcher verlassen wird, wenn man, wie b dies ausdrückt, „seinen Augen nachgeht", d. h. sich durch die Impulse der Augenlust sich bestimmen läßt (vgl. Jer. 18, 12; 1 Joh. 2, 16). **Und an meinen Händen klebte ein Fleck,** unsittlicher, namentlich gewinnsüchtiger Handlungen nämlich, vgl. Ps. 7, 4 f.; 5 Mos. 13, 17 ꝛc. מאוּם für das gewöhnl. מוּם (vgl. Kap. 11, 15), auch Dan. 1, 4. — V. 8. Nachsatz: **so will ich aussäen und ein anderer soll essen,** d. h. die Früchte meiner Arbeit sollen (weil ich sie ja durch betrügliche Aneignung fremden Gutes befleckt) von anderen statt von mir selbst genossen werden; derselbe Gedanke, wie oben Kap. 27, 16 f., vgl. 3 Mos. 26, 16; 5 Mos. 28, 33; Am. 5, 11 ꝛc. — **Und meine Sprossen mögen entwurzelt werden!** צֶאֱצָאַי hier nicht von Kindern, Leibesnachkommen (wie Kap. 5, 25; 21, 8; 27, 14), sondern laut a die vom Besitzer gepflanzten Gewächse des Bodens, die, soweit sie nicht in fremde Hände gerathen, zu Grunde gehen sollen (vgl. Jes. 34, 1; 42, 5).

9. Fortsetzung. Zweite Strophe, V. 9 bis 15: Die Gerechtigkeit, welche er in allen Angelegenheiten des häuslichen Lebens bethätigte. — **Wenn mein Herz sich bethören ließ ob eines Weibes,** d. h. eines Eheweibes — denn es sind Ehebruchssünden gröberer Art, gleich der Vergehung Davids mit Bathseba, von welchen Job sein Gewissen hier freispricht, nicht einfache Unkeuschheitsakte wie oben in V. 1. Zu b vgl. Kap. 24, 15, und besonders Spr. 7, 7 ff. — V. 10. Nachsatz: **so soll einem andern mahlen mein Weib,** d. h. nicht etwa blos: als Sklavin ihm die Handmühle treiben (2 Mos. 11, 5; Jes. 47, 2; Matth. 24, 41), sondern nach dem Zeugniß der alten Uebersf. (LXX, Vulg., Targ.) und der jüdischen Erklärer vom Kinderzeugen im Konkubinat, — welchen obscönen Sinn das zweite Glied noch deutlicher ausdrückt. אַחֲרִין aram. Plur. wie Kap. 4, 2; 24, 22. — V. 11. 12: kräftige Detestation der eben berührten Ehebruchssünde. **Denn solches** (הוּא) **wäre ein Verbrechen, und das** (הִיא) **eine Sünde vor den Richtern.** So nach dem K'tibh, welches durch הוּא auf das in V. 9 Erwähnte, durch הִיא aber auf זִמָּה „Verbrechen, Schandthat" (vgl. 3 Mos. 18, 17) zurückweist, während das K'ri unnöthigerweise beidemale הוּא setzt. — עָוֹן פְּלִילִים würde, so geschrieben (עָוֹן als st. absol.) = crimen, et crimen quidem judicum sein (vgl. Gesen. §. 116, Anm.). Doch liegt die Vermuthung nahe, daß entweder, wie in V. 28 עָוֹן פְּלִילִי cr. judiciale,

oder עֲוֹן פְּלִילִים cr. judicum zu lesen sein werde. Der Sinn des Ausdrucks ist übrigens ein ähnlicher wie ἔνοχος τῇ κρίσει Matth. 5, 21 f. — V. 12. **Denn ein Feuer wär's, das bis zum Abgrund fressen,** d. h. nicht eher ruhen sollte, als bis es mich, den von frevler-ehebrecherischer Leidenschaft Entbrannten, zur verdienten Bestrafung im Höllenabgrund gebracht hätte; vgl. Spr. 6, 27 ff.; 7, 26 f.; Sir. 9, 8; Jak. 3, 6, und wegen אֲבַדּוֹן oben Kap. 26, 6; 28, 22, — **und** (das) **all mein erworbenes Gut entwurzeln,** d. h. die Wurzeln unter ihm wegbrennen **sollte.** Das בְּ vor כָּל־תְּבוּאָתִי läßt sich etwa durch die Uebers. ausdrücken: „und welches Entwurzelung vornehmen müßte an meinem ganzen Ertrage" (Delitzsch). — V. 13 ff.: ein neuer Schwur betr. die Menschenfreundlichkeit von Jobs Verhalten gegen seine Hausſklaven. **Hätte ich mißachtet das Recht meines Knechtes, meiner Magd,** — ihrer, die man oft genug als völlig rechtlos behandelte, freilich nicht auf Grund mosaischen Rechts (vgl. 2 Mos. 20, 1 ff. 20 ff.). Job, der patriarchalische Fromme, erscheint also auch in dieser Bez. als Vorläufer des theokrat. Standpunkts; vgl. Abrahams Verhältniß zu Elieser 1 Mos. 15, 2; 24, 2 ff. — V. 14. **Was wollte ich thun, wenn Gott aufstünde** ꝛc. Mit Recht fassen Umbreit, Stickel, Vaih., Welte, Delitzsch diesen Vers als Nachsatz zum vorherg., welcher hier ausnahmsweise mit וְ eingeleitet sei, nicht als Zwischensatz, dem dann kein Nachsatz folge (wie Ewald, Hirzel, Dillmann wollen). Zum „Aufstehen" Gottes, nämlich zum Gericht, vgl. Kap. 19, 25; zu פקד „untersuchen" Pſ. 17, 3; zu תָּשִׁיב „erwidern" Kap. 13, 22. — V. 15. **Hat nicht im Mutterleibe mein Schöpfer** (auch) **ihn gebildet, und hat nicht Einer** (אֶחָד, ein und derselbe Gott) **uns im Mutterſchooße bereitet?** וַיְכוֹנְנֵהוּ ſynkopirte Pilelf. mit Suff. der ersten Pers. Plur., für וַיְכוֹנְנֵנוּ (Ewald §. 81, a; vgl. §. 250a). Zum Gedanken vgl. einerseits Kap. 10, 8—12, andererseits, was die Geltendmachung der gleichartigen Erschaffung und gleichen Abstammung von Herren und Skaven als Motivs für eine humane Behandlung der letzteren seitens der ersteren betr.: Eph. 6, 9 (auch Mal. 2, 10).

10. Fortſetzung. Dritte Strophe, V. 16 bis 23: sein gerechtes und barmherziges Verhalten gegen die Nächsten, oder auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens (vgl. schon Kap. 29, 12—17). Auf den ersten hypothet. Vordersatz V. 16 folgt zunächst der Zwischensatz V. 18, dann drei neue Vordersätze mit אִם (bezw. אִם־לֹא), bis endlich V. 22 der gemeinsame Nachsatz zu diesen vier Vordersätzen folgt. — **Wenn ich Gewünschtes Niedrigen verweigerte** (מנע anders konstr. als Kap. 22, 7; vgl. Pred. 2, 10; 4 Mos. 24, 11) **und der Witwe Augen verſchmachten ließ** — vor sehnsüchtigem Ausschauen nach Hülfe, vgl. Kap. 11, 20; 17, 5 und insbesondere zu כָּלָה: 3 Mos. 26, 16; 1 Sam. 2, 33. — V. 18. Zwischensatz, zur Beseitigung des Gedankens daran, daß er Witwen oder Waisen so hart, wie eben geschildert, behandelt haben könnte, — eingeführt durch כִּי in der Bed. „nein, vielmehr" (vgl. Pſ. 130, 4; Mich. 6, 4 u. ö.). — **Seit meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,** näml. der Verwaiste; die Stellung der Subjekte zu denen in V. 16 und 17 ist eine chiastische. Das Suff. in גִּדְּלַנִי hat dativische Kraft (Ewald §. 315, b) und כְּמוֹ־לְאָב ist abgekürzter Vergleich für כְּאָב. Unnöthig ist die Konjektur Olshausen's, der גִּדְּלַנִי „er ehrte mich" gelesen haben will. — **Und von Mutterleibe an war ich jener ein Führer.** Veranlaßt durch das parall. מִנְּעוּרָי in a, dessen Sinn es steigern soll, erscheint das מִבֶּטֶן אִמִּי „vom Leibe meiner Mutter an", d. h. von meiner Geburt an, als eine starke Hyperbel, dazu bestimmt, Jobs menschenfreundliches Verhalten gegen Witwen und Waisen bis in seine früheste Jugend zurückzudatiren, oder, wie sich auch sagen ließe: dasselbe als eine ihm „von Mutterleib und Kindesbeinen auf" anerzogene Gesinnung darzustellen. — V. 19. **Wenn ich den Verlaſſenen sah ohne Kleid** ꝛc. אוֹבֵד wie Kap. 29, 13; מְבֻלִּי wie Kap. 24, 7. Das zweite Glied וְאֵרֶן וגו׳ bildet ein zweites Obj. zu אֶרְאֶה, wörtlich: „und (sah) das Nichtsein des Armen mit Decke." — V. 20. Zum Segen des dankbaren Armen (bezw. seiner durch die Decke erwärmten Hüften und Lenden, die echt poetisch statt seiner selbst genannt sind) vgl. Kap. 29, 13. — V. 21. **Wenn ich über den Verwaiſten schwang meine Hand** (in gewaltthätiger Absicht, vgl. Jes. 11, 15; 19, 16), **weil ich im Thore** (d. h. vor Gericht, vgl. Kap. 29, 7) **meine Hülfe sah** — eine Hinweisung auf Bestechungen, die er an den Richtern hätte verübt haben können, oder auf sonstigen Mißbrauch seines großen Einflusses zur Beugung des Rechtes. — V. 22. Nachsatz, zunächst zu V. 21 passend, weiterhin aber auf sämmtliche Vordersätze von V. 16 an bezüglich, mochten auch die in jenen früheren geschilderten Sünden nicht speziell mit Hand oder Arm verübte sein. **So entfalle ihrem Nacken meine Schulter.** כָּתֵף bed. Schulter, Achsel, Oberarm, gleichwie אֶזְרֹעַ in b den ganzen Arm bezeichnet. שֶׁכֶם ist der den Oberarm oder die Achsel tragende Nacken (samt Schulterblättern), קָנָה „Röhre", aber wohl Bezeichnung des Schultergelenks, welchem der Arm eingefügt ist, weniger wahrscheinlich der hohle Armknochen selbst (gegen Delitzsch). Ueber die raphirten Suffixformen שִׁכְמָהּ und קָנָהּ vgl. Ewald §. 21 f.; 247, d. — V. 23. Ein Begründungssatz, der zu V. 22 in demselben Verhältnisse steht, wie V. 11 f. zu V. 10. — **Denn ein Schrecken iſt für mich** (אֵלַי s. v. a. „in meinen Augen", vgl. Pred. 9, 13) **das Verderben Gottes** (vgl. V. 3), **und vor ſeiner Hoheit** (מִן compar.; שְׂאֵת wie Kap. 13, 11) **bin ich unvermögend,** vermag ich nichts, besitze ich keine Kraft des Wider-

stands. Diese seine Furcht und gänzliche Ohnmacht gegenüber Gottes strengem Gerichte hebt Job so stark hervor, um zu zeigen, daß es ihm moralisch unmöglich sei, solche Thaten, wie die zuletzt geschilderten, zu verüben. Unmöglich ist die hypothet. Fassung des Verses: „denn Schreckniß käme mich an, Unheil Gottes" ꝛc. (Del., Kamph.).

11. Fortsetzung. Vierte Strophe, V. 24 bis 32. Jobs Gewissenhaftigkeit in Erfüllung der feineren Gottes- und Nächstenpflichten. Innerhalb dieser Str. bilden zunächst V. 24—28 einen Schwursatz für sich, bestehend aus drei Vordersätzen mit אִם, denen V. 28 als gemeinsamer Nachsatz entspricht (bei der Annahme Ewald's, Dillmann's, Hahn's ꝛc., daß V. 28 nur Zwischensatz sei und daß ein Nachsatz innerhalb der vorl. Strophe überhaupt noch nicht erfolge, wird die Rede allzu schwerfällig). Zwei neue Arten der Sünde sind es, welche hier von Job detestirt werden: der Geldgeiz (V. 24. 25) und der (sabäisch-astrologische) Götzendienst, welche hier als Kultus des blinkenden Metalls und der blinkenden Gestirne unmittelbar verbunden werden, vgl. Kol. 3, 5. — **Wenn ich Gold erhob zu meiner Zuversicht** ꝛc. Zu „Gold und Feingold" vgl. Kap. 28, 16; zu כֶּסֶל und מִבְטָח Kap. 8, 14. Wegen des neutrischen Mask. כַּבִּיר „Großes, ansehnlich Vieles" in V. 25b vgl. Ewald §. 172, b. — **Wenn ich das Sonnenlicht sah** (אוֹר das „Licht schlechtweg, oder Licht dieser Welt" [Joh. 11, 9], von der Sonne auch Kap. 37, 21; Hab. 3, 4; vgl. das griech. *φάος*, Odyss. III, 355 u. ö.), **wie es leuchtet** (כִּי wie Kap. 22, 12), **und den Mond, in Pracht dahinwandelnd.** יָקָר, vorausgestellter Akk. der näh. Bestimmung zu הֹלֵךְ, also gleichsam Adverb: splendide (Ewald §. 279a). — V. 27. **Und mein Herz ward heimlich bethört, daß ich ihnen** (diesen Gestirnen, bezw. den durch sie repräsentirten Gottheiten der Heiden, also dem צְבָא הַשָּׁמַיִם 5 Mos. 4, 19) **eine Kußhand zuwarf;** wörtl. „daß meine Hand (küssend) an meinen Mund sich anfügte", vgl. für dieses Zeichen der adoratio oder *προσκύνησις*: 1 Kön. 19, 18; Hos. 23, 2; auch Plin. H. N. XXVIII, 2, 5: Inter adorandum dexteram ad osculum referimus et totum corpus circumagimus, und Lucian *περὶ ὀρχήσεως*, der die vorderasiatischen und hellenischen Anbeter der aufgehenden Sonne ihre Andacht mittelst Handkuß (*τὴν χεῖρα κύσαντες*) verrichten läßt. Für Job war es natürlich der Gestirndienst der Aramäer oder der Araber (von welchen letzteren insbes. die himjaritischen Stämme Sonne und Mond [Urotal und Alilat] als ihre Hauptgottheiten anbeteten), der gelegentlich in Gestalt einer Versuchung zum Abfalle von einem unsichtbaren Gotte ihm nahe getreten sein mochte; vgl. L. Krehl, Die Religion der vorislamitischen Araber, 1863; L. Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, Jahrbücher für deutsche Theol. 1860, S. 709 ff. Gegen Ewald's Annahme, daß hier auf den pars. Sonnenkultus angespielt sei und daß eben deshalb unser Buch nicht vor dem 7. Jahrh. v. Chr. verfaßt sein könne, spricht das Nichtvorkommen der Kußhand im zoroastrischen Gebetsritual, sowie die Auffassung von Sonne und Mond als von Ahuramazda geschaffener, also nicht selbst als Gottheiten anzubetender Genien im Aveста. Ebenso willkürlich wie diese Ewald'sche Herbeiziehung der Zendreligion ist Dillmann's Behauptung: erst von König Ahaz' Zeit an und noch mehr unter Manasse sei die Verehrung des „Heeres des Himmels" zu einer eigentlich verführerischen Macht für die Israeliten geworden, und erst von da an habe es als ein Zeichen besonders reiner Gottesfurcht gelten können, „daß einer dieser Verführung noch nie, auch nicht heimlich nachgegeben habe." Als ob nicht unser Dichter sehr wohl gewußt hätte, welche Züge er in das Bild seines konsequent als Angehörigen der Patriarchenzeit behandelten Helden aufnehmen durfte! Vgl. gegen diese unnöthige Annahme eines kultur- oder religionsgeschichtlichen Anachronismus, dessen der Dichter sich schuldig gemacht hätte, Einl. §. 6, II, f. — V. 28. Nachsatz (s. oben): **auch das wäre ein strafwürdiges Verbrechen,** wörtlich: „ein richterliches, vor die Richter gehöriges", vgl. zu V. 11, und zur Sentenz 5 Mos. 17, 2 ff. **Weil ich den Gott droben** (V. 2) **verleugnet hätte,** wörtl. „in Bezug auf den Gott droben geleugnet hätte"; כִּחַשׁ לְ hier s. v. a. sonst כִּחַשׁ בְּ (Kap. 8, 18; Jes. 59, 13). — V. 29. 30. Eine neue Schwurbetheuerung, zur Abweisung des Verdachts, daß er gegen seine Feinde etwa Haß oder Schadenfreude gehabt hätte. Sowohl diesem, als allen folg. mit אִם anhebenden hypothet. Vordersätzen bis zu V. 38 fehlt der spezielle Nachsatz; erst mit V. 38 f. erreicht die Reihe dieser Antapodota ihr Ende: der Nachsatz V. 40 paßt aber seinem Inhalte nach nur zu dem zunächst vorausgeg. Vordersatze V. 38. 39, nicht auch zu den früheren. V. 30. 32 und 35—37 sind also bloße Zwischensätze. — **Wenn ich mich freute über den Sturz** (פִּיד wie Kap. 30, 24) **meines Hassers.** Die Feindesliebe als auch schon im Alten Bunde geforderte Pflicht bezeugen 2 Mos. 23, 4; 3 Mos. 19, 18 (die letztere Stelle nicht ohne charakteristische Einschränkung), ganz besonders aber die Chokmahliteratur, z. B. Spr. 20, 22; 24, 17 ff.; 25, 21 f. — V. 29. **Doch nicht** (וְלֹא mit adversat. Bed. der Kopula) **gestattete ich zu sündigen meinem Gaumen** — der hier als Redewerkzeug in Betracht kommt, wie Kap. 6, 30 — **durch einen Fluch zu fordern seine Seele,** d. h. ihm fluchend den Tod anzuwünschen. — V. 31 f. Auch freigebig und gastfrei hat er sich stets gegen seine Nächsten bewiesen. — **Wenn nicht sagen mußten die Leute meines Zelts** (d. h. meine Hausgenossen, mein Ingesinde): **wo wäre doch ein von seinem Fleische nicht Sattgewordener;** wörtlich: „wer gibt einen nicht Gesättigten von seinem Fleische!" מִי יִתֵּן wie Kap. 14, 4; נִשְׂבָּע davon abhängiges Partiz. Niph. im Akkus. (vgl. auch V. 35 und oben Kap. 29, 2). בְּשָׂרוֹ hier

f. v. a. טִבְחָתוֹ 1 Sam. 25, 11, das Fleisch seines Schlachtviehs. Die bildliche Redensart: „jemandes Fleisch essen" = ihn verleumden, verlästern (Kap. 19, 22) findet hier nicht statt. — V. 32. **Draußen übernachtete nicht der Fremdling; meine Thüre öffnete ich dem Wanderer.** לָאֹרַח könnte an sich f. v. a. „nach der Straße hin" sein (Stickel, Delitzsch). Da aber diese Bestimmung abundiren würde, so ist אֹרַח vielmehr = אִישׁ אֹרַח oder אֹרֵחַ zu nehmen. Zur Sache vgl. die Erzählungen von der Gastlichkeit Abrahams zu Mamre, Lots zu Sodom, des alten Mannes zu Gibea ꝛc. (1 Mos. 18. 19 [vgl. Hebr. 13, 2]; Richt. 19, 15 ff.); auch die vielen arab. Volksanekdoten von göttlichen Strafgerichten über Ungastliche („ein Gastzimmer öffnen" ist im Sprachgebrauche der Araber f. v. a. einen eignen Hausstand gründen), und die Lobpreisungen der Gastlichkeit Verstorbener im egyptischen Todtenbuche. Vgl. Wetzstein bei Delitzsch S. 389; Brugsch, Die egypt. Gräberwelt, 1868, S. 32 ff.; L. Stern, Das egypt. Todtengericht, im „Ausland" 1870, S. 1081 ff.

12. Schluß: Fünfte Strophe, V. 33—40. Auch heuchlerischer Verbergung seiner Sünde und heimlicher Missethaten weiß Job sich nicht schuldig — eine letzte Reihe von Betheuerungen, welche sich nicht blos auf die vorherg. Aufzählung bezieht (als sei dieselbe unvollständig und auf Verschweigung gewisser Vergehungen Jobs berechnet gewesen), sondern sich den bisherigen Unschuldsversicherungen einfach anschließt und dieselben abschließt. — **Wenn ich verhehlte nach Menschenweise meine Frevel**; כְּאָדָם nach Art der Welt, wie die Leute gewöhnlich thun, vgl. Ps. 82, 7 und Hos. 6, 7; denn auch an der letzt. St. liegt diese Erkl. des Ausdrucks näher als die auf 1 Mos. 3, 8 blickende: „wie Adam" (Targum, Schult., Rosenm., Hitzig, Umbreit, v. Hofm., Del.). — **Verbergend** (לְטָמוֹן, Ew. §. 280, d) **in meinem Busen meine Schuld.** חֹק, ein nur hier vorkommender poet. (im Aram. aber ganz gewöhnlicher) Ausdr. für חֵיק. — V. 34, dem vor. Verse sich eng anschließend, gibt das Motiv an, welches Job zu einem Verhehler seiner Sünden hätte machen können, nämlich Menschenfurcht. **Weil ich die große Menge scheute.** הָמוֹן hier als Fem., vgl, Ew. §. 174, b; עָרַץ hier (anders als Kap. 13, 25) intranf. „sich fürchten", mit Akk. der gefürchteten Sache. — Zu b und c vgl. Kap. 24, 16. Die „Geschlechter", deren Verachtung er fürchtet (בּוּז wie Kap. 12, 5. 21), sind die edleren Familien, seine eigenen Standesgenossen, aus deren geselligem Verkehr er wegen grober Laster ausgeschlossen zu werden besorgen muß. Zu dem „schweigenden Nicht-hinausgehen" (in c), dem verrätherischen Merkmale des bösen Gewissens, vergleicht Brenz treffend das Beispiel des Demosthenes, der (nach Plut. Demosth. 25) einst die Halsbräune als Grund für sein Schweigen vorschützte, in Wahrheit aber sich hatte bestechen lassen, und sich durch den Zuruf eines aus dem Volke beschämen lassen mußte: er leide nicht an der Halsbräune, sondern an der Geldbräune (οὐχ ὑπὸ συνάγχης, ἀλλ' ὑπ' ἀργυράγχης εἰλῆφθαι). — V. 35—37. Der längste der die Betheuerungen unseres Kapitels unterbrechenden Zwischensätze, dem selbst wieder eine kürzere Parenthese (35 b) einverleibt ist. — **O hätte ich einen, der Gehör mir liehe,** nämlich für diese meine Unschuldsbetheuerung! Job hat bei diesem Ausrufe wie bei dem Folgenden, Gott im Auge, dessen richterliches Eingreifen zu seinen Gunsten er also hier nochmals (wie früher Kap. 13 u. 16 f.) begehrt. — **Sieh da meine Handschrift** (wörtlich: „mein Zeichen"), **der Allmächtige erwidre mir.** Der Sinn dieses in lebhafter Aufregung eingeschalteten Ausrufs kann nur sein: „da ist die Urkunde meiner Rechtfertigung mit meiner Unterschrift! hier reiche ich meine Schutzschrift dar, der Allmächtige prüfe sie (vgl. V. 6) und fälle sein Urtheil!" תָּו bed. wörtl. „mein Zeichen, mein Unterschriftszeichen", vgl. die Ausleger zu Ezech. 9, 4. Die dort typisch bedeutsame Kreuzesform [ת = †] dieses Zeichens ist an unserer Stelle ohne Bedeutung. Vielmehr hat der Ausdr. Taw hier, wohl auf Grund konventioneller sprichwörtlicher Redeweise (gleich wie bei den Arabern tiwa jedes Brandmal, mag es auch nicht gerade ein kreuzförmiges sein, bedeutet), synekdochisch die Bed. „Handschrift nebst Zeichen darunter, unterschriebene und darum rechtsgültige Handschrift" angenommen; und daß Job mit dieser seiner Handschrift alles bisher zu seiner Vertheidigung Gesagte, den Inbegriff seiner bisherigen Unschuldsbetheuerungen meint, daß es also eine Schutzschrift, eine gerichtliche Vertheidigungsschrift ist, die er mit dem kurzen Wörtchen תּו meint, lehrt der Gegensatz zu der sogleich in c erwähnten Anklageschrift seines Gegners. Daß Job des Schreibens unkundig, und deshalb zur Setzung eines bloßen † statt seiner Unterschrift genöthigt gewesen sei, ließe sich nur bei ungehöriger Verkennung des sprichwörtl.-bildlichen Sinnes des Ausdrucks aus der Stelle folgern; auch würde Kap. 19, 23 f. nur scheinbar zur Bestätigung dieser Annahme dienen können. — **Und** (hätt' ich) **die Schrift, die mein Gegner geschrieben.** Grammatisch schließt sich dieses dritte Glied: וְסֵפֶר וגו׳ an das erste, als zweiter Akkus. zu מִי יִתֵּן an; seinem logischen Verständnisse nach aber ist es durch das zweite Glied bedingt (oder, was dasselbe: b ist blos grammatische Parenthese, führt aber zugleich den Gedankengang fort). Die „Schrift des Gegners" kann nämlich nur die Anklageschrift sein, in welcher Jobs Gegner, d. i. Gott (nicht etwa die drei Freunde, wie Delitzsch kontextwidrigerweise will), seine Beschuldigungen gegen ihn niedergelegt und fixirt hat. Diese Klageschrift Gottes wünscht er, — gegen Darreichung seiner Schutzschrift, zu welcher er sofort bereit ist oder vielmehr, welche er faktisch bereits geleistet hat — zu sehen; er wünscht sehnlichst

zu wissen, was Gott, den er sonst für einen Verfolger der Unschuld halten muß, eigentlich gegen ihn habe. Nur bei dieser Fassung der Worte (Ew., Hirzel, Heiligst., Vaih., Dillmann) resultirt ein brauchbarer Sinn, nicht wenn man das dritte Glied von הֵן im zweiten abhängen läßt, wo dann סֵפֶר entweder Jobs „von Gott ihm in sein Bewußtsein eingeschriebenes Unschuldszeugniß“ (Hahn — ähnlich Arnh., Stickel), oder die wider Job gerichtete Klageschrift des Eliph., Bildad und Zophar (Del.) bezeichnen müßte, — was beides nicht angeht, weil die folgenden Verse zeigen, daß es sich um etwas handelt, was Job noch nicht hat, sondern sich erst wünscht. — Wegen der auch hier vorausgesetzten Schriftlichkeit des Gerichtsverfahrens vgl. zu Kap. 13, 26. — V. 36. 37 geben an, was Job mit jener ersehnten Klageschrift seines göttlichen Gegners thun würde: er würde sie gleich einer Trophäe oder einem ehrenden Zeichen seiner Würde „auf seiner Schulter“ tragen (vgl. Jes. 9, 5; 22, 22) und sie sich wie einen Kopfschmuck, wörtl. „wie Kronen“, d. h. wie eine Krone aus übereinander sich erhebenden Diademen (עֲטָרוֹת — vgl. Offb. 19, 12) umbinden; vgl. einerseits Kap. 29, 14; Jes. 61, 10, andererseits Kol. 2, 14 (die von Christus durch Erhöhung aus Kreuz getilgte Handschrift). Und weiter: **die Zahl meiner Schritte wollte ich Ihm kundthun**, d. h. vor Ihm, dem göttlichen Gegner (der aber zugleich als Richter gedacht ist, wie Kap. 16, 21) wollte ich keine meiner Handlungen verheimlichen, vielmehr sie alle ihm muthig bekennen (הַגִּיד wie Ps. 38, 19; wegen der Konstr. mit dopp. Akk. vgl. oben Kap. 26, 4). **Gleich einem Fürsten** (wollte ich) **Ihm nahetreten**, d. h. festen, feierlichen Schrittes Ihm nahen (אֶקְרָב, Intens. des Kal, vgl. Ezech. 36, 8), wie es einem Fürsten, nicht einem schuldbewußten Angeklagten zukommt; also mit fürstlich-freiem und stolzem, nicht mit Armsünderbewußtsein. — V. 38—40 bringen der allgemeiner gehaltenen Versicherung, daß sein Gewissen mit heimlichen Sünden nicht belastet sei, noch ein spezielleres Beispiel dieses seines Unbeschwertseins mit verborgenen Blutschulden nach. Er weiß sich insbesondere auch frei vom Frevel der gewaltthätigen Grenzverrückung und der himmelschreienden Schuld geheimer Mordthat, wie er sie vielleicht (nach Ahabs Beispiel, 1 Kön. 1, 21, vgl. oben Kap. 24, 2; Jes. 5, 8) behufs Erwerbung von Grundstücken an einem schwächeren Nachbar verübt haben könnte. Daß Job die Reihe seiner Unschuldsbetheurungen mit der Erwähnung eines so gräßlichen Verbrechens beschließt, erscheint nur so lange auffallend, als man sich nicht vergegenwärtigt, wie seine bisherigen Gegner kraft ihrer engherzig äußerlichen Vergeltungstheorie über die Natur und Veranlassung seines Leidens dachten. Ihr Gedanke war unleugbar — und Eliphas hatte dem auch einmal wenigstens ziemlich offenen Ausdruck gegeben, s. Kap. 22, 6—9 —: weil Job so Entsetzliches zu leiden hat, muß irgend eine schwere Sünde, eine alte geheime Blutschuld wie Mord, Gewaltthat ꝛc. auf ihm lasten! Auf diese ihre Denkweise geht Job ein, wenn er seine Verantwortung mit der Setzung gerade eines solchen, nach menschlichem Ermessen besonders nahe liegenden Falles beschließt, also die feierliche Zurückweisung desjenigen Verdachts, der besonders leicht an ihm haften konnte und, wenn begründet, vorzugsweise vernichtend für ihn wirken mußte, absichtlich bis ans Ende aufspart. Die ganze Rede, die ja in ihrem letzten Theile (Kap. 31) wesentlich Schutzrede des hart und schwer Angeklagten ist, gewinnt so einen nachdrücklichen Abschluß, der durch die bedeutsamen Assonanzen in dem verwünschenden Nachsatze V. 40 bis zu wahrhaft ergreifender Kraft gesteigert wird und einen erschütternden Eindruck bei Hörern und Lesern zurückläßt. Diese rhetorisch kunstvolle Anlage des Schlusses der Rede wird verkannt, wenn man entweder (mit Hirzel und Heiligst.) annimmt, der Dichter habe Jobs Rede, die mit Vers 38 ff. einen neuen Anlauf zu längerer Fortsetzung der Unschuldsbetheuerungen nehme, als durch Jehova's plötzliches Erscheinen (Kap. 38) in effektvoller Weise unterbrochen erscheinen lassen wollen (vgl. schon Einl. §. 10, Nr. 1 u. ad 1); oder wenn man eine Verrückung der Verse 38—40 aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange heraus muthmaßt und ihre Versetzung postulirt, wie schon der Kapuziner Bolduccius (1637) that, der die drei Verse hinter V. 8 gerückt wissen wollte; sodann Kennicott und Eichhorn, die sie hinter V. 25 setzen wollten, Stuhlmann, der ihnen vor V. 35 ihre St. anwies, und neuestens Delitzsch, der den Ort, wo sie ursprünglich hingehört, unbestimmt läßt. — **Wenn über mich mein Acker schreit** (um Rache, wegen des an seinem Besitzer verübten Frevels, vgl. Kap. 16, 18; Hab. 2, 11 ꝛc.) **und allzumal seine Furchen weinen** (eindringliche poet. Ausmalung des Bildes vom Schreien); **wenn ich seine Kraft** (d. h. seine Frucht, seinen Ertrag, vgl. 1 Mos. 4, 12) **verzehrt habe ohne Zahlung, und die Seele seines Besitzers ausgeblasen habe**, d. h. sie durch irgendwelche Gewaltthat, durch direkten oder indirekten Mord, „aushauchen gemacht habe“, vgl. Kap. 11, 20 und unsere Redensart: „jemanden das Lebenslicht ausblasen.“ Der, nicht etwa euphemistische, sondern katachrestische Ausdruck ist absichtlich gewählt, um das Scheußliche eines solchen Verbrechens bemerklich zu machen. — V. 40. Nachsatz und nachdrücklicher Schlußsatz: **statt Weizen müsse** (mir dann) **sprossen Dorngesträuch, und statt Gerste stinkendes Gewächs** (oder: häßliches Unkraut, Taumelloch; der starke Ausdr. בָּאְשָׁה nur hier). Dem Sinne nach ähnlich V. 8; doch ist die vorliegende Verwünschungsformel ungleich derber und kräftiger als jene frühere, wie schon die doppelte Assonanz (zuerst חטה und חוח, eine Alliteration; dann שׂערה und באשה, ein Reim) zeigt. — Die kurze Klausel: „**zu Ende sind die Reden Jobs**“, welche die Masoreten unpassenderweise

in das Netz der dichterischen Accentuationsweise hereingezogen haben, rühren schwerlich vom Dichter selbst her (wie noch Carey und Hahn wollen, von welchen jener sie sogar als Jobs eigenes abschließendes dixi zu betrachten geneigt ist), sondern stehen auf gleicher Stufe des kritischen Werthes und wohl auch des Alters mit der Unterschrift am Schlusse des zweiten Psalmbuchs (Ps. 72, 64) oder mit den (nachjeremianischen) Schlußworten von Jer. Kap. 51 (V. 64 z. E.). Die LXX haben die Worte zu „καὶ ἐπαύσατο Ἰωβ ῥήμασιν“ umgewandelt, um sie mit zu den historisch-prosaischen Eingangsversen von Kap. 32 ziehen zu können. Hierzu erscheinen sie aber ihrer hebr. Fassung nach keineswegs geeignet. Ihren Charakter als einer Beischrift späteren Ursprungs erkannte schon Hieronymus, in dessen Ueberss. sie erst durch spätere Interpolation Eingang gefunden haben. Sämmtliche hebr. Handschr. freilich, ebenso wie die alten orientalischen Ueberss. (Targ., Pesch. ꝛc.) bieten den Zusatz dar, der also ziemlich hohen Alters sein muß.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Es ist eine, nach vorchristlichem Maßstabe gemessen, bewundernswerthe, ja unvergleichliche Höhe des sittlichen Bewußtseins, auf welcher Job in diesem prachtvollen Schluß-Monologe sich bewegt. Er sagt darin Vieles und Kühnes zur Betheuerung seiner Herzens- und Lebensreinheit; er bezeugt dieselbe mit solcher Glut und Plerophorie, daß er einigemale sich selbst zu vergessen und früheren Geständnissen seines Partizipirens an der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit wie Kap. 13, 26; 14, 4 zu widersprechen scheint (z. B. Kap. 29, 14; 31, 5—7; 35 f.). Ja er fällt einmal sogar in jenen Ton trotziger Anklage wider Gott als einen mitleidlosen Verfolger der Unschuld zurück und scheint als das göttliche Motiv für sein schweres Geschick eine angebliche Lust Gottes am Peinigen, ein einseitiges Schalten desselben als Gottes der Macht ohne alle Mitwirkung der Gerechtigkeit und der Liebe hinzustellen (Kap. 30, bes. V. 11 ff.; 18, 20 ff.). Aber wenn sich hierin ein Rest ungebrochenen Trotzes seines natürlichen Menschen und ein Mangel der gehörigen Tiefe, Schärfe und Klarheit des Sündebewußtseins, wie sie erst im Neuen Bunde möglich geworden, zu erkennen gibt: er steht nichtsdestoweniger hoch in der Reihe der Heiligen des Alten Testaments; er erscheint doch, und zwar gerade auch in dem Unschuldszeugnisse, das er sich selbst in dieser seiner letzten Rede ausstellt, als ein wahrer Fürst inmitten der Glaubenshelden und ethischen Vorbilder der vorchristlichen Zeit, als einer, der ein Recht darauf hatte, wenn er litt, als unschuldig Leidender betrachtet zu werden und jedem Verdachte, als büße er nach Frevlerart für geheime Sünden, mit Entrüstung entgegenzutreten.

2. Diese sittliche Hoheit Jobs offenbart sich schon in der Art, wie er Kap. 29 sein einstiges Glück schildert. Unter allen Gütern der Vergangenheit, die er sehnsüchtig sich zurückwünscht, stellt er die Gemeinschaft und den Segen Gottes, die Quelle aller übrigen, obenan (V. 2 ff.). Bei der Schilderung seines damaligen vielgeltenden Ansehens bei den Menschen ist es nicht die äußere Ehre als solche, was er zumeist hervorhebt, sondern der wohlthätige Einfluß, den er kraft jenes Ansehens ausüben konnte, die Werke der Liebe, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, in welchen er damals als ein Vater und Führer für viele, sein Glück zu suchen und zu finden vermochte (Kap. 29, 12—17). Noch mitten in die bittersten Klagen über die Größe seines Verlustes und die Tiefe seines Elendes hinein erstrecken sich Seufzer darüber, daß er jetzt nicht mehr kann, wie früher: weinen mit Hartbedrängten und jammern mit den Dürftigen, um ihnen Trost, Rath und Hülfe zu bringen (Kap. 30, 25). Und welcher edle Abscheu vor den Sünden der Falschheit, des Lugs und Trugs, der ehebrecherischen Unkeuschheit, der Hartherzigkeit gegen Dienende und Hülfsbedürftige aller Art, tönt nicht hervor aus den Unschuldsbetheuerungen des 31. Kapitels! Wie tiefsinnig wahr und schön faßt er hier nicht beide Arten der Götzendienerei, den Metallkultus des Habgierigen und den Gestirndienst des abergläubigen Heiden als zwei nur scheinbar weit auseinander liegende, in Wahrheit aufs engste miteinander verbundene Formen der Verleugnung des einen wahren und lebendigen Gottes zusammen (V. 24—28)! Wie entschieden bezeugt er nicht die Nothwendigkeit liebevollen Verhaltens sogar gegen Feinde, geschweige denn gegen die Mitmenschen insgemein, Bekannte wie Unbekannte, Einheimische wie Fremde (V. 29 ff.)! Mit welcher Entrüstung weist er nicht den Verdacht geheimer, heuchlerisch verhehlter Sünden und Gewaltthaten zurück, und ruft im Zusammenhange damit Gott abermals feierlich zum Zeugen der Reinheit seines Gewissens und zum Richter über die Unschuld seines Herzens an (V. 33 ff.)! Wer so für seine Unschuld zu zeugen vermochte, konnte kein Tugendhafter gewöhnlichen Schlages, kein Rechtschaffener im landläufigen Sinne der alten Zeit sein, geschweige denn daß man ihn, ohne sich mit dem Fluche frevler Lästerung und Verleumdung zu belasten, ihn den gemeinen Sündern zuzählen oder für einen verschmitzten Heuchler hätte halten dürfen.

3. Was aber Job höher stellt, als dies alles, ist das Eingangs des 31. Kap. (V. 1 f.; vgl. V. 7) über seine grundsätzliche Meidung auch aller Gedankensünden und unreinen Gelüste des Herzens von ihm Gesagte. „Einen Bund habe ich vorgeschrieben meinen Augen, und wie sollte ich auf eine Jungfrau den Blick richten!“ Wer in dieser Weise Ernst macht mit der Befolgung des Keuschheitsgebots, mit der Meidung auch aller bösen Lust, mit der Ausrottung auch schon der feinsten Keime der Sünde im Spiele der Gedanken und in den Blicken der Augen: der trachtet nach

einer Heiligung, die in der That besser und vollkommener ist als das Gesetz des Alten Bundes mit seinen Verboten des Sichgelüstenlassens nach fremdem Gute (1 Mos. 20, 17; 5 Mos. 5, 21) sie zu lehren vermochte; er zeigt sich auf dem direkten Wege zu der ebenso reinen als vollen Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit begriffen, welche zu ihrem letzten Ziele Reinheit des Herzens als Grundlage und Bedingung des einstigen Schauens Gottes hat und gegenüber den Menschen sich als jene völlige Liebe bethätigt, die auch den Feinden eitel Gutes und Segen erweist und dem Reiche Gottes sich ganz und ungetheilt hingibt — kurz zu der Heiligung und Herzensreinheit, wie sie Christus in der Bergpredigt lehrt und vorschreibt. Daß Job so hohe und klare Begriffe von Rechtschaffenheit, Tugend und Heiligkeit kundgibt, ist von besonderem Interesse deshalb, weil kein einziger der von ihm bekannten Grundsätze sich ausdrücklich auf das Gesetz des Sinai bezieht, vielmehr der außerisraelitische, vormosaisch-patriarchalische Charakter seines religiös-ethischen Bewußtseins und Strebens auch in der vorliegenden Schilderung durchaus und mit bewußter Konsequenz vom Dichter festgehalten wird (vgl. oben zu Kap. 31, 24—27). Bei der Genauigkeit, womit die Darstellung desselben überhaupt die charakteristischen Züge des inneren wie äußeren Lebens der Patriarchenzeit widerspiegelt, und bei der Treue, womit der Orient die Traditionen der Urzeit überhaupt pflegt und festhält, kommt diesen Kundgebungen eines Mannes, der als ein ethisches Muster der aetas patriarcharum in den Erinnerungen der Nachkommen fortlebte, indirekt sogar eine nicht geringe apologetische Wichtigkeit zu, sofern sie die Unmöglichkeit zeigt, das sittliche Kulturleben der Patriarchen anders als auf positiver Offenbarungsgrundlage beruhend, geschichtlich zu begreifen. Vgl. Del. S. 377 f.: „Job ist nicht Israelit, er steht außerhalb des Bereichs der positiven sinaitischen Offenbarung, seine Religion ist die altpatriarchalische, welche noch jetzt als Religion der nicht moslemitischen oder doch vom eingedrungenen Islam undurchdrungenen Araber dîn Ibrâhîm (Religion Abrahams) oder dîn el-bedu (Religion der Steppe) heißt, und als die patriarchalisch orthodoxe von Mejanisi el-hanifije genannt wird. So wenig diese Religion noch heute spezifisch muhamedanische Satzungen kennt, so wenig Job spezifisch israelitische. Dagegen trifft sein Bekenntniß, welches er in diesem dritten Monologe (Kap. 31) ablegt, bemerkenswerth mit den dem dîn Ibrâhîm eignen „zehn Geboten der Frömmigkeit" zusammen, obwohl es darin abweicht, daß es die Ergebung in die Schickungen Gottes jenen teslîm nicht voranstellt, welche eben die aus dem Lehrgedicht resultirende Pflicht des vollkommenen Frommen ist; auch läßt sich die Tapferkeit bei Vertheidigung heiliger Güter und Rechte vermissen, welche unter den Wanderstämmen als wesentlicher Theil des hebbet er-rîh (Anhauch des Göttlichen), d. h. der werkthätigen Frömmigkeit gilt und mit der es wohl gleiche Bewandtniß hat, wie mit dem durch das westländische ritterliche Mittelalter ausgeprägten Pflichtbegriff der „Ehre." Job beginnt mit der Pflicht der Keuschheit... Mit dem Bekenntnisse, seine Ehe (dem Prolog zufolge eine Einehe, wie noch jetzt die von Islam abgewandten altgläubigen Araber nicht der moslemitischen Vielweiberei ergeben sind) heilig gehalten und sich nicht allein vor ehebrecherischer That, sondern auch vor ehebrecherischen Gelüsten bewahrt zu haben, beginnen seine Bekenntnisse. Mitten im Alten Testament begegnen wir also hier, und zwar außerhalb des Bereiches des alttestamentl. νόμος, eben jener sittlichen Strenge und Tiefe, mit welcher der Bergprediger Matth. 5, 27 f. dem Buchstaben des sechsten Gebots den Geist desselben entgegenstellt." — Als biblische Parallelen zu der strikten Wahrung des monogamischen Keuschheitsgebots im Patriarchenzeitalter, wie sie unsere St. von Job aussagt, lassen sich sonst wohl noch Isaak, Joseph und noch Mose und Aaron anführen.

4. Daß Job gegen Ende seines Monologs (nicht ganz zu Ende desselben — s. oben zu Kap. 31, 38 ff.) den schon früher geäußerten Wunsch einer richterlichen Entscheidung Gottes zu seinen Gunsten wiederholt, ist bedeutsam, sofern sich in dieser Forderung der Triumph seines Unschuldsbewußtseins, kraft dessen er sich gegen jede Gefahr des Unterliegens im Rechtsstreite gesichert weiß, auf das stärkste und klarste ausspricht und eben damit das praktische Ziel seines bisherigen apologetischen Zeugnisses in seinem Hindrängen zum Schlusse der ganzen Handlung offenbar wird. Dieser Schluß der Handlung erfolgt nun allerdings weder unmittelbar sogleich, sofern als Vorbote und Wegbereiter des Erscheinens Jehova's zunächst noch ein menschlicher Weisheitslehrer auftritt, noch ganz in der Weise und mit dem Resultate, wie Job ihn gewünscht und gehofft hat, sofern der Rechtsstreit, zu welchem sich Gott auf sein wiederholtes Bitten sich schließlich herbeiläßt, doch nicht einen reinen Sieg Jobs, sondern vielmehr eine gründliche Demüthigung seines (ihm selber bisher unbewußten) Stolzes und Trotzes als Resultat ergibt. Aber eben diese Inkongruenz zwischen dem von Job Begehrten und der Art, wie Gott es ihm werden läßt, entspricht ganz dem Plane des Dichters und zeugt auf das glänzendste für die Reinheit und Höhe seiner religiös-sittlichen Weltansicht, der selbst ein so bewundernswerth feines und entwölktes Gewissen, wie das, welches Job in diesen seinen Schlußreden erschlossen hatte, als bußbedürftig und unfähig zur Erlangung eines unbedingt rechtfertigenden Urtheils seitens Gottes erschien. Aehnlich, wie Christus jenem Jüngling, der sich rühmte, alle Gebote des Gesetzes von Jugend auf gehalten zu haben, erklärte, daß ihm Eins noch fehle, das Aufgeben alles irdischen Eigenbesitzes und die Erwerbung eines unvergänglichen Schatzes im Himmel (Mark. 18, 21 u. Par.), läßt

unser Dichter zuerst den Elihu als Repräsentanten des Höchsten, was menschliche Weisheit ohne Gottesoffenbarung zu lehren und zu leisten vermag, dann die offenbarende Gottesstimme selbst seinem Helden ein demüthigendes „Eines fehlt dir noch!“ zurufen. Dieses Eine, dessen Job noch bedarf, um von Gott als sein Ihm wohlgefälliger Knecht anerkannt und in Gnaden wieder angenommen zu werden, ist die Demüthigung unter Gottes gewaltige Hand, die willige Hinnahme aller seiner Schickungen als weise, gnädig und gerecht, das gründliche Loswerden von jener sündigen Selbstüberhebung, womit er Gott zu meistern und wider seine vermeinte Härte zu eifern gewagt hatte. Es war dies das letzte Eigne, was er aufgeben, der letzte Rest irdisch-unreiner Schlacken, von welchen das Gold seines Herzens befreit werden mußte, um der göttlichen Rechtfertigungsgnade theilhaftig werden zu können. Zur wirklichen und völligen Erfassung der göttlichen Weisheit, die er in Kap. 28 so treffend als einen alle irdischen Kleinodien übertreffenden köstlichen Schatz im Himmel beschrieben hatte, zum wirklichen Zurücklegen des verborgenen Weges zu ihr, als dessen genauen Kenner er sich dort bethätigt hatte, fehlte ihm eben noch dies Eine: Die demüthige Anerkennung, daß Gott auch an ihm ganz gerecht, ganz liebevoll, ganz als Vater gehandelt habe. Zum Besitz dieser einen kostbarsten Perle führen ihn Elihu und Jehova auf den beiden noch rückständigen Stufen der Problemslösung.

Homiletische Andeutungen.

Sofern der reiche Inhalt unserer drei Kapitel nach seinem Zusammenhange mit dem Gesammtorganismus des Gedichts erläutert und ihm seine richtige Stelle im inneren Fortschritte der Handlung angewiesen werden soll, gilt es, auf die soeben (Dogm.-ethische Grundged., Nr. 4) angedeutete Parallele: „Job und der reiche Jüngling“ besondere Sorgfalt der Ausführung zu verwenden. Job, der ernstlich und redlich nach dem Reiche Gottes, nach der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott Trachtende, der zu diesem Behufe alle ethischen Schätze seines Sinns und Wandels Durchmusternde und Aufzählende, der trotz seines Reichthums an solchen Gütern vor Gott noch nicht gerecht Erfundene — oder kürzer: Job, der im Spiegel des Gesetzes sich beschauende Seligkeitssucher des Alten Bundes (Job, das Vorbild jenes Reichen, dem zur Vollkommenheit nur Eines fehlte) — so etwa dürfte das Thema einer zusammenfassenden Betrachtung dieses Inhalts nach seinen Beziehungen vor- und rückwärts zu formuliren sein. Freilich erfordert der sehr bedeutende Umfang der Rede mit Nothwendigkeit eine Zerlegung in mehrere Abschnitte, von welchen je einer nicht leicht das Maß eines der drei Kapitel überschreiten dürfte. Den reichsten Ertrag an fruchtbaren paränetischen Motiven wird der praktische Ausleger den beiden lichtvollen Gemälden, welche den Anfang und Schluß der langen Selbstbetrachtung bilden (Kap. 29 u. 31), zu entnehmen haben, während das von ihnen umschlossene düstere Nachtstück (Kap. 30) hieran verhältnißmäßig arm erscheint, und, verglichen mit den ähnlichen klagenden Schilderungen der früheren Reden Jobs, kaum etwas wesentlich Neues darbietet.

Einzelne Stellen.

Kap. 29, 2 ff. Coccejus: Certe Job hoc in loco non tam pristinam felicitatem desiderare, quam voluptatem bonae conscientiae et amicitiae cum Deo in adolescentia contractae omnibus praesentibus suis maximis moeroribus opponere videtur.... Optat pristinum statum, ut favoris divini signis adornatum, non propter ea signa, nimirum abundantiam et jucunditatem vitae, sed propter hoc, quod confirmabant.... Separat bonum suum praecipuum a connexis. Abundantiam profert, ut testimonium praeteriti temporis, non ut necessarium praesenti tempori. Nam sciebat, et pauperem posse in Deo deliciari. — v. Gerlach: Den Kern der Schilderung bildet auch hier die beständige Nähe Gottes, das Bewußtsein Seines Wohlgefallens, die Gewißheit Seiner Leitung; von dieser aus dann die selige Erinnerung, daß er das Ansehen, das Gott ihm geschenkt, den Reichthum, den Er ihm verliehen, nur überall zum Segen verwendet habe; kurz, seine Stellung als einer Art von (fürstlichen, königlichen) Statthalter Gottes auf Erden.

Kap. 29, 18 ff.: Cramer: Auf Erden ist nichts Beständiges; wenn es einem wohl gehet, soll man bedenken, daß es einem wieder übel gehen kann (Sir. 11, 26). — v. Gerlach: In der Anspielung Jobs auf die uralte Sage vom Phönix liegt eine gewisse Ironie: ich hoffte von dem Bestande meines Glückes das Unglaublichste, das Unmöglichste ꝛc.

Kap. 30, 1 ff.: Brenz: Ex his omnibus (in superiore cap. enumeratis) autoritas Jobis commendatur, ut discamus, quanto honore Dominus pios interim celebret. Ex hoc autem capite docemur, quanta eos cruce opprimat, ut probentur; oportet enim pios ex utraque parte, dextera et sinistra, exercitatos esse, ut Paulus ait 2 Cor. 6, 7 (conf. Phil. 4, 12). Est autem hoc in nostri doctrinam scriptum, ut discamus, nihil in toto mundo quantumvis excellens constare, sed omnia pessum ire: nam et coeli et terra peribunt, quanto magis gloria, autoritas et felicitas carnalis (Esaj. 40). — Derselbe (zu V. 12): Duplex est tentatio, a dextris et a sinistris et dextris tentamur, quum abundant carnis felicitates, sanitas, divitiae, majestas, gloria, quae tentatio ut carni acceptissima, ita periculosissima est..... Tentamur et a sinistris cruce, afflictione et id genus malis, securius et minori periculo; nam citius cruce erudimur, quam quod ea perdamur. — Zeyß: Von der Welt aufs äußerste verachtet und verlacht zu werden, ist den Frommen und Gläubigen eine große Trübsal und schneidet ihnen tiefe Wunden in die Herzen: aber auch hierin müssen sie ihrem Haupte Christo ähnlich werden (Hebr. 12, 3)! — Derſ. (zu V. 15): Wenn Gott seine Kinder äußerlich am Leibe oder sonst hart angreift, so pflegt es selten ohne innerliche Anfechtung, Angst, Furcht und Schrecken abzugehen; es heißt bei ihnen, wie beim Apostel: auswendig Streit, inwendig Furcht (2 Kor. 7, 5).

Kap. 31, 1 ff.: Oekolampad: Omnibus numeris absolutum justum ante oculos nobis ponit: non enim iram Dei evaderet quis, si misereretur aerumnosi et interim variis concupiscentiis et sceleribus se contaminaret. Itaque ultro sancte gloriatur se irreprehensibilem fuisse in Lege, continuisseque membra sua a nefariis operibus eaque in servitutem justitiae mancipasse, refrenans oculos a concupiscentia mulierum, linguam a dolo et mendacio, manus et pedes a crudelitate, violentia, vindicta et rapacitate. Qui enim tantam sensibus custodiam imponit, is facile in omnibus perfectus erit. — Starke: Weil durch die Augen zuallermeist und vornehmlich, was die Wollust erregt, in das Herz kommt, so hebt Hiob billig mit seiner Wachsamkeit über diesen Sinn an; woraus man ersiehet, daß er das göttliche Gesetz weit besser verstanden habe als die Pharisäer zu Christi Zeiten (Matth. 5, 27 ff.).

V. 16 ff.: Starke: Wer Armen Gutes thut, bleibt nicht ungesegnet (Ps. 41, 2 ff.). Die Nackten kleiden ist ein Werk der Barmherzigkeit (Jes. 58, 7 f.), welches Christus einst am jüngsten Tage rühmen wird (Matth. 25, 36).

V. 24 ff. Oekolampad: Vide quantam virtutum catenam connectit, et quantam per omnia servat innocentiam! Non ii qui soli exasperant Deum, qui per rapinam et nefas divitias acquirunt, sed etiam ii qui bene acquisitis fidunt easque Deo praeferunt: unde et idolum et mammon eis fiunt..... Homo pius et gratus diceret: Accepi a Deo; sed quorum Deus aurum est, ii Deum non habent. — Starke: Es war von Hiob ein Beweis großer Standhaftigkeit, mitten unter den Abgöttern dem wahren Gotte treu zu dienen und sowohl die subtile Abgötterei des Geldgeizes, als die grobe des Sonnen- und Sterndienstes sorgfältigst zu meiden.

V. 35 ff.: Osiander: Auch heilige Leute haben noch Fleisch und Blut, und reden ofmals solche Dinge, die sie hernach bereuen und die sie selbst nicht loben können. — Wohlfarth: „Ich will, ich kann vor dem Herrn Rechenschaft ablegen!“ — so spricht Hiob im Bewußtsein, daß er nie eine grobe Sünde begangen, ja selbst die feineren sorgfältigst vermieden habe. War dies auch so ganz gewiß? War er wirklich so ganz unbescholten vor dem Gotte, zu dem wir beten müssen: Herr, wenn ich alles gethan habe, bin ich doch ein unnützer Knecht! Wer kann merken, wie oft er fehle ꝛc..... Es gehört wahrlich mehr dazu, als der Mensch in der Regel glaubt, wenn er sich auf Gottes Zeugniß beruft!

Die zweite Stufe der Lösung, Kap. 32—37:

Elihu's Reden,

dem Nachweise gewidmet, daß es ein wirklich unverschuldetes Leiden nicht geben könne, daß vielmehr die über scheinbar Gerechte verhängten Leiden Schickungen der göttlichen Liebe zu deren züchtigender Läuterung und Entsündigung seien (— die erste Hälfte der positiven Lösung des Problems).

Eingang:

Elihu's Auftreten und motivirende Einleitung zu seinem Vortrage: Kap. 32, 1—33, 7.

1. Elihu's Auftreten (in Prosa erzählt): Kap. 32, 1—6a.

1. Da hörten die drei Männer auf, Job zu antworten, weil er gerecht war in seinen
2. Augen. *Und es entbrannte der Zorn Elihu's, des Sohnes Baracheels, des Buziters,
aus der Familie Ram; gegen Job entbrannte sein Zorn, weil er sich selbst gerecht erklärte
3. vor Gott. *Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort
4. fanden und (dennoch) Job verurtheilten. — *Elihu hatte aber auf Job gewartet mit
5. Worten, weil jene älter waren an Tagen als er. *Und es sah Elihu, daß keine Ant-
6. wort war im Munde der drei Männer, da entbrannte sein Zorn. *Und es hob an
Elihu, der Sohn Baracheels, der Buziter, und sprach:

2. Erklärung an die früheren Redner wegen seines Eingreifens in ihren Streit: V. 6—10.

6b. Jung bin ich an Tagen und ihr Ergraute;
darum scheute und fürchtete ich mich,
euch kundzuthun mein Wissen.
7. Ich dachte, das Alter möge reden
und der Jahre Menge (möge) kundthun Weisheit.
8. Jedoch der Geist im Sterblichen ist's
und des Allmächtigen Hauch, der sie verständig macht.
9. Nicht Bejahrte sind weise
und Greise verstehen das Rechte.
10. Darum sage ich: höre mir zu!
mein Wissen kundthun will auch ich.

3. Darlegung seiner Berechtigung zu solchem Eingreifen, weil die Freunde ihre Unfähigkeit zur Widerlegung Jobs gezeigt hätten und noch zeigten: V. 11—22.

11. Siehe, ich harrte auf eure Worte,
horchte auf eure Einsichten,
bis daß ihr Gegenreden erfändet.
12. Und auf euch gab ich wohl acht:
doch siehe da, keiner der Job widerlegte,
der seine Worte beantwortete von euch!
13. Daß ihr nur nicht saget: »wir fanden Weisheit,
Gott (nur) kann ihn schlagen, kein Mensch«, —
14. da er doch gegen mich nicht gestellt hat Worte,
und ich mit euren Reden ihm nicht antworten werde. —
15. Erschreckt sind sie, erwidern nicht mehr;
fortgewandert sind von ihnen die Worte.
16. Und warten sollte ich (noch), weil sie nicht reden,
weil sie dastehen (und) nicht mehr antworten?
17. So will denn auch ich erwidern mein Theil,
mein Wissen kundthun auch ich.
18. Denn voll bin ich von Worten,
es drängt mich der Geist in meinem Innern.
19. Siehe, mein Inneres ist wie Wein, der nicht geöffnet,
gleich neuen Schläuchen möcht es bersten.
20. Reden will ich, daß Luft mir werde,
will aufthun meine Lippen und entgegnen.
21. Nicht werde ich ansehen die Person eines Mannes,
und keinem Menschen werde ich schmeicheln.
22. Denn nicht verstehe ich zu schmeicheln:
leicht würde sonst mein Schöpfer mich wegraffen!

4. Spezielle Aufforderung an Job, ihm als einem milden Beurtheiler seiner Schuld und Schwachheit, ruhig zuzuhören: Kap. 33, 1—7.

1. Doch nun höre, o Job, meine Reden
und alle meine Worte nimm zu Ohren!
2. Siehe, ich habe aufgethan meinen Mund,
es spricht meine Zunge in meinem Gaumen.
3. Geradheit meines Herzens sind meine Aussprüche,
und das Wissen meiner Lippen: lauter reden sie es!
4. Gottes Geist hat mich gemacht,
und des Allmächtigen Hauch belebt mich.
5. Vermagst du es, so widerlege mich,
rüste mir entgegen, stelle dich!
6. Siehe, ich bin Gottes gleichwie du,
aus Thon gebildet bin auch ich.
7. Siehe, mein Schrecken wird dich nicht betäuben
und mein Druck nicht auf dir lasten.

Erste Rede:

Von der Schuld des Menschen vor Gott: Kap. 33, 8—33.

a. Anknüpfung: Tadel über Jobs Vertrauen auf seine völlige Unschuld: V. 8—11.

8. Fürwahr, gesagt hast du vor meinen Ohren,
und den Laut der Worte vernahm ich:
9. »Rein bin ich, ohne Frevel,
fleckenlos bin ich, habe keine Schuld.

10. Siehe, Feindseligkeiten erfindet Er wider mich,
achtet mich für seinen Feind;
11. meine Füße legt Er in den Block,
bewachet alle meine Pfade« — —

b. Lehrhafte Ausführung über das wahre Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott, der sie durch mancherlei Schickungen und höhere Kundgebungen zu warnen und zu retten suche: V. 12—30.

12. Siehe, darin hast du nicht Recht, antworte ich dir;
denn Eloah ist größer als ein Sterblicher.
13. Warum hast du wider Ihn gehadert,
daß Er über all sein Thun nicht Rede steht?
14. Denn (vielmehr) — einmal redet Gott
und zweimal; (nur) beachtet man es nicht.
15. Im Traume, (im) nächtlichen Gesichte,
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,
im Schlummer auf dem Lager:
16. da öffnet Er das Ohr der Menschen
und drückt ein Siegel auf ihre Zucht,
17. um abzuziehen den Menschen von Unthat
und Hochmuth vor dem Manne zu bergen;
18. zurückzuhalten seine Seele von der Grube
und sein Leben vom Dahinfahren durchs Geschoß.
19. Auch wird er gezüchtigt durch Schmerzen auf seinem Lager,
während der Kampf in seinem Gebeine beständig anhält;
20. und zum Ekel macht ihm sein Leben das Brod
und seine Seele die Lieblingsspeise,
21. so daß sein Fleisch dahin schwindet, daß man's nicht sehn kann,
und seine abgezehrten Glieder kaum mehr zu sehn sind,
22. und so seine Seele der Grube nahe kommt
und sein Leben den Todesengeln.
23. Wenn dann für ihn ein Engel da ist,
ein Mittler, Einer von Tausenden,
dem Menschen kundzuthun seine Pflicht,
24. und Er sich sein erbarmt und spricht:
»erlöse ihn vom Hinabfahren in die Grube;
gefunden habe ich ein Lösegeld;«
25. (dann) strotzt sein Fleisch von Jugendkraft,
er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26. Fleht er zu Eloah, so nimmt Er ihn gnädig an
und läßt ihn sein Antlitz mit Jauchzen sehen,
und gibt dem Sterblichen seine Gerechtigkeit wieder.
27. Er singt den Menschen zu und spricht:
»Ich hatte gesündigt und Gerades krumm gemacht;
doch es ward mir nicht entgolten;
28. Er erlöste meine Seele, nicht hinzufahren in die Grube,
und mein Leben sieht seine Lust am Lichte.« —
29. Sieh, das alles thut Gott
zweimal, dreimal mit dem Manne,
30. um zurückzuholen seine Seele von der Grube,
daß er licht werde am Lichte des Lebens.

c. Schluß: Aufforderung an Job zum aufmerksamen Hören auf weitere Lehrreden: V. 31—33.

31. Merk auf, Job, und höre mir zu!
schweige, und ich will (weiter) reden.

32. Hast du (jedoch) Worte, so widerlege mich;
rede, denn ich wünsche deine Rechtfertigung.
33. Wo nicht, so höre du mir zu!
Schweige, und ich will dich Weisheit lehren.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wegen der Echtheit der Elihureden überhaupt vgl. Einleitung §. 10 sowie hinten, die Dogm.-eth. Grundgedanken. — Die Umständlichkeit der doppelten Einführung dieser Reden — zuerst der des Schriftstellers in Prosa, dann der Selbsteinführung Elihu's (Kap. 32, 6b—33, 7), welche letztere wieder in drei Absätze zerfällt — erklärt sich aus dem Umstande, daß in Elihu der Vertreter eines ganz neuen, bisher noch nicht zur Darlegung gelangten Standpunktes, verschieden von dem sämmtlicher Vorredner, einzuführen war. Denn weder Jobs einseitige Ableugnung seiner Schuld, noch der drei Freunde plumpe und unzarte Art des Angriffs auf denselben befriedigt diesen neuen Redner. Er tritt auf, um für und wider Job zu sprechen, dessen „besseres Ich" er gewissermaßen vertritt (vgl. Vict. Andreä, S. 139); daher die drei Stufen seiner Selbsteinführung: 1) die der grundlegenden captatio benevolentiae oder der an sämmtliche frühere Redner gerichteten Entschuldigung wegen seines jugendlichen Alters (Kap. 32, 6b—10); 2) die der tadelnden Abfertigung der drei Freunde, als welche sich unfähig zur Widerlegung Jobs gezeigt hätten (V. 11—22), und 3) die zugleich ernst mahnende und liebreich aufmunternde Aufforderung an Job, seinen Belehrungen Gehör zu schenken (Kap. 33, 1—7). Der letzte dieser Abschnitte bahnt unmittelbar den Uebergang zur ersten eigentlichen Rede Elihus (K. 33, 8—33), worin er die Grundlage des Leidens Jobs: die allgemeine Sündhaftigkeit und Schuld der Menschen vor Gott darlegt, und zwar wieder in drei Abschnitten, von welchen der mittlere längste (Vers 12—30) die eigentliche lehrhafte Exposition gibt, während Nr. 1 durch Anführung der zu widerlegenden Sätze Jobs den Weg zu derselben bahnt, Nr. 3 aber zugleich mit einem praktischen Abschlusse den Uebergang zur folgenden Lehrrede bietet. — Die meisten dieser Abschnitte haben zugleich den Werth einzelner Strophen; nur die längeren Mittelstücke: Kap. 32, 11—22 und Kap. 33, 12—30 zerfallen je in mehrere Strophen, das erstere in zwei, das letztere in vier, nebst einem kürzeren Epiphonem von 2 Versen (V. 29. 30).

2. Einleitung in Prosa (jedoch mit poet. Accenten — vgl. oben §. 3, S. 10), Kap. 32, 1—6a. — **Da hörten die drei Männer auf, Job zu antworten.** Diese Notiz steht erst hier, nicht schon hinter Kap. 26 oder 28, weil erst durch die letzten Monologen Jobs die Niederlage der drei Gegner eine vollständige geworden war. — **Weil er gerecht war in seinen Augen,** d. h.: weil er schlechterdings nichts derartiges wie eine Verschuldung seines Leidens eingestehen wollte; eine insbesondre auf den Inhalt von Kap. 31 zurückbezügliche Notiz. — V. 2. **Und es entbrannte der Zorn Elihu's, des Sohnes Baracheels** ꝛc. אֱלִיהוּא, weiter unten auch ohne auslautendes א geschrieben (Kap. 32, 4; 35, 1), bedeutet „Mein Gott ist Er" und kommt auch als israelitischer Name vor (1 Sam. 1, 1; 1 Chron. 12, 20). Der Elihu unsrer Stelle ist Nachoräer, aus dem Stamme des Buz (בּוּז), welcher 1 Mos. 22, 21 als Bruder des Uß und zweiter Sohn des Nachor genannt ist und dessen Stamm nach Jer. 25, 23 gleich Dedan und Tema zu den Bewohnern der arab. Wüste gehörte. Die „Familie Ram" wird nur hier erwähnt. Unzulässig ist die Kombination des Namens רָם mit אֲרָם, denn רָם ist eben bloßer Familienname, nicht Volksname. Der aramäische Ursprung der Buziten an sich ist übrigens nach Obigem keinem Zweifel unterworfen, und ebensowenig wohl die damit zusammenhängende Absichtlichkeit des aramäischen Kolorits, welches der Dichter den Reden Elihu's ertheilte. Sonderbar Lightfoot und Rosenmüller: der Dichter habe unter der Person Elihu sich selbst versteckt, und eben hieraus erkläre sich die Genauigkeit, womit er, gegen die sonstige Eigenthümlichkeit des Buchs, die Herkunft des neu auftretenden Redners angebe. Diese detaillirte Angabe der Abstammung Elihu's hat allerdings etwas Auffallendes, erklärt sich indessen wohl zur Genüge aus dem Wunsche des Dichters, denselben als einen nahen Stammverwandten Jobs zu charakterisiren, oder vielleicht aus der Absicht, ihn von irgendwelcher anderen bekannten Person Namens Elihu zu unterscheiden. Darüber, ob Elihu als „ein der abrahamitischen Offenbarung nicht blos nahe, sondern in derselben Stehender" zu gelten habe (wie Bilmar a. a. O. will) läßt sich den vorliegenden genealogischen Angaben keinenfalls etwas Bestimmtes entnehmen. — Was übrigens den Namen בַּרַכְאֵל betrifft, (wofür einige Hdss. die Schreibung בַּרְכַאֵל mit latentem Dagesch bieten), so bedeutet derselbe „Segne, Gott!", unterscheidet sich also als imperativische Bildung von der indikat. des spezifisch israelitischen Namens בְּרֶכְיָה („Es segnet Jehova"). — **Weil er sich selbst gerecht erklärte vor Gott.** צָדַק für das sonst in diesem Sinne gewöhnlichere Hiph. noch Kap. 33, 32, sowie öfter bei Jerem. und Ezech. מֵאֱלֹהִים nicht „mehr als Gott, auf Kosten Gottes" (Ewald, Delitzsch), sondern „vor Gott"; מִן also wie Kap. 4, 17. Die Herbeiziehung der Stelle Kap. 40, 8 reicht schwerlich aus, um die erstere Fassung zu erhärten. — V. 3 gibt an, inwiefern auch das Verhalten der drei Freunde dem Elihu Grund zu seinem Unmuthe geworden sei: — **weil sie keine Antwort fanden und** (dennoch) **Job verurtheilten.** So, mit adversativer Deutung des

ו in וַיֶּחֱשְׁכוּ, dürften die Worte am wahrscheinlichsten (mit Hirz. und Ew.) zu fassen sein. Denn das Aburtheilen über Job trotz der Unfähigkeit, ihm Antwort geben zu können, steigert die Schuld der drei in Elihu's Augen; und daß er ihnen, verglichen mit Job, wirklich doppelte Schuld beimißt, zeigt seine nachfolgende Darlegung, welche den Freunden gegenüber eine strenger tadelnde ist (V. 11 ff.; 15 f.), als gegenüber Job (vgl. auch V. 5). Mit der vorliegenden Deutung stimmt die von Delitzsch und Kamphausen im wesentlichen überein: „weil sie, aus Unfähigkeit zu antworten, ihn verurtheilten". Sprachlich möglich ist übrigens auch die von Hahn und Dillmann (mit im zweiten Satzgliede fortwirkender Negation): „weil sie nicht Antwort fanden und Job (infolge dessen) nicht verurtheilten". Gegen die Behauptung der Masoreten: es läge in unsrer Stelle einer der 18 Tikkunē-Sopherim vor (vergleiche zu Kap. 7, 20), wonach אֶת־אִיּוֹב statt אֶת־אֱלֹהִים zu lesen wäre, entscheidet Kap. 40, 8, wonach nicht die Freunde, sondern Job es war, welcher sich als Verurtheiler Gottes bewiesen hatte. — V. 4. **Elihu hatte aber auf Job gewartet** (חָכָה Plusquamperf., vgl. Ew. §. 135a) **mit Worten**, d. h. er hatte gewartet, bis Jobs Reden zu Ende waren, bis derselbe sein letztes Wort im Streite gesprochen hatte; und zwar dies: „weil jene älter waren an Tagen (לָיָמִים wie Kap. 30, 1 und unten V. 6) als er", d. h. weil er der Jüngste von allen, jünger als sämmtliche Vorredner war.

3. Erster Abschnitt der Einleitung Elihu's: captatio benevolentiae, an sämmtliche frühere Redner gerichtet, V. 6b—10. — **Jung bin ich an Tagen und ihr Ergraute** (יְשִׁישִׁים wie Kap. 12, 12; 15, 10; 29, 8); **darum scheute und fürchtete ich mich.** זחל im Hebr. sonst „kriechen", hier in der im Aram. gewöhnlichen Bedeut. des „Scheuens", welche sonst im Alten Testamente nicht mehr vorkommt. Auch הֵעַז für הֵעָז ist ein dem aramaisirenSprachgebrauche der Elihureden eigner Ausdruck (vgl. noch V. 10. 17; Kap. 36, 3; 37, 16), während dagegen חָוָה „kundthun, mittheilen" auch sonst in unserm Buche vorkommt, vgl. Kap. 13, 17; 15, 17. — V. 7. Zu dem Plur. רֹדְרֵיעַ bei רַב שָׁנִים vgl. Kap. 21, 21. — V. 8. **Jedoch der Geist im Sterblichen ist's, — — der sie verständig macht.** אָכֵן verum, nur hier bei El., für das sonst in diesem Sinne gebräuchliche אוּלָם. Gemeinsames Präd. zu נִשְׁמַת וגו' und רוּחַ וגו' ist הוּא mit seinem näher bestimmenden Relat. תְּבִינֵם am Schlusse des zweiten Gliedes. Der „Geist im Menschen" ist das durch Gottes Geist in ihn hineingewirkte Prinzip seines Lebens und Denkens; hier wie auch Kap. 27, 3; 33, 4; 34, 14 mit dem „Hauche des Allmächtigen", dem göttlichen Schöpferhauche (1 Mos. 2, 7) identisch; vgl. auch Pred. 12, 7. — Uebrigens steht אֱנוֹשׁ kollektivisch, wie das darauf zurückweisende Pluralsuffix in b zeigt. — V. 9. **Nicht Bejahrte sind weise;** wörtlich: „nicht Große" (רַבִּים), nämlich Große an Jahren; vgl. das πολυχρόνιοι der LXX, sowie 1 Mos. 25, 23; auch das obige צָעִיר klein = jung (V. 6b). — V. 10. **Darum sage ich: höre mir zu!** Der singularische Imperat. שִׁמְעָה־לִּי steht gleichsam distributiv, an jeden Einzelnen der zum Hören Aufgeforderten sich wendend (nicht etwa speziell auf Job bezüglich, an welchen sich Elihu erst unten Kap. 33, 1 ff. wendet). Uebrigens drücken die alten Uebersf. außer dem Targ., sowie einige Hdss. den Plur. שִׁמְעוּ aus — eine erleichternde Korrektur. — **Mein Wissen kundthun** (vgl. V. 6b) **will auch ich.** Ueber den Schein des eitlen Selbstlobs, der durch diesen und die vorhergehenden Aussprüche Elihu's auf denselben fällt, vgl. unten, Dogm.-eth. Grundgeb., Nr. 2. —

4. Zweiter Abschnitt der Einleitung Elihu's: Erweisung seines Rechts zum Reden gegenüber den drei Freunden, als ohnmächtigen und unfähigen Gegnern Jobs, V. 11—22. — a. Anrede an dieselben, betreffend ihr mangelndes Geschick zur Widerlegung Jobs. — **Siehe, ich harrte auf eure Worte,** oder auch: „auf Worte von euch". דִּבְרֵיכֶם sind nicht die wirklich von ihnen vorgebrachten Worte (Stick., Hahn, Schlottmann 2c.), sondern diejenigen, auf welche Elihu vergebens harrte, daß sie sie vorbrächten, nämlich wie b erläuternd hinzusetzt: ihre verständigen Worte, Reden voll Einsicht (תְּבוּנוֹת). Zeigt doch die Konstruktion des אָזְן (kontrah. F. für אַאֲזִין) mit עַד deutlich genug, daß der Gegenstand seines aufmerksamen Horchens oder Lauschens ein blos erwarteter war. — **Bis daß ihr Gegenreden erfändet.** מִלִּין, ein zweiter Parallelbegriff zu דְּבָרִים, kann nur die zur Widerlegung Jobs geeigneten Worte der Freunde bezeichnen, welche zu „erspähen" oder „auszudenken" (חקר) dieselben sich unfähig erwiesen hatten. — V. 12. **Und auf euch gab ich wohl acht.** עֲדֵיכֶם hier s. v. a. אֲלֵיכֶם, oder auch im Sinne des Achthabens bis zu ihrem Aufbringen einer wirklichen Widerlegung Jobs. — V. 13. **Daß ihr nur nicht saget,** oder auch: „da saget nur nicht" 2c.; vgl. wegen des abmahnenden פֶּן „daß nur nicht" Ew. §. 337 b. — **Wir fanden Weisheit** (nämlich bei Job); **Gott kann ihn schlagen, kein Mensch.** D. h.: wir sind bei Job auf eine so überlegne Weisheit gestoßen, daß nur Gott ihn damit aus dem Felde zu schlagen (נדף discutere, dispellere, sonst vom Verjagen von Spreu, Stoppeln oder Rauch — vgl. Ps. 1, 4; 68, 3) vermag. Nur diese, von den meisten Neueren acceptirte Erklärung gibt einen vernünftigen und kontextgemäßen Sinn, nicht die der Aelteren (auch noch Rosenmüller, Arnheim, Welte 2c.): „Saget nur nicht: wir haben ihm gegenüber rechte Weisheit vorgebracht, nämlich die, daß Gott selbst gegen ihn streitet und ihn aus dem Felde schlägt (durch die schweren Leiden, welche Er über ihn verhängt). — V. 14. **Da er doch gegen mich nicht gestellt hat**

Worte, d. h. keine mich von seiner Unschuld wirklich überzeugende Beweise vorgebracht hat. עֲרֹךְ sensu forensi wie Kap. 13, 18; 23, 4. Der ganze Vers, eingeleitet durch וְלֹא mit folg. Verb. finit., bildet einen Untersatz zum vor., wie Kap. 42, 3 (vgl. Ewald §. 341 a). — b. Von den Freunden abgewendet gesprochene, aber sie betreffende Erklärung über die unumgängliche Nothwendigkeit seines Eingreifens in den Gang des Gespräches. — **Erschreckt sind sie, erwidern nicht mehr**, oder auch: „ohne noch zu erwidern" (vgl. Ewald §. 349 a). **Fortgewandert sind von ihnen die Worte**, d. h. ihnen ausgegangen; הֵעְתִּיק hier also intranf.: „fortrücken, fortwandern", wie 1 Mos. 12, 8; 26, 22, nicht transit. wie Kap. 9, 5 (gegen Hirz.). — V. 16. **Und warten sollte ich** (noch), **weil sie nicht reden** ꝛc.? Nur diese fragende Fassung des Perf. consec. וְהוֹחַלְתִּי ergibt einen passenden Sinn, nicht die früher gewöhnliche affirmative: „und auch gewartet habe ich, weil" ꝛc., bei welcher der Vers eine fast unerträgliche Tautologie mit V. 11. 12 aussagt. — V. 17. **So will denn auch ich erwidern mein Theil**, d. h. das was mir zukommt (vgl. Kap. 15, 2; Spr. 18, 23); ich will ebenfalls das Gewicht meiner Meinung in die Wagschale werfen. Das Fut. Hiph. אֲעֶנֶה drückt, ähnl. wie z. B. Pred. 5, 19 (s. z. d. St.); Hos. 2, 23 ꝛc. den verstärkten Sinn des Kal aus: Bescheid geben, Rede stehen. Allzu gesucht Ewald: „so furche denn auch ich meinen Acker" (אענה Hiph. von der anderen Wurzel ענה „gebeugt sein"), was sprichwörtlich s. v. a.: „auch ich hebe meine Rede an" sein soll. — V. 18 ff. heben den lebhaften inneren Trieb zum Reden hervor, den Elihu in sich verspürt und der es ihm unmöglich macht zu schweigen. — **Es drängt mich der Geist** (V. 8) **in meinem Inneren**, wörtl.: der Geist meines Inneren, meines Bauches (בִּטְנִי); vgl. Kap. 15, 2. 35. — Zur script. defectiva מָלֵחְתִּי in a vgl. zu Kap. 1, 21. — V. 19. **Siehe, mein Inneres ist wie Wein, der nicht geöffnet**, d. h. dem nicht Luft gemacht wird, so daß er sein Gefäß zu zersprengen droht. Gemeint ist natürlich neuer, junger Wein, wie in den auf unsre Stelle zurückweisenden neutestamentlichen Parallelen Matth. 9, 17 ff.; Luk. 5, 39, aus welchen zugleich erhellt, daß die „neuen Schläuche" in b keine anderen als „mit neuem Wein gefüllte" sein können, so daß ihr Attrib. „neu" nicht die Haltbarkeit ihres Stoffes, sondern vielmehr das Alter und die Beschaffenheit ihres Inhalts bezeichnet. Uebrigens ist יִבָּקֵעַ weder Relativsatz zu אבוּת (Hirzel), noch adverbialer Untersatz (Hahn: „wenn's platzen will"), sondern einfach Prädik. zu בִּטְנִי, welches zwar Femin., aber hier beim Passiv. als grammatisches Objekt gedacht ist, vgl. Kap. 22, 9. Die LXX lasen חֲרָשִׁים und faßten das vorausgehende אבוּת im Sinne von Blasbalg: ὥσπερ φυσητὴρ χαλκέως. Das so entstehende Bild ist nicht unpassend; doch liegt bei obiger Erklärungsweise kein genügender Grund zum Abgehen von der masoretischen Lesart vor. — Zu V. 21 vgl. Kap. 13, 8. — V. 22 begründet die Aussage von V. 21 b: **Denn nicht verstehe ich zu schmeicheln.** Das אֲבַנֶּה ist dem vorausgehenden לֹא יָדַעְתִּי logisch subordinirt, steht also gleichsam für den Inf. כַּנּוֹת oder für לְכַנּוֹת; vgl. Ew. §. 285 c. — **Leicht würde sonst mein Schöpfer mich wegraffen**, wörtlich: „mich aufheben"; יִשָּׂאֵנִי, ein vom Sturmwinde hergenommener Ausdruck, vgl. Kap. 27, 21; 2 Kön. 2, 16. Das Imperf. hier mit modaler Geltung, vgl. Ewald §. 136 f.

5. Dritter Abschnitt der Einleitung Elihu's: Aufforderung an Job zum ruhigen Anhören seiner nachfolgenden Lehr- und Mahnrede, Kap. 33, 1—7. — **Doch nun höre, o Job, meine Reden.** וְאוּלָם, abbrechend, und zu etwas Neuem überleitend, wie verumtamen; vgl. Kap. 1, 11; 11, 5; 12, 7; 14, 18 u. ö. Die ausdrückliche Anrede Jobs, die sich allerdings nur in Elihu's Munde findet (außer hier noch V. 31 und Kap. 37, 14), hat nichts in besonderem Grade Auffallendes, da sie jedesmal Job im Unterschiede von den drei Freunden speziell aufzurufen dient. — V. 2. Bedeutungslos ist die Umständlichkeit, womit Elihu hier den Beginn seines Redens ankündigt, keineswegs; sie soll auf das Gewichtige dessen, was er ihm zu sagen hat, aufmerksam machen, und vergleicht sich insofern neutestamentl. Einführungsformeln wie Matth. 5, 2; Apstg. 10, 34; und bes. 2 Kor. 6, 11. — V. 3. **Geradheit meines Herzens sind meine Aussprüche**, — der ehrliche offne Ausdruck meiner Herzensmeinung, also eben das, was Job an den drei Freunden schmerzlich vermißt hatte (s. Kap. 6, 25). — **Und das Wissen meiner Lippen — lauter reden sie es.** Das „Wissen der Lippen" ist entweder als cas. absolutus vorangestellt: „und das Wissen meiner Lippen anlangend, so reden sie es lauter", oder auch als Objekt: „und was meine Lippen wissen, das" ꝛc. בָּרוּר kann Prädikatsakkusativ, auf das auch sonst (z. B. Spr. 2, 10; 14, 6) maskulinisch gebrauchte רֵעַ bezüglich, sein, ebensogut aber auch Adverb. (vgl. Ew. §. 279 a). — V. 4. **Gottes Geist hat mich gemacht** ꝛc. Der Zweck dieser Berufung auf das Entstammtsein von Elihu's Geist aus Gottes Geist muß wesentlich der nämliche sein, wie der der ähnlichen Aeußerung in Kap. 32, 8 zu Grunde liegende. Nicht eine spezielle oder gar wunderbare prophetische Inspiration will Elihu zu seinen Gunsten geltend machen, sondern lediglich dies, daß es allgemein-menschliche, seinem Geiste kraft seiner anerschaffnen Menschenwürde innewohnende Weisheit sei, auf Grund deren er jetzt Job zu belehren sich anschicke. Es ist gleichsam der humanistische, der echt, ursprünglich und unverfälscht menschliche Charakter seines Wissens und seiner Erfahrungsweisheit, auf welchen Elihu sich beruft, wenn er als der Jüngere dem älteren Job als Lehrer gegenübertritt. Auf diesen ächt menschlichen Charakter seiner Weisheit soll sowohl die vorlie-

gende Betonung des göttlichen Ursprungs seines Geisteslebens (V. 4 und 5), als die folgende Hervorhebung seines Partizipirens an der materiellen Wesensseite des Menschen, an der irdisch-menschlichen Leiblichkeit (V. 6 f.) aufmerksam machen. Die ältere kirchliche Exegese benützte übrigens unsern V. gerne als alttestamentliche Beweisstelle für die göttl. Dreieinigkeit, weil darin 1) Deus Omnipotens; 2) Spiritus Dei (= Sapientia s. Filius) und 3) Spiraculum Dei (= Sp. S.) genannt werde. So z. B. noch Coccejus z. d. St., annähernd auch Starke. — V. 5. **Vermagst du es, so widerlege mich** (הָשִׁיבָה wie Kap. 32, 14); **rüste mir entgegen** (עָרְכָה sc. מִלִּין, s. Kap. 32, 14; — לְפָנַי eigentl. „vor mir", hier: mir entgegen), **stelle dich,** näml. zum Redekampfe, fasse Posto, — derselbe Ausdruck 1 Sam. 17, 16 von Goliaths kriegerisch herausforderndem sich Hinstellen zum Kampfe. — V. 6. **Siehe, ich bin Gottes gleichwie du,** d. h.: ich stehe ihm nicht näher, bin so gut wie du seine Kreatur. **Aus Thon gebildet bin auch ich,** wörtlich: aus Thon abgeschnitten, abgekniffen (Delitzsch) bin auch ich. Das die Bildarbeit des Töpfers drastisch und onomatopoetisch veranschaulichende Verbum קרץ (eigentlich „kneifen, zwicken") im Pu. nur hier. Vgl. übrigens Kap. 10, 9 und die daselbst angeführten Parallelen. — V. 7. **Siehe, mein Schrecken wird dich nicht betäuben,** d. h.: in Ansehung dieses meines echt menschlich-irdischen Charakters hast du nicht nöthig, einen ungleichen Kampf mit mir zu befürchten, wie gegenüber Gotte, den du batest, daß seine Majestät „dich nicht betäuben" möge. Die Stelle spielt unverkennbar auf Jobs Aeußerungen in Kap. 9, 34 u. 13, 21 an, — auf die letzte Stelle auch durch das Hapaxlegom. אֵמָתָה „Druck, Wucht", was hier an die Stelle des dort gebrauchten ähnlich klingenden כַּפִּי tritt. Die LXX (ἡ χείρ μου) lasen auch an unsrer Stelle כַּפִּי, verstießen aber damit gegen den hebr. Sprachgebrauch, welcher sonst mit dem Verb. כָּבַד überall יָד, nicht כַּף zu verbinden pflegt.

6. Die erste Elihurede. a. Anknüpfung an Jobs anstößige Behauptung seiner völligen Unschuld gegenüber dem ihn feindselig verfolgenden Gotte: V. 8—11. — **Fürwahr, gesagt hast du vor meinen Ohren** ꝛc. Die restriktive Fassung von אַךְ = „nur" (Ewald, Hahn, Dillmann ꝛc.) paßt hier weniger gut als die affirmative: „traun, fürwahr" (Rosenmüller, Hirzel, Umbreit, Delitzsch, — überhaupt die meisten Neueren). — V. 9—11: eine Zusammenstellung mehrerer anstößiger Aeußerungen Jobs, welche theils wörtlich, theils dem Sinne nach citirt werden und mit deren Widerlegung sich alles Folgende bis zum Schlusse der Reden beschäftigt, so daß diese drei Verse gewissermaßen das gemeinsame Thema für alle vier Elihureden enthalten (vgl. unten zu Kap. 35, 1). **Rein bin ich, ohne** (בְּלִי wie Kap. 31, 39) **Frevel.** Vgl. Kap. 9, 21; 10, 7; 16, 17; 23, 10; 27, 5 f. Der in b als Synon. von זַךְ gebrauchte Ausdruck חָף (eigentlich tersus, lotus, glatt abgerieben, sauber gewaschen) war von Job nicht gebraucht worden und kommt überhaupt nur hier vor. Aehnlich verhält sich's mit תְּנוּאוֹת „Widerwärtigkeiten, Feindseligkeiten, Entfremdungen" (vgl. 4 Mos. 14, 34) in V. 10 a, wozu übrigens Aussprüche Jobs wie in Kap. 10, 13 ff.; 19, 11; 30, 21 zu vergleichen sind, gleichwie zu b Kap. 13, 24 und zu V. 11 Kap. 13, 27, welche Stelle Elihu genau wörtlich citirt, wohl weil er besonders starken Anstoß an dieser Anklage Gottes als eines Kerkermeisters und arglistigen Belaurers Jobs genommen hatte.

7. Fortsetzung. b. Belehrung über das wahre Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott, der sie durch mancherlei Schickungen und Kundgebungen zu sich zu lenken suche, und zwar a. durch die Stimme des Gewissens in Träumen: V. 12—18. — **Siehe, darin hast du nicht Recht, antworte ich dir** (nicht: „will ich dir antworten", Hirzel ꝛc.). זֹאת, Akkus. der näheren Bestimmung zu לֹא־צָדַקְתָּ, weist auf das V. 9—11 aus Jobs Reden Angeführte zurück. Wegen צדק in der Bed. „Recht haben" vgl. Kap. 11, 2. — Das zweite Glied begründet diese Behauptung, daß Job mit seinen Verdächtigungen der Größe und Liebe Gottes gegen ihn Unrecht habe: **denn Eloah ist größer als ein Sterblicher,** wird also nicht, nach Menschenweise, als gehässiger oder rachgieriger Verfolger schwacher Geschöpfe auftreten. — V. 13. **Warum hast du wider Ihn gehadert** (יְרִיבוֹתָ statt רַבְתָּ, Gesenius §. 73, 1)? Solches Hadern oder Murren Jobs wider Gott hatte z. B. in Kap. 7, 20; 10, 18; 13, 24 ff. stattgefunden. — Das zweite Glied gibt als Grund oder Inhalt dieses Haderns Jobs wider Gott an: **daß Er über all sein Thun nicht Rede steht,** wörtl.: daß Er alle seine Worte (oder Sachen, דְּבָרָיו) nicht beantwortet (עָנָה wie Kap. 32, 12; 40, 2; 9, 3). So richtig Gesenius, Umbreit, Vaihinger, Delitzsch ꝛc., während die Erklärungen der übrigen Neueren weit auseinander gehen, z. B.: „auf alle seine (des Menschen) Worte gibt Er einem keine Antwort" (Hirzel, Heiligstedt, Hahn), oder: „daß alle seine Worte an Ihn (Suff. in דבריו mit obj. Sinne) Er leicht beantworte" (Stickel, ähnl. Welte); oder: „mit keinem einzigen Worte antwortet er" (Schlottm., Kamph.); oder: „daß Er auf alle deine Worte nicht antworte" (Dillmann, mittelst Umänderung des דבריו in דְּבָרֶיךָ) ꝛc. — V. 14. **Denn** (vielmehr) — **einmal redet Gott und zweimal,** d. h. „mehrmals, öfter, zu wiederholten Malen", vgl. Kap. 40, 5; auch Kap. 5, 19. Zu viel suchen hinter dem einfachen Zahlenspruche diejenigen Ausleger (Arnheim, Hirz., Stick., Delitzsch ꝛc.), welche ihn „auf mancherlei Weise" bedeuten lassen; es ist nur das πολυμερῶς, nicht auch das πολυτρόπως der göttlichen Offenbarung, worum es sich hier handelt. Zu dem בְּ vor אחת und שתים vgl. außer Kap. 40, 5 auch Ps. 62, 12. — Zu dem folg. לֹא יְשׂוּרֶנָּה, welches auch die masoretische Accentuation vom Vorhergehenden

trennt, kann nicht wieder „Gott", sondern nur der Mensch, nämlich ein unbestimmter Mensch Subjekt sein, also: „man schaut es nicht" (שׁוּר mit neutr. Suff. und dabei in der allgemeineren Bedeutung des Wahrnehmens, Beachtens, also ganz wie Kap. 35, 13). Das Sätzchen steht sonach zur vorhergehenden Aussage in einschränkender, oder auch in adversativer Beziehung: „nur beachtet man es nicht", oder „jedoch" ꝛc.; möglich ist auch seine Fassung als Umstandssatz: „ohne daß man es beachtet" (Schlottm.). Eigenthümlich ist Schultens', Ewald's und Vaihinger's Erklärung dieses Verses (vgl. schon Vulg. und Pesch.); „denn einmal redet Gott — zum zweitenmale wirft Er darauf keinen Blick." Dagegen spricht aber 1) die traditionelle Accentuation, 2) der Zusammenhang mit V. 15 ff., welche dann ganz abgerissen dastehen würden, 3) der Umstand, daß שׁוּר nicht revidere bedeuten kann (man müßte es dann in שׁוּב umändern). — V. 15 ff. werden nun, wenn auch nicht mehrere Arten (Hirzel, Schlottmann, Delitzsch), doch mehrere Fälle von eindringlichen Kundgebungen Gottes an die Menschen, oder nach dem in V. 14 gebrauchten Ausdrucke: vom „Reden" desselben angeführt, und zwar zunächst der Fall der Traumoffenbarung, welchen Elihu V. 15—18 in engem, zum Theil wörtlichem Anschlusse an des Eliphas eben darauf bezügliche Schilderung (Kap. 4, 12—16) beschreibt. — Die vorausgestellte Zeit- und Umstandsangabe V. 15 fast wörtlich wie Kap. 4, 13 (s. z. d. St.). — V. 16. **Da öffnet Er das Ohr der Menschen,** d. h. erschließt ihnen das Verständniß für seine vertraulichen Mittheilungen (dieselbe Lesart Kap. 36, 10. 16; 1 Sam. 9, 15 und öfter). **Und drückt ein Siegel auf ihre Zucht** (מוּסָר), eine nur hier vorkommende Nebenform von (מוּסָר), d. h.: Er prägt ihnen die ernsten Mahnungen und Warnungen, welche er durch allerlei Lebensführungen (nicht gerade speziell durch schmerzvolle Krankheiten, wie Ewald, Hahn u. Dillmann unter vorschneller Verweisung auf V. 19 ff. wollen) an sie ergehen läßt, um so tiefer ein; Er vergewissert es ihnen durch solche Traumgesichte, daß sie solche ernstere Lebensschicksale als von Ihm kommend, als Maßregeln seiner göttlichen Erziehungsthätigkeit verstehen sollen; vgl. Kap. 36, 10. Man beachte, wie hiernach Elihu einen jeden Menschen als unter beständiger Einwirkung einer göttlichen Zucht stehend betrachtet. — Zu חתם mit בְּ (verschieden von חתם mit בְּעַד Kap. 9, 7) vgl. Kap. 37, 7. Mehrere alte Verss. (LXX, Aqu., Pesch.) und Luth. übersetzen, als ob יְחַתֵּם „Er erschreckt sie" stünde. — V. 17. 18: Zweck dieser nächtlichen Oeffnung des Ohres und Einprägung göttlicher Zucht. **Um abzuziehen den Menschen von Unthat.** So nach der verbesserten Lesart מִמַּעֲשֶׂה (Hirz., Del., Dillm. ꝛc.) welche durch das ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἀπὸ ἀδικίας αὐτοῦ genügend bezeugt ist. Nach der gewöhnlichen Lesart מַעֲשֶׂה muß der Mensch als Subjekt zu לְהָסִיר gedacht werden: „damit er wegschaffe das böse Thun". Wegen מעשׂה facinus vgl. z. B. 1 Sam. 20, 19. — **und Hochmuth vor dem Manne zu bergen,** so daß dieser ihn nicht sieht und so davor bewahrt bleibt (Hirzel ꝛc.), oder auch: so daß er ihn sich abgewöhnt (Delitzsch). Wegen der synkopirten Form גֵּוֶה s. zu Kap. 22, 29. Eine Emendation des Verb. יְכַסֶּה in יְכַלֶּה „schwinden zu machen" (Dillmann), oder auch in יְנַשֶּׂה „zu beseitigen, aufzuheben" (Böttcher) ist unnöthig. — V. 18. **Zurückzuhalten seine Seele von der Grube,** d. h. ihn vor dem Tode zu bewahren; vergleiche Ps. 16, 10; 30, 4. 10. **Und sein Leben** (חַיִּים, bei Elihu immer s. v. a. sonst חַיִּים, vgl. V. 20. 22. 28) **vom Dahinfahren durchs Geschoß.** So wird mit Dillmann das nur hier und Kap. 36, 12 vorkommende עָבַר בַּשֶּׁלַח zu verstehen sein (vgl. עבר in Kap. 34, 20); weniger nahe liegt die gewöhnliche Fassung „vom Hineinstürzen in das Geschoß" (irruere in telum), für welche sich der ähnlich klingende, aber seiner Bedeutung nach wesentlich verschiedne Ausdruck עָבַר בַּשַּׁחַת in V. 28 nicht geltend machen läßt (gegen Hirzel, Delitzsch ꝛc.).

8. Fortsetzung. Der zweite Fall göttlicher Heimsuchung, β: durch schwere, schmerzliche Krankheit: V. 19—22. Ohne Grund suchen Ewald, Hahn, Dillmann diesen neuen Fall nur als speziellere Ausführung des vorigen darzustellen, weil schon in V. 16 auf das schwere Leiden desjenigen, an welchen sich Gottes Traumoffenbarung richtet, hingewiesen werde — eine ungehörige Pressung des Ausdrucks מוּסָר in jener Stelle, die auch schon durch das anknüpfende, ein Neues einführende (nicht etwa auf das viel zu entfernte מוּסָר erklärend zurückbezügliche) וְ zu Anf. unsres Verses widerlegt wird. — **Auch wird er gezüchtigt durch Schmerzen auf seinem Lager, während der Kampf in seinem Gebeine beständig anhält.** So nach dem K'tibh רִיב = Kampf, Streit, und bei richtiger Fassung des אֵתָן (= אֵיתָן, vgl. Kap. 32, 18) als Prädikats, nicht als Attributs zu רִיב („und durch beständigen Kampf" ꝛc.); denn die letztere Fassung (Hirzel, Vaihinger, Delitzsch ꝛc.) wird durch das Fehlen des Artikels vor אֵתָן verboten. Auf Grund des durch die alten Ueberss. und durch mehrere Hdss. bezeugten K'ri רוֹב würde mit Ewald, Dillmann ꝛc. zu erklären sein: „während die Menge seiner Gebeine noch durchaus kräftig ist (vgl. Kap. 12, 19; 20, 11). — V. 20. **Und zum Ekel macht ihm sein Leben das Brod.** וַיְהִם causat. Piel von dem im Hebr. nicht vorkommenden Verb. זָהַם, das nach dem Arab. „stinken" bedeutet, also stinken machen, Ekel verursachen (nicht als Intens. des Kal „Ekel haben", wie Rosenm., Umbr., Vaih., Hahn ꝛc. wollen). חַיִּים ist auch hier nicht = Gier, Hunger, sowenig wie das parall. נֶפֶשׁ in b, sondern wie stets bei Elihu (s. zu V. 18) Leben, Lebenskraft. Richtig Schlottm.: „Es ist sehr anschaulich ausgedrückt, wie die eigne Lebenskraft, die eigne ψυχή, wenn sie durch die Krankheit verzehrt ist, dem Menschen einen Ekel vor dem einflößt, was sie ihm

sonst als nothwendige Bedingung ihrer eignen Existenz lieb macht." — V. 21. **So daß sein Fleisch dahin schwindet** (רָכַל abgekürzt für רֻכַּל, vgl. Ew. §. 233 a), **daß man's nicht sehen kann**, wörtlich: „vom Ansehen weg" oder „von Ansehnlichkeit weg", vgl. wegen רֹאִי (Pausalf. für רָאִי) 1 Sam. 16, 12; Jes. 52, 14; 53, 2. — **Und seine abgezehrten Glieder kaum mehr zu sehn** (oder „unscheinbar geworden") **sind.** So nach dem K'tibh נִּשְׁפֵּי, das nach der hebräischen Wurzel שפה „kahl sein" den Begriff der Kahlheit oder Magerkeit (schwerlich, wie Gesenius, Hirzel, Delitzsch ꝛc. wollen, nach dem Aram. den der Morschheit oder des Verfaultseins) ausdrückt und verbunden mit dem Gen. עַצְמוֹתָיו den Kollektivbegriff „Abgezehrtheit seiner Glieder = seine abgezehrten Glieder" ergibt, zu welchem das plural. Prädik. לֹא רֹאוּ ganz wohl paßt (vgl. ähnliche Konstruktionen bei רַב oder מִסְפָּר oben: Kap. 32, 7; 15, 20; 21, 21 u. ö.). Das K'ri וְשָׁפוּ „und kahl gemacht wurden" verdankt dem Hinblick auf diesen nicht richtig aufgefaßten Plur. רֹאוּ seine Entstehung. Wegen der Schreibung רֹאוּ mit Dagesch im א, vgl. Delitzsch z. d. St. und Ew. §. 21 e. — V. 22. Zu a vgl. V. 18. — **Und sein Leben den Todesengeln,** wörtlich den „Tödtenden" oder „Würgenden" (מְמִיתִים), womit nicht bloße Todesschmerzen (Rosenmüller, Schlottmann), sondern laut Ps. 78, 49; 2 Sam. 24, 16; 1 Chron. 21, 15 von Gott gesandte und mit Tödtung des Menschen beauftragte Engelmächte gemeint sind.

9. Fortsetzung. Der dritte Fall göttlicher Heimsuchung, γ: durch Sendung eines vermittelnden Engels als Retters aus der Noth, also durch wunderbare Hebung der eben beschriebnen schmerzlichen Krankheit und Todesgefahr, V. 23—28. — **Wenn dann für ihn ein Engel da ist, ein Mittler** (מֵלִיץ hier anders als Kap. 16, 20, wo es in malam partem gebraucht war), **Einer von Tausenden, dem Menschen kundzuthun seine Pflicht** (wörtlich: seine „Geradheit", seinen „rechten Weg", vgl. Spr. 14, 2). Oekolamp., Schult., Schnurr., Bouill., Eichh., Rosenm., Welte, v. Hofm. verstehen unter dem מַלְאָךְ מֵלִיץ einen menschlichen Dolmetsch des Gotteswillens, einen Propheten oder Lehrer der rechten Weisheit, wie Job in Elihu einen vor sich hat. Aber für die altherkömmliche und auch von den meisten Neueren festgehaltene Beziehung auf einen Engel (vgl. Kap. 4, 18) spricht 1) die unmittelbar vorhergehende Erwähnung der Todesengel, zu welchen jetzt offenbar ein Gegensatz eingeführt werden soll; 2) der Gegensatz zu לְאָדָם in c, sowie das Geschäft des Errettens vom Tode, womit der מלאך laut V. 24 beauftragt wird; 3) seine Bezeichnung als „Einer von Tausenden", welche ihn schwerlich als einen Menschen seltner Art, wie man unter tausend kaum Einen findet, sondern vielmehr als zu den zahllosen himmlischen Heerschaaren gehörig charakterisiren soll, welche also nicht nach Pred. 7, 28, sondern nach Dan. 7, 10; Ps. 68, 18 verstanden sein will. Die letztere Bezeichnung macht es auch unmöglich, diesen vermittelnden oder dolmetschenden Engel (vgl. 1 Mos. 42, 23; Jes. 43, 27; 2 Chron. 32, 31) als einen Engel von besonders hohem Range, etwa als den Maleach-Jehova des Pentateuchs oder als den „Engel des Angesichts" oder den Metatron der späteren jüdischen Literatur, zu denken, wie noch Schlottmann und Delitzsch thun; denn das אחד מני־אלף soll diesen einen Gottesboten den vielen anderen, welche Gott ebenfalls mit einer solchen Sendung betrauen könnte, einfach gleichstellen, nicht ihn über dieselben erheben. Der messianische Sinn, welchen viele Ausleger (auch von jenen, die den מ' מֵ auf einen menschlichen Gottesboten deuten, z. B. Schultens, Velthusen, J. D. Michaelis, auch J. Phe Smith, Script. Testimony to the Messiah, I, 307, der letztere freilich nur versuchsweise und ohne sich bestimmt zu entscheiden) unsrem Verse beilegen, ist also jedenfalls ein sehr indirekter und allgemeiner. Auch würde ein spezielles christologisches Vaticinium, dergleichen die Mehrzahl der älteren Exegeten hier statuirte (vgl. besonders J. H. Michaelis: De angelo interprete, Hal. 1707), im Munde eines außerisraelitischen Weisen der Patriarchenzeit kaum passend erscheinen können, so wenig als jener berühmte Vers des sophokleischen Oedipus auf Kolonos:

»Denn eine Seele, denk ich, genügt für tausend auch,
»Dies auszurichten, wenn sie naht mit lauterm Sinn,«

anders als nur in sehr entfernter Weise messianisch gedeutet werden könnte (vgl. Luthardt, Apolog. Vorträge II, 224). — V. 24 ist nicht Nachsatz zum vor. V. (Hirzel, Hahn, Delitzsch, Kamphausen), denn der Auftrag Gottes an den Engel: „Erlöse ihn" ꝛc. gehört noch zu den Vorbedingungen der Erlösung, welche selbst erst in V. 25 beschrieben wird. Also wirkt die Bedingungspartikel des vor. Verses noch auf den gegenwärtigen fort: **und** (wenn) **Er sich sein erbarmt und spricht** u. s. w. Vorausgesetzt ist bei diesem göttlichen Auftrage, daß der schwer Erkrankte wirklich Buße gethan und die heilsamen Lehren des Engels beherzigt habe. Unnöthig ist es, mit Schlottmann den Engel als Subjekt dieses Sätzchens zu fassen, schon weil das Sicherbarmen nicht Sache eines Engels sein kann. — **Erlöse ihn vom Hinabfahren in die Grube** (vgl. V. 18 a); **gefunden habe ich ein Lösegeld,** nämlich für ihn. Gemeint ist damit die Fürsprache des mittlerischen Engels, welcher dem Kranken nicht umsonst Buße gepredigt hat und deshalb fürbittend für ihn bei Gott eintritt. Statt פָּדְתָהוּ (von einem nirgends vorkommenden und schwer begreiflichen פדע liberare) liegt es nahe, entweder פָּדְהוּ oder פָּדָאתְהוּ (von פדא = פדה) zu lesen; einige Hdss. bieten פָּדְיָתְהוּ solve eum, was aber nur passen würde, wenn der angeredete Engel der Todesengel wäre. — V. 25. Nachsatz zu V. 23 f.: (dann) **strotzt sein Fleisch von Jugendkraft.** Wegen des Perf. quadril. רָטְפָשׁ „übersaftig

sein, strotzen", vgl. Ewald §. 131 g. נֹעַר hier und Kap. 36, 14 für das sonstige נְעוּרִים. Das מִן vor diesem Ausdruck steht nicht komparativ, sondern wie der parall. Gedanke in b zeigt, kausal. — V. 26. **Fleht er zu Eloah, so nimmt Er ihn gnädig an** (vgl. Kap. 22, 27) **und läßt ihn sein Antlitz mit Jauchzen sehen**, oder auch: „so daß er sein Antlitz mit Jauchzen sieht", — beide Fassungen sind bei der Doppeldeutigkeit des וירא (als Imperf. Kal oder Hiph.) gleich möglich; unpassend aber ist die Umbreit-Ewald'sche: „und Er läßt sein Gesicht Jubel anschauen", weil רָאָה בְּ (s. V. 28 b) schon an sich „Jubel sehen" bedeutet. — **Und gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit wieder**, die er verloren hatte; — nicht: „vergilt dem Menschen sein Rechtthun", wie Delitzsch (nach Luther) übersetzt, denn damit stimmt nicht V. 27 b; auch würde für diesen Sinn des Vergeltens rechtschaffener Thaten vielmehr כְּצִדְקָתוֹ zu erwarten gewesen sein. Die Idee einer geschenksweise von Gott wiederhergestellten Gerechtigkeit in dem geretteten Sünder ist dem Elihu eigenthümlich; sie tritt wenigstens in den sonst mehrfach ähnlichen Schilderungen der drei Freunde, wie Kap. 5, 19 ff.; 8, 21; 11, 15 ff.; 22, 23 ff., ganz zurück, charakterisirt also die religiös-ethische Weltansicht des Elihu als eine von gesetzlicher Engherzigkeit und Aeußerlichkeit freiere. — V. 27. **Er singt den Menschen zu und spricht.** יָשֹׁר, verkürztes Imperf. von שִׁיר = שָׁרַר (vgl. Kap. 36, 24). עַל־אֲנָשִׁים eigentl. „an die Menschen, an sie gewendet", vgl. Spr. 25, 20; zum Gedanken aber Ps. 22, 23 ff.; 51, 17 u. ö. Das Danklied des Erlösten und Gerechtfertigten erstreckt sich nun bis zu Ende des folgenden Verses. — **Doch es ward mir nicht entgolten**, wörtl.: „es ist mir nicht Gleiches geworden", non aequatum est mihi (שָׁוָה neutrisch oder impersonell). — V. 28. **Er erlöste meine Seele** (lies mit dem K'tibh נַפְשִׁי; denn die lobpreisende Rede des Erlösten dauert hier noch fort), **nicht hinzufahren in die Grube** (vgl. V. 18), **und mein Leben sieht seine Lust am Lichte**, näml. am Lichte dieser Welt (Joh. 11, 9), die als Oberwelt hier im Gegensatze zur dunklen „Grube" steht, ebenso wie V. 30; vgl. Kap. 3, 16. 20. Eintragend und kontextwidrig Delitzsch: „am Lichte des göttlichen Antlitzes, an die Gnadengegenwart Gottes".

10. Schluß, zunächst des zweiten Hauptabschnittes: Belehrung über die gnädigen und gerechten Schickungen Gottes zur Erziehung seiner Menschenkinder (V. 29. 30), sodann der ganzen Rede überhaupt (V. 31—33) — die letztere Schlußsentenz in Gestalt einer Aufforderung zum aufmerksamen Hören auf die weiter folgenden Lehrreden. — **Sieh, das alles thut Gott** — eine Zurückweisung auf alles von V. 14 an Geschilderte; wie denn auch speziell der Begriff des Wiederholten von dorther wiederkehrt; denn diesen drückt, wie dort בשתים und באחת, so hier פַּעֲמַיִם שָׁלֹשׁ bis terque aus — ein Ausdruck, den die alten Ueberss. wegen des zwischen den beiden Zahladverbien fehlenden וְ mißverstanden und so lasen, als ob פַּעֲמַיִם שָׁלֹשׁ stünde. — V. 30. Zu a vgl. V. 18, zu b V. 28 und Ps. 56, 14. לְהָאוֹר, zusammengez. Form des Inf. Niph. für לְהֵאוֹר „daß er beleuchtet oder erleuchtet werde vom Lichte des Lebens" (dem Gegensatze zum Dunkel des Todes, von welchem er bereits überschattet gewesen). — V. 21. **Merk auf, Job, und höre mir zu!** Schwerlich eine Aufforderung zum stillen Erwägen und Durchdenken des Gehörten (Del.), sondern vielmehr zum Anhören des weiterhin Mitzutheilenden, wie b unwiderleglich zeigt. — V. 32. **Hast du** (jedoch) **Worte, so widerlege mich** (vgl. V. 5); **rede, denn ich wünsche deine Rechtfertigung**, d. h. nicht: „daß du dich rechtfertigst" (Hirz.), sondern „daß du gerechtfertigt dastehest", ich wünsche dich gerecht erklärt zu sehen (vgl. Kap. 32, 2 mit Kap. 33, 26 c). Auch hier also wieder der normale evangelische Rechtfertigungsbegriff, der Gegensatz zu aller falschen Selbstrechtfertigung, im Munde des Elihu. — V. 33. **Wo nicht** (אִם אַיִן, näml. מִלִּין, vgl. 1 Mos. 30, 1), **so höre du mir zu.** אַתָּה nachdrücklich: „du deinerseits". — **Schweige**, (wie V. 31 b) **und ich will dich Weisheit lehren.** חָכְמָה hier statt des in der Einleitung mehrmals gebrauchten הַדַּע (vgl. Kap. 32, 6 b; 32, 10. 17; 33, 3). אֲלַמֶּדְךָ „lehren" wie Kap. 15, 5.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Theils auf Grund der umständlichen Selbsteinführung Elihu's in Kap. 32, 6—33, 7, theils auf Grund der sich daran schließenden ersten Lehr- und Mahnrede, sind von Alters her sehr ungünstige Urtheile über die Person und den religiös-ethischen Standpunkt dieses Redners gefällt worden. Nach dem Vorgange des Hieronymus[1]) schildert Gregor d. Gr. den Elihu am Schlusse seiner Erklärung der ersten Rede als einen „arrogans", welcher „dum vera ac mystica loquitur, subito per tumorem cordis quaedam inania ac superba permiscet." Beda d. Ehrw. identifizirt ihn sogar mit dem heidnischen Pseudopropheten (ariolus) Bileam,[2]) — vielleicht in Befolgung rabbinischer Vorbilder; denn im Talmud und Midrasch kehrt derselbe schlechte Einfall wieder (gleichwie es ein jüdischer Anonymus zu sein scheint, der neuer-

[1]) oder vielmehr des Pseudo-Hieronymus, d. h. jenes Presbyters Philippus, dessen unter den Werken des Hieronymus befindliche Expositio interlinearis zu unsrem Buche Beda der Ehrwürdige später überarbeitete (vgl. Opp. Hieronymi, ed. Vallars. Tom. III, Append. p. 895 ss.)

[2]) »Sunt alii extra Ecclesiam, qui Christo ejusque Ecclesiae similiter adversantur, quorum imaginem praetulit Balaam ille ariolus, qui et Elieu sicut patrum traditio habet, qui contra ipsum sanctum Job multa improbe et injuriose locutus est, in tantum ut etiam displiceret inconcinna ejus et indisciplinata loquacitas (Bedae Opp. ed. Basil., III, c. 602 s.).

dings [in Bernsteins Analecten, Bd. III, unter der Ueberschrift: „Der Satan als Irrgeist und Engel des Lichts“] den Elihu sogar als eine Verlarvung des Satans darzustellen suchte). Olympiodor beurtheilt ihn schon günstiger, meint aber dennoch, er habe Job, dem wahrhaft Frommen und Heiligen, nicht sein volles Recht widerfahren lassen und sei eben deshalb von Gott schließlich weder belobt noch getadelt worden (Catena in Job, ed. Lond., p. 484). Als eitlen, aufgeblasnen Schwätzer, den Gott mit Recht ignorire und dessen Haß gegen Job sich aus seiner nahen Verwandtschaft zu ihm, seinem nachoritischen Stammesgenossen, erkläre (!), beurtheilen den Elihu in neuerer Zeit die meisten jesuitischen Ausleger, z. B. Escobar (Comment. in Biblia, T. IV, p. 94, 125), während andre römisch-katholische Exegeten, z. B. der Kapuziner Bolducius (Comment., T. II, p. 445 f.) ihm in allem Wesentlichen gerecht zu werden wissen. — Unter den protestantischen Auslegern scheint Luther, nach verschiednen Andeutungen, wie sie sich theils seiner Uebersetzung der Kap. 32—37, theils seiner Vorrede zum Buche Job und sonstigen Aussprüchen über dasselbe entnehmen lassen, die Elihureden ihrem theologischen Werth und Gehalte nach mit denen der drei Freunde auf eine Stufe gestellt zu haben. Entschieden ungünstig urtheilt über dieselben Vict. Strigel, welchem Elihu als exemplum ambitiosi oratoris, qui plenus sit ostentatione et audacia insinuata in mente gilt. Herder nennt Elihu's Rede im Vergleich mit der majestätischen Donnersprache des Schöpfers ein „schwaches weitläufiges Knabenwort“ und meint: „Elihu, ein junger Prophet, anmaßend, kühn, allein weise, macht große Bilder ohne Ende und Absicht, daher antwortet ihm auch niemand und er steht da wie ein leerer Schatte“ (Vom Geist der Ebr. Poesie, S. 101. 142). Aehnlich, nur etwas stärker, drückt sich Umbreit aus, wenn er Elihu's Auftreten als „unberufenes Hineinstolpern eines eingebildeten jungen Philosophen in den eigentlich schon beendeten Kampf“ und „die stillschweigende Verachtung, mit welcher man ihn reden läßt, als verdienten Lohn für den Schwätzer“ bezeichnet (Komment., 2. Aufl., S. XXV ff.); desgleichen Wohlfarth (Elihu „ein ruhmrediger eingebildeter Schwätzer, gleichsam ein geistiger Goliath!“), M. Sachs (Stud. und Kritiken 1834, IV S. 416 ff.), und A. Hahn, welcher letztere (Komment. S. 18) ihn „einen höchst eingebildeten und anmaßenden, mit seiner ihm nicht abzusprechenden Wissenschaftlichkeit prahlenden und großthuenden jungen Mann“ nennt und zwar dies gemäß dem Sinne des Dichters, der ihn absichtlich als solchen habe darstellen wollen. Theilweise noch ungünstigere Urtheile haben natürlich die Gegner der Echtheit der Elihu-Episode gefällt: siehe die Zusammenstellung einer Anzahl solcher Vota aus de Wette's Einleitung bei Umbreit, a. a. O.; auch Eichhorn bei Schlottmann, S. 54, v. Hofmann bei Delitzsch, S. 417 f., und vgl. aus neuester Zeit Dillmann's Schlußurtheil über Elihu's Selbsteinführung (S. 297: „Der Eindruck, den diese lange Einleitungsrede auf den Leser macht, ist kein günstiger: das Selbstlob Elihu's und die wortreiche Anpreisung dessen, was er leisten will, hat etwas Unangenehmes“ ꝛc.) sowie über die erste Rede (S. 304: Elihu's Darstellung des Leidens Jobs als eines Zucht- und Besserungsmittels Gottes biete durchaus nichts Neues dar; es sei das „genau dieselbe Erklärungsweise, welche auch die Dreie im Anfang des Streits, namentlich Eliphas Kap. 5, 17 ff. scharf und klar ausgesprochen“, und welche als unannehmbar zurückzuweisen Job vollkommen berechtigt gewesen sein würde). — Diesen ungünstigen Beurtheilungen des Charakters unsres Redners läßt sich freilich eine nicht minder große Zahl derartiger vortheilhafter Auffassungen desselben entgegenstellen, welche, und zwar wiederum hauptsächlich auf die Kap. 32 und 33 gestützt, in Elihu einen direkten, nicht nur negativen sondern auch positiven Vorbereiter der endgiltigen Schlichtung des Streits durch Jehova erblicken. So schon Augustinus, nach welchem Elihu „ut primas partes modestiae habuit, ita et sapientiae“; Chrysostomus, der ihn in beiderlei Hinsicht, durch sein Reden und durch sein Schweigen, als beredten Zeugen wahrer Weisheit erscheinen läßt;[1]) später Thomas Aquin (Opp. T. I, p. 137. 184. ed. Venet.), Brenz, Oekolampad, Calvin, Pareau (siehe die aus dessen Kommentar angeführte Stelle oben Einleit., §. 10, S. 34, Anm.), Coccejus, Sebastian Schmidt, Starke ꝛc.; neuestens besonders Schlottmann, Rabiger (De l. Jobi sent. primaria), Hengstenberg, Völk und die meisten übrigen Vertheidiger der Echtheit unsrer Reden. Wir müssen uns entschieden für die letztere Auffassung des Werths und der Bedeutung des vorliegenden Abschnittes erklären, wenn es uns auch einseitig oder zum mindesten doch unvorsichtig ausgedrückt erscheint, daß derselbe (nach Hengstenberg's Vortrag über das Buch Hiob, S. 27) geradezu „das schlagende Herz“ des ganzen Stückes sei, oder daß (nach v. Gerlach, A. T. III, 86) diese Reden „uns den eigentlichen Sinn des Ganzen, die Ansicht des Verfassers selbst geben“, oder daß in Elihu, anders als in den drei Freunden, ein in der abrahamitischen Offenbarung stehender Weisheitslehrer eingeführt werde (so Vilmar, siehe oben zu Kap. 32, 2). Als einen der Verbesserung oder mindestens der Ergänzung bedürftigen Faktor des ganzen Gesprächs will der Dichter sicherlich auch den Elihu betrachtet wissen, sonst würde er nicht durch Jehova's Reden und durch die Schlußhandlung im Epilog ihm thatsächlich sehr wichtige Ergänzungen angedeihen lassen. Aber als einen Sprecher, der der vollen göttlichen Wahrheit wenigstens sehr nahe, näher als irgendeiner

[1]) Ἑκατέρωθεν οὖν αὐτοῦ τὴν σύνεσιν στοιχάζομεν ἀπὸ τῆς σιγῆς ἀπό τε τῆς διαλέξεως. De Patient. Job., Homil. IV.

der früheren Redner, kam, stellt er ihn unzweifelhaft dar; dies zeigt von vornherein die Art, wie er ihn in unsren beiden Kapiteln sich selbst einführen und den Grund zu seiner lehrhaften Darlegung legen läßt.

2. Darüber, daß in Elihu's Selbsteinführung sowie in der ihr vorausgehenden Einleitung des Dichters (Kap. 32, 2—6) nichts Unangemessenes, den Vorwurf der Eitelkeit, dünkelhaften Selbstüberschätzung oder leeren Battologie und Geschwätzigkeit gegenüber Elihu Rechtfertigendes enthält, siehe schon Einl. §. 10, ad 6 u. 7 (S. 34 f.). Hier sei noch insbesondre darauf aufmerksam gemacht, daß die mehrmalige zuversichtliche Hervorhebung seines Wissens (Kap. 32, 6b. 10. 17; 33, 3) unerläßlich war, sofern gerade auf diesem geistigen Besitzthume des Redners sein Recht, neben jenen viel älteren Männern aufzutreten, beruhte, ja sofern er als ein nicht mit einer ungewöhnlichen Fülle des Wissens und der Weisheit Ausgerüsteter dem Vorwurfe des kecken Sichhervordrängens oder der frechen Anmaßung unmöglich hätte entgehen können. Ferner sei daran erinnert, wie die Demuth und Bescheidenheit Elihu's nicht blos aus der Thatsache, daß er als der Jüngste bislang geschwiegen, sondern auch daraus erhellt, daß er am Schlusse seiner Selbsteinführung (Kap. 33, 4—7) feierlich erklärt, dem Job wie ein Mensch dem Menschen, also als Träger einer echt-menschlichen, ihren irdischen Ursprung in keiner Weise verleugnenden Weisheit — nicht etwa als anmaßlicher Verkündiger einer ihn betäubenden oder erschreckenden göttlichen Offenbarung, kurz nicht als von oben herab donnernder Bußprediger oder Prophet, gegenübertreten zu wollen (siehe die exeg. Erl. z. d. St.).

3. Eben dieses echt-menschliche und darum milde, gleichsam humane Gepräge trägt denn auch der Anfang seiner lehrhaften Ausführungen in der ersten Rede. Elihu gibt sich darin als ein weit weniger gesetzlicher Charakter als die drei vor ihm aufgetretnen Tadler Jobs zu erkennen. Er hält demselben seine Behauptung, daß er völlig rein und schuldlos sei, sowie die andre, daß Gott ihn grausamerweise verfolge, allerdings als unberechtigt und anmaßlich vor (V. 12 f.). Aber statt ihn deshalb sofort mit Gottes härtesten Strafen zu bedrohen, oder ihm jenes Schreckbild des rettungslosen Untergangs verstockter Bösewichter, das Lieblingsobjekt der Schilderungen jener Vorredner vor Augen zu stellen, schlägt er einen ungleich sanfteren, tröstlicheren und liebreicheren Ton an. Er stellt, hiermit sich als echten Weisheitslehrer, als Apostel der echten alttestamentlichen Gottesweisheit dokumentirend, den Begriff des מוסר (Kap. 33, 16), d. h. der Züchtigung, der väterlich strengen und doch milden Zucht Gottes in den Vordergrund, legt Jobs schwerem Leiden wesentlich die Bedeutung einer solchen Zuchtmaßregel (eines solchen läuternden Versuchungsleidens, im Gegensatze zu einem bloßen Prüfungsleiden) [1]) bei, und weist denselben ebenhiermit in wohlthuender Weise darauf hin, wie nahe ihm Gott inmitten seines Elendes sei und wie wenig er an seiner Hülfe und Rettung zu verzweifeln Ursache habe. Diese Rettung selbst sodann stellt er dar einerseits als bedingt durch das Eingreifen einer übermenschlichen vermittelnden Engelmacht, welche ihm den erbarmenden Gnadenwillen Gottes zu verkündigen habe (V. 23 ff.), andrerseits als unmittelbar verbunden mit einer gnadenweise erfolgenden Wiederherstellung seiner früheren Gerechtigkeit, einer als Gerechtsprechung oder feierliche Wiederannahme zum Gotteskinde gedachten „Rechtfertigung" (V. 26 c; V. 32). Durch beide Aussagen über das Wie? der bedingterweise verheißenen Rettung Jobs streift Elihu in überraschender Weise an grundlegende Momente der neutestamentlichen Heilsoffenbarung. Denn sein Rechtfertigungsbegriff unterscheidet sich vom evangelisch-paulinischen lediglich durch das Fehlen der direkten Beziehung auf den gekreuzigten und auferstandnen Erlöser als Grund der δικαίωσις (causa meritoria justificationis). Und seine Setzung des Falles, daß Gott einen von seinen Tausenden von Engeln als rettende, bekehrende und über den Heilsweg belehrende Mittelsmacht zu einem schwergeprüften und hart gezüchtigten Sterblichen sende, um demselben seine Erlösung zu neuer Lebenskraft und -freudigkeit zu verkürzen, berührt sich zwar nur von fernher mit der messianischen Idee; sie hat — so gewiß als der mittlerische Heilungsengel den unmittelbar vorher erwähnten Krankheits- und Todesengeln wesentlich gleichgestellt, nicht über sie erhaben erscheint (vgl. V. 22 b mit Matth. 8, 9 und Par.) — sicherlich nur eine sehr mittelbare Verwandtschaft mit der Idee und Thatsache des Evangeliums vom gottmenschlichen Mittler Jesus Christus. Aber in einer gewissen typisch weißagengenden Beziehung zur Messiasidee des Neuen Test.

---

[1]) Ueber den Unterschied zwischen Versuchungs- (Anfechtungs-) und Prüfungsleiden vgl. Vilmar, Past.-theol. Bl. XI, 62 ff. (auch Theolog. Moral I, 174 ff.). Eine Versuchung ist nach diesen trefflichen, ebenso erbaulichen als schriftgemäßen Auseinandersetzungen »ein Strafakt Gottes (exekutirt durch den Satan), durch welchen der Mensch inne gemacht werden soll, daß in seinem verborgensten Innern der Feind noch Anknüpfungspunkte für sein Locken und Drängen finde; es soll durch die Versuchung die verborgene Sünde zur Erscheinung, sodann zur Erkenntniß, und endlich zur Ueberwindung gebracht werden« (vgl. Ps. 90, 8). Eine Prüfung dagegen geht darauf aus, solche, die Gott bereits als heilig und gut erkannt hat, einfach als solche zu bewähren. Das Prüfungsleiden, wie dasselbe besonders in Ps. 42 und 66 (theilweise aber auch im Buche Hiob, — was Vilmar nicht genügend anerkennt) geschildert wird, »schließt die volle Nähe Gottes und das Bewußtsein von dieser Nähe nicht aus, sondern in sich, wogegen in der Versuchung die Gnadennähe Gottes nicht nur nicht vorhanden ist, sondern im Gegentheil Gott als ein ferner Gott, ... als ein Gott des Zornes erscheint« u. s. w.

steht sie doch unleugbar, so gewiß als es ein nicht blos physisch-äußerliches und medizinales, sondern vor allem ein religiös-ethisches Erlösergeschäft ist, womit der mittlerische Gottesbote von Gott betraut wird, und so gewiß als es ein nicht irdisch-menschlicher, sondern jenseitiger, himmlischer, übermenschlicher Bote ist (vgl. die exeg. Erläut. zu V. 23), den Elihu als Vollstrecker dieses göttlichen Auftrags postulirt. In mehr als einer Beziehung also erscheint unser Redner schon gleich kraft dieser seiner ersten lehrhaften Auseinandersetzung den drei Freunden überlegen. Er bekundet einen höheren Beruf und ein ungleich größeres Geschick zu einer wirklich belehrenden, veredelnden und emporhebenden Einwirkung auf den nach echtem himmlischen Troste verlangenden Job, als sie, und erweist sich somit in der That als den gefördertsten, reichsten, geistig bedeutendsten Inhaber menschlicher Chokmah unter den Vieren, welche der Reihe nach als menschliche Tröster und Weisheitslehrer gegen Job auftreten. Vgl. Starke: „Elihu sieht viel tiefer in das Geheimniß des Kreuzes, als die drei ersten Freunde. Er geht auch mit Hiob viel billiger und bescheidner um, als die andern gethan, macht ihn nicht zu einem offenbar Gottlosen oder Heuchler, sondern zeigt, wie Gott ihn durch das Kreuz von allem Vertrauen auf eigne Gerechtigkeit reinigen und lauterlich auf die Gerechtigkeit in dem Messia hinweisen wolle. Wie denn seine Rede V. 23 sich gar schön auf die Fürsprache des Mittlers hinlenket und also der ganze Zusammenhang diese seine Absicht deutlich anzeiget."

4. In homiletischer Hinsicht bietet natürlich die zweite Hälfte des von uns umspannten Abschnittes, oder Kap. 33, 8—33, bei weitem den reichsten und fruchtbarsten Stoff dar. Elihu, der aramäische Weise der Patriarchenzeit, tritt darin als Verkündiger von Wahrheiten auf, welche mit denen der neutestamentlichen Heilslehre vielfache Berührungspunkte darbieten und es nahe legen, ihn als unbewußten Propheten auf Christum (wenn nicht auf die Person, doch auf das Werk Christi) darzustellen. Doch läßt sich auch der ersten einleitenden Hälfte vieles Anregende entnehmen, besonders wenn man den Umstand, daß Elihu daselbst vor allem seine Jugend entschuldigen will und deshalb so umständlich die Nothwendigkeit seines Redens darthut, als obersten Gesichtspunkt festhält; wenn man also etwa die Parallele: Elihu — Jeremia — Timotheus (vgl. Jer. 1, 6; 1 Tim. 4, 12) der betreffenden Betrachtung zu Grunde legt.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 32, 2 ff. Zeyß: Wider das Böse eifern, insbesondere, wenn es Gottes Ehre betrifft, ist nicht unrecht. Doch hat man sich wohl in Acht zu nehmen, daß solches heilige Feuer eines gerechten Zornes nicht mit dem fremden Feuer fleischlicher Affekte vermischt werde. Eph. 4, 26.

Kap. 32, 6 ff. Coccejus: Qui agro semina commissurus est, prius eruncat malas herbas dorsumque soli subigit multifariam. Qui instillare rationes suas animo alterius postulat, emolliat prius necesse est et a suspicionibus repurget, ut amplectatur deinde avidius. Obstare ei rei videbatur arrogantiae suspicio et aetas sua, itemque auctoritas virorum et opinio de semetipsis. Primo obstaculo occurrit hisce versibus, etc. — Jo. Lange: Bei der wahren Weisheit kommt es nicht auf das Alter, sondern auf die Erleuchtung des Heiligen Geistes an .... Wenn junge Leute eine gute Erkenntniß von göttlichen Dingen haben, so dürfen sich auch die Alten nicht schämen, sie zu hören und von ihnen zu lernen. — v. Gerlach: Die Erleuchtung des Heiligen Geistes bindet sich nicht an das Alter. Eben dies Wort (V. 9) zeigt, daß wir an dem scheinbar Ruhmredigen in Elihu's Worten uns nicht stoßen dürfen, da er ja nicht sich, sondern Gotte die Ehre gibt. Die lebhaftere wortreichere morgenländische Art gibt der Rede für kühlere Abendländer ein anderes Ansehen, als sie in ihrem Vaterlande hat.

Kap. 32, 18 ff. Starke: Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über! Man sammle also einen guten Schatz des Herzens bei sich an, so wird man auch Gutes und Nützliches reden. — Findest du bei dir einen heftigen Trieb, etwas zu thun oder zu reden, so prüfe zuvor wohl, ob er vom guten oder vom bösen Geiste herrühre (Röm. 8, 14). — v. Gerlach: Der Schluß kehrt zu der Versicherung zurück, daß, ob er wohl sich herausnehme zu reden und die Alten zurechtzuweisen, er dabei doch unter einem göttlichen Zwange sich fühle und daher allein nur Gottes (nicht irgendwelcher Menschen) Ehre suchen könne.

Kap. 33, 4—7. Brenz: Est haec potissima ratio, cur alter alterum non contemnat nec naso suspendat adunco. Nam ab eodem Deo, per idem Verbum, in eodem Spiritu omnes formati sumus: communem terram, aquam, aërem et coelum habemus. Quod si Christianos respicias, habent illi arctius vinculum, quo colligantur; sic enim Eph. 4 dicitur: Unum corpus, unus Spiritus, unus Dominus, una fides, unum baptisma, etc.; sic et Rom. 14: Noli fratrem perdere, pro quo Christus mortuus est. Quodsi haec sententia alta fide reposita fuerit, nulla difficultate retraheret nos ab injuriis, contemptu et blasphemiis fratrum, nempe si crediderimus, tantae dignitatis fratrem esse, ut Christus unigenitus Dei Filius propter eum e coelo descenderit et sanguinem fuderit.

Kap. 33, 15 ff. Oekolampad: Hanc primam viam (ἀποκαλύψεως per somnia) oportebat nobis esse familiarissimam et superfluas literas, inscribente corda nostra Spiritu Sancto. At postquam ita a Deo ad hujus mundi vanitatem deflexerimus, nihil fere rarius factum est. Philosophi, et dignitatem hominis et peccati damnum ignorantes, non aliunde quam per sensuum eruditionem homini contingere scientiam definierunt: unde et ἀποκαλύψεως donum irriserunt. Elius videtur non simpliciter de communibus loqui somniis, sed de his loquitur, qualia Abimelecho et Labano contigerunt. — Zeyß: Nachdem Gott vor Zeiten manchmal

und mancherlei Weise zu den Vätern geredet hat, durch Offenbarungen, Gesichte und Träume ꝛc., sowie durch die Propheten, hat Er am letzten zu uns geredet durch den Sohn. Wer also seine Seligkeit liebt und dem Verderben entgehen will, der glaube und gehorche dem Worte Gottes. — v. Gerlach: Ein Leidender bekommt, wenn er in Gottes Gemeinschaft steht, in Träumen des Nachts (und auf mancherlei ähnliche Weise) von ihm deutende Belehrungen über die göttlichen Absichten bei seinen Trübsalen; so lernt er es recht verstehen, was Gott ihm damit sagen wollte. Elihu gibt hier (insbes. V. 16) zu verstehen, daß Hiob wohl manche solcher göttlicher Weisungen empfangen, aber auch überhört haben möge.

Kap. 33, 23 f. Coccejus: Testatam facit hic locus fidem Veteris Ecclesiae de Mediatore..... Sunt quidem haec dicta ab Elihu, pro illorum temporum conditione, *αἰνιγματωδέστερον*, sed tamen ita examussim convenientia cum Prophetarum praedictionibus Apostolorumque praedicationibus, ut, nisi putes Spiritum S. alio quam ad mysterium Evangelii veteres voluisse ducere aliudque olim quam recentioribus temporibus iisdem loquendi formulis docere, minime dubitandum sit, quin haec verborum Elihu a Sp. Dei profectorum et ab ipso pro modulo suo intellectorum vera mens sit. Neque sane erat, quod Elihu prius aptiusque Jobo inculcare posset. Quamquam enim Job fidem in Mediatorem satis luculenter esset professus, inprimis cap. 19 (?), tamen doctrinam de merito et satisfactione Christi non ita evidenter attigerat, neque in disputationibus suis hanc utilitatem crucis, quam Elihu ostendit, vel attenderat vel pro dignitate exaggeraverat. — Starke: s. oben Nr. 3, z. E. — Wohlfarth: Obgleich eine unbefangene Erklärung die Lehre von der Versöhnung durch Jesum Christum in diesen Worten nicht finden kann, so liegt die Erinnerung an Christum hier doch so nahe, daß wir dieselbe nicht von uns zu weisen vermögen. Wenn man in alter Zeit seine Hoffnung auf die Fürsprache himmlischer Geister bei Gott setzte, welch einen viel herrlicheren Trost haben da wir, die wir frohlocken können: Wir danken dir, Gott, daß du also die Welt geliebet ꝛc. (Joh. 3, 16; 2 Kor. 5, 19—21; 1 Petr. 1, 24). — v. Gerlach: Es liegt in diesem Ausdruck nicht, daß an einen bestimmten Engel gedacht wäre, welcher der Menschen Gebete vor Gott zu bringen hätte; vielmehr bezeichnet das „Einer von tausend" einen von den vielen Boten Gottes, die bestellt sind, über das Leben der Seinen zu wachen und ihnen zur Seligkeit zu verhelfen (Hebr. 1, 14). Wohl aber liegt der Gedanke der Vertretung, der Fürsprache vor Gott darin, und insofern deutet diese Stelle auf den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5) und zugleich auf den Heiligen Geist, der Gottes Kinder „mit unaussprechlichem Seufzen vertritt" (Röm. 8, 26), ist also eine Vorahnung des Neuen Testaments. — Der Gedanke, welchen Elihu hier ausspricht, ist wesentlich verwandt, aber keineswegs einerlei mit dem, welchen Job bereits Kap. 17, 3; 19, 25 aussprach ..... Aber ergänzt wird hier, was dort fehlte: daß der erlösende Engel nicht sowohl die Unschuld oder schon vollendete Gerechtigkeit des Menschen vor Gott bezeugt, sondern als Vertreter des Menschen um dessen Buße willen seine Fürsprache einlegt; das war es, was Jobs Erkenntniß noch fehlte.

Kap. 33, 26 ff. Brenz: Ex regeneratione et vivificatione Evangelii uberrimi fructus pullulant. Primus: oratio, qua majus donum fere a Deo homini contigisse non poterat..... Secundus fructus est gaudium Spiritus Sancti, quod est facies Dei jucunda exhilarans conscientias nostras..... Tertius fructus est confessio, non illa auricularis, sed quae est vera cordis: agnitio peccatorum, etc. — Starke: So schön hat Elihu die Wege und Absichten Gottes, auch selbst in den Trübsalen und wo es scheint, daß Er eine Seele verderben und verstoßen wolle, eingesehen, daß er versichert: es habe alles keinen andern Zweck, als die wahre ewige Rettung. Und dies war eben das rechte Pflaster auf Hiobs Wunden, damit sein Schmerz und seine Unruhe unter den Schlägen der Hand Gottes gelindert und gestillet würde, er aber Gottes Treue erkennen und ihm dafür noch danken möge.

Zweite Rede:

Erweis, daß der Mensch kein Recht habe, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln: Kap. 34.

a. Anknüpfung: Tadelndes Urtheil über die von Job geäußerten Zweifel an Gottes Gerechtigkeit: V. 1—9.

1. Und Elihu hob an und sprach:
2. Hört, ihr Weisen, meine Worte,
   und ihr Kundigen, horchet mir zu!
3. Denn das Ohr prüfet Worte,
   wie der Gaumen kostet, um zu essen.
4. Das Recht wollen wir uns erwählen,
   erkunden unter uns, was gut ist.
5. Denn Job hat gesagt: »Ich bin schuldlos;
   doch Gott hat mir mein Recht entzogen;
6. trotz meines Rechtes soll ich lügen,
   unheilbar ist mein Pfeil — ohne Missethat!«
7. Wo ist doch ein Mann wie Job,
   der Hohnreden wie Wasser trinkt

8. und mit Uebelthätern in Gesellschaft geht
und mit Frevelmenschen Umgang pflegt?
9. Denn er spricht ja: »Keinen Nutzen hat der Mann,
wenn er mit Gott in Freundschaft lebt!« —

b. Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit als nothwendig und als wirklich vorhanden,

α) aus Gottes selbstsuchtloser Liebe gegen seine Geschöpfe: V. 10—15.

10. Darum, Männer von Verstand, höret mich an!
Fern sei von Gott die Frevelthat
und vom Allmächtigen das Unrechtthun!
11. Vielmehr, des Menschen Thun vergilt Er ihm,
und gemäß des Mannes Wandel läßt Er's ihm gehen.
12. Ja wahrlich, Gott handelt nicht böswillig,
und der Allmächtige verkehrt nicht das Recht.
13. Wer übergab Ihm doch die Erde?
und wer hat gesetzt den ganzen Erdkreis?
14. Wenn Er auf sich nur richtete sein Herz,
(wenn Er) seinen Geist und Odem (wieder) an sich zöge:
15. so stürbe alles Fleisch zusammen
und der Mensch kehrete zum Staube zurück.

β) aus dem Begriffe Gottes als Weltregierers: V. 16—30.

16. Und, wenn Verstand (bei dir), so höre doch dies,
horch auf die Stimme meiner Worte! —
17. Wird auch ein Feind des Rechts regieren können?
oder willst du den Allgerechten verurtheilen?
18. Ihn, der zum Könige spricht: »du Nichtswürdiger!«
»du Bösewicht!« zu Fürsten?
19. Ihn, der nicht ansieht die Person von Herrschern
und nicht erkennet den Reichen vor dem Geringen, —
denn seiner Hände Werk sind sie ja alle!?
20. Augenblicklich sterben sie, noch mitternächtlich!
Erschüttert wird ihr Volk, und sie vergehen;
und man entfernt die Starken — nicht durch Menschenhand.
21. Denn seine Augen (ruhen) auf eines jeden Wegen,
und alle seine Schritte siehet Er.
22. Kein Dunkel (gibt's), keinen Todesschatten,
darin sich verbergen könnten Uebelthäter.
23. Denn nicht beachtet Er den Mann noch lange,
daß derselbe vor Gott im Gerichte erscheine.
24. Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung
und setzet andere an ihre Statt.
25. Also kennet Er ihre Werke
und kehret sie um zur Nachtzeit, daß sie zermalmet werden.
26. An der Frevler Stätte höhnt Er sie,
an dem Orte, wo es alle sehen, —
27. sie, die darum von ihm abwichen
und alle seine Wege nicht beachteten,
28. um vor Ihn zu bringen das Geschrei der Geringen
und (zu bewirken), daß Er das Geschrei der Elenden höre.
29. Und schafft Er Ruhe — wer will (Ihn) verdammen?
verbirgt Er das Antlitz — wer will Ihn schauen?
sowohl über einem Volk als über einzelnen, zumal,
30. damit nicht herrschen ruchlose Menschen,
nicht Fallstricke des Volks!

c. Darlegung, wie widersprechend und thöricht Job handle, Gotte Unrecht vorzuwerfen, und dabei doch seine Entscheidung anzurufen: V. 31—37.

31. Denn sagt man wohl zu Gott:
»Ich büße, ohne übel zu thun;
32. was ich nicht sehe, das weise du mir nach!
That Unrecht ich, nicht will ich's weiter thun« —?
33. Soll nach deinem Sinne Er es dir vergelten, daß du verschmäht hast, —
so daß du wählen müßtest und nicht Ich?
Und was weißt du denn? sprich!
34. Männer von Verstand werden zu mir sagen
und (jeder) Weise, der mir zuhört:
35. »Job redet ohne Erkenntniß,
und seine Worte sind ohne Einsicht!
36. O würde doch Job fort und fort geprüft,
ob seiner Gegenreden nach der Ruchlosen Art,
37. weil er zu seiner Sünde Frevel hinzufügt,
mitten unter uns höhnt
und seiner Reden viel macht wider Gott!«

Dritte Rede:

Widerlegung der falschen Vorstellung, als ob die Frömmigkeit für den Menschen nicht segenbringend sei: Kap. 35.

a. Die Thorheit des Wahnes, als ob Frömmigkeit und Gottlosigkeit gleich wenig Gewinn bringe: V. 1—8.

1. Und Elihu hob an und sprach:
2. Hast du das für Recht gehalten,
(und) als »meine Gerechtigkeit vor Gott« bezeichnet,
3. daß du sagest, was sie dir nütze;
»was frommt sie mir mehr als meine Sünde?« —
4. Ich werde dir entgegnen Worte
und deinen Genossen mit dir.
5. Blicke zum Himmel auf und siehe
und schaue die lichten Wolken: hoch über dir sind sie.
6. Wenn du sündigst, was wirkst du auf Ihn?
und sind deiner Frevel viel, was thust du Ihm an?
7. Bist du gerecht, was gibst du Ihm,
oder was wird Er von deiner Hand empfangen?
8. Dem Manne wie du gilt deine Frevelthat,
und (dir), dem Menschenkinde, deine Gerechtigkeit!

b. Der wahre Grund, weshalb für den Leidenden die Rettung oft lange ausbleibe, — nämlich

α) Mangel an wahrer Gottesfurcht: V. 9—14.

9. Ob der Bedrückungen Menge schreiet man (zwar),
man wehklagt ob der Gewaltthat Mächtiger.
10. Doch spricht man nicht: »Wo ist Eloah, mein Schöpfer,
der Lobgesänge verleiht in der Nacht,
11. der uns belehrt vor den Thieren der Erde
und vor den Vögeln des Himmels uns weise macht?« —
12. Da schreien sie (vielmehr) — doch Er erwidert nicht —
ob des Uebermuths der Bösen (schreien sie).
13. Nur Eitles erhört Gott nicht
und der Allmächtige schaut nicht darauf;
14. geschweige denn da du sprichst: du schaueſt Ihn nicht,
die Rechtssache liege vor Ihm und du harrest auf Ihn!

β) Rechthaberisches und vermessenes Reden wider Gott: V. 15. 16.

15. Und nun, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn,
sollte Er nicht doch sehr wohl wissen um den Trotz?
16. Job aber, in eitler Weise reißt er seinen Mund auf,
und unverständig macht er viel Redens!

Exegetische Erläuterungen.

1. Von den beiden Vorwürfen, welche Elihu dem Job zu Anfang seiner ersten Rede (Kap. 33, 9—11) gemacht hatte: dem, daß er sich für völlig rein und schuldlos halte, und dem, daß er Gott eines grausam harten Verfahrens gegen sich beschuldige, hatte er den ersteren in jener ersten Rede einer spezielleren Ausführung unterzogen. Der Ausführung des zweiten Vorwurfs: Job stelle Gott als grausamen, ungerechten und lieblosen Verfolger seiner Unschuld dar, er zweifle also an der Gerechtigkeit des weltregierenden Waltens Gottes, — sind die drei übrigen Reden Elihu's gewidmet. Und zwar bekämpft von den beiden hier zusammengefaßten Reden die zweite (Kap. 34) Jobs Leugnung der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens, deren Vorhandensein sie positiv a. aus Gottes absolut uneigennütziger, selbstsuchtloser Liebe gegen seine Geschöpfe und b. aus dem Begriffe Gottes als Regierers der Welt erweist (V. 10—30), während sie zugleich negativ gegen das Thörichte und in sich Widerspruchsvolle der Zweifel Jobs an der Gerechtigkeit des von ihm selbst als obersten Richter angerufenen Gottes zu Felde zieht (V. 31—37). Die dritte Rede (Kap. 35) bekämpft speziell Jobs Zweifel am Nutzen der Frömmigkeit, seine wiederholt kundgegebne Neigung, es für gleichgültig zu erklären, ob man gut oder böse handle, da doch keine gerechte Vergeltung von Gottes Seite zu erwarten sei. Diesem gefährlichen Wahn, welchen bereits Kap. 34, 9 in seiner Verderblichkeit hervorgehoben hatte, hält sie a. das Unsinnige, mit Gottes wunderbarer Größe absolut Unvereinbare jeder derartigen Meinung entgegen (V. 1—8), und bestimmt dann b. den wahren Grund, weshalb Gottes gerechtes und rettendes Walten häufig lange Zeit auf sich warten lasse, dahin, daß es α) dem von solchen Zweifeln Angefochtnen doch oft an der rechten Gottesfurcht mangele (V. 9—14), oder daß er sich β) anmaßlicher und rechthaberischer Reden wider Gott schuldig mache, wie dies insbesondre Job gethan habe (V. 15. 16). — Mit den hier angegebnen Unterabtheilungen fallen die einzelnen Strophen meist zusammen; nur einigemale sind in einer Abtheilung längeren Umfangs je 2—3 Strophen enthalten. — Gegen die von Köster und Schlottm. versuchte Verdächtigung der Echtheit von Kap. 35, 1 f. unten z. d. St.

2. Die zweite Rede: Kap. 34. a. Anknüpfung: V. 1—9. — **Und Elihu hob an und sprach,** nämlich veranlaßt durch das Schweigen Jobs, der auf das bisher von ihm Vorgebrachte nichts zu erwidern weiß. Ebenso Kap. 35, 1 (dagegen etwas anders beim Eingang der vierten Rede, Kap. 36, 1). — V. 2. **Höret, ihr Weisen, meine Worte.** Die hier aufgerufenen „Weisen und Wissenden" (vgl. V. 10: „Männer von Verstand") sind weder die Urtheilsfähigen aller Welt (Hirz.), noch der Zuhörerkreis, welcher sich um die Streitenden gesammelt hat, also sämmtliche Anwesende mit Ausschluß von Job und den Dreien, alle „unparteiischen Kundigen, deren Anwesenheit vorausgesetzt wird" (Schlottm., Del., Dillm.). Es liegt kein Grund vor, Job und die Dreie von der Zahl der angeredeten Weisen auszuschließen zu denken; nur sind sie lediglich insofern mitgemeint, als sie sich über ihren Parteistandpunkt zu den von Elihu geltend gemachten höheren Gesichtspunkten zu erheben im Stande sind. Mit andern Worten: das wirklich Weise und Kundige in ihnen ist dem, was an ihnen irrig und verbesserungsbedürftig war, entgegengesetzt. — V. 3. **Denn das Ohr prüft Worte.** Gemeint ist sowohl Elihu's eignes Ohr, als das der angeredeten Weisen; denn es ist eine gemeinsame Prüfung der Wahrheit, wozu er sie durch diese Berufung auf die natürliche Urtheilsfähigkeit, die der Mensch besitze, auffordern will. Zu b vgl. Kap. 12, 11. Statt des dortigen אֹכֶל רִטְעַם לוֹ steht hier רִטְעַם לְאֹכֶל: „er prüft, kostet, um zu essen", d. h. wenn er essen will. — V. 4. **Das Recht wollen wir uns erwählen,** d. h.: in der Streitsache zwischen Gott und Job wollen wir prüfend das, was Recht ist, herausfinden und uns erkiesen; vgl. 1 Thess. 5, 21. Auf dieses gemeinsame Prüfen und Wählen deutet auch das „erkunden unter uns, was gut ist" in b hin. — V. 5—9. Das spezielle Thema für die nun folgende Untersuchung, verbunden mit dem Ausdruck der sittlichen Entrüstung des Elihu darüber, daß Job solche Aeußerungen hat thun können. — **Denn Job hat gesagt: Ich bin schuldlos; doch Gott hat mir mein Recht entzogen.** Das „ich bin schuldlos" ist bloßer Hülfssatz oder Voraussetzung für das Folgende. Der Hauptnachdruck ruht auf der zweiten Aussage, welche wörtlich aus Kap. 27, 2 entnommen ist, gleichwie das צַדְּקִתִּי aus Kap. 13, 18 (vgl. Kap. 23, 10; 27, 7). — V. 6. **Trotz meines Rechtes soll ich lügen,** d. h.: trotzdem (עַל wie Kap. 10, 7; 16, 17), daß das Recht auf meiner Seite ist, soll ich doch, wenn ich dasselbe behaupte, ein Lügner sein. Wörtlich so hatte Job sich nicht geäußert; doch vgl. die sinnverwandten Aussprüche in Kap. 9, 20; 16, 8. — **Unheilbar ist mein Pfeil,** d. h. der in mir steckende Zornpfeil Gottes, oder vielmehr die durch denselben verursachte Wunde (vgl. Kap. 6, 4); und

zwar dies: „ohne Missethat", ohne daß (בְּלִי wie Kap. 8, 11) ich dies durch mich verschuldet hätte; vgl. Kap. 33, 9. — V. 7 f. Scharfe Rüge solcher Verdächtigung der göttlichen Gerechtigkeit durch Job: **Wo ist doch ein Mann wie Job, der Hohnreden wie Wasser trinkt.** Absichtlich entlehnt Elihu diesen derben bildlichen Ausdruck aus einer der früheren Reden des Eliphas (Kap. 15, 16), jedoch unter vorsichtiger Einschränkung des darin enthaltenen Vorwurfs auf das Gott verhöhnende und lästerliche Reden (לֵצוֹן) Jobs, das wirklich mit so derben Kolbenschlägen zurechtgewiesen zu werden verdiente, während des Eliphas (ohnehin nur indirekt und versteckt vorgebrachter und um so empfindlicherer) Vorwurf, daß er „Unrecht" (עַוְלָה) saufe wie Wasser, bei seiner unbestimmteren und allgemeineren Haltung weit weniger genau zutraf und ebendeshalb eine viel kränkendere Wirkung ausüben mußte. Da nun zumal die Entlehnung des Ausdrucks aus jener früheren Angriffsrede wider Job handgreiflich ist, so ist der von Alters her auf diese Stelle gegründete Vorwurf einer maßlosen Heftigkeit und Plumpheit des Elihu sicherlich ein unverdienter (gegen Pseudohieron., Greg. d. Gr., Beda ꝛc., auch noch Del.). — V. 8. **und mit Uebelthätern in Gesellschaft** (wörtl. „zur Gesellschaft") **geht und mit Frevelmenschen Umgang pflegt** (וְלַלֶּכֶת, Fortsetzung des Verb. fin. וַיֹּאמֶר, vgl. Ew. §. 351 c). Gemeint ist natürlich nur, daß Job sich durch lästerliche Reden, wie die beispielsweise angeführten, zur Gemeinschaft von Frevlern erniedrige (vgl. Ps. 1, 1 f.), daß er also durch seine leichtfertigen und muthwilligen Zungensünden sich der bösen Welt gleichstelle. Auf eine wirklich thatsächliche Betheiligung desselben am Umgang mit Uebelthätern anzuspielen, kommt dem Elihu nicht in den Sinn, wie der folgende Vers deutlich zeigt. — V. 9. **Denn er spricht ja: Keinen Nutzen hat** (vgl. Kap. 22, 2) **der Mann, wenn er mit Gott in Freundschaft lebt** (wörtl. „von seinem Gefallen haben mit Gott", d. h. an der Gemeinschaft mit Gott; vgl. Ps. 50, 18). Wörtlich so hatte Job nie sich ausgesprochen; wohl aber dem Sinne nach öfter, z. B. Kap. 9, 22 f.; 21, 7 f.; 24, 1 ff. Wie tadelnswürdig aber derartige, fast frivol klingende Aeußerungen seien, das hatte er selbst zu wiederholten Malen bekannt (Kap. 17, 9; 21, 15; 28, 28), ohne doch davon abzulassen.

3. Fortsetzung. Erweisung der Thatsächlichkeit eines gerechten Waltens Gottes: α) aus seiner Liebe zu seinen Geschöpfen: V. 10—15. — **Darum, Männer von Verstand, höret mich an.** Eigentlich: „Männer von Herzen" (LXX: συνετοὶ καρδίας); vgl. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 249; Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre, 3. Aufl., S. 99. — **Fern sei von Gott die Frevelthat** ꝛc. חָלִילָה hier mit מִן des Weggewünschten, wie 1 Mos. 18, 25. Im dritten Gliede steht וְשַׁדַּי abkürzend für אֵל שַׁדַּי, vgl. Kap. 15, 3. — V. 11. **Vielmehr** (כִּי, vgl. Kap. 33, 14) **des Menschen Thun vergilt er ihm und gemäß des Mannes Wandel** (wörtl. „Weg") **läßt Er's ihm ergehen**, eigentl.: „läßt Er's ihn finden, ihn treffen" (יְמַצְּאֵהוּ, nur hier und Kap. 37, 13). — V. 12. **Ja wahrlich** (אַף אָמְנָם wie Kap. 19, 4), **Gott handelt nicht böswillig**, verfährt nicht als רָשָׁע (לֹא יַרְשִׁיעַ). Zu b vgl. Kap. 8, 3. — V. 13. **Wer übergab Ihm doch die Erde?** (אֶרֶץ = ארצה, nur hier und Kap. 37, 12) פָּקַד mit עַל der Pers. und Akkus. der Sache bedeutet: Jemanden mit etwas betrauen, jemanden etwas anvertrauen, zur Fürsorge übergeben (πιστεύειν τινά τι), vgl. 4 Mos. 4, 27; 2 Chron. 36, 23. Ohne ausreichenden sprachlichen Beleg erklärt Hahn: „wer versorgt neben Ihm (d. h. noch außer Ihm) die Erde", und ähnl. Ew.: „wer untersucht gegen Ihn die Erde". — **Und wer hat gesetzt** (gegründet; שָׂם wie Kap. 38, 5; Jes. 44, 7) **den ganzen Erdkreis?** Die Antwort auf beide Fragen ist selbstverständlich: „Niemand als Er selbst." Auf Gottes Selbstherrlichkeit und absolute Ursächlichkeit im Verhältniß zu allem Geschaffenen wird aber hier hingewiesen, um den Gedanken an irgendwelches selbstische oder lieblose Verhalten Gottes möglichst kräftig auszuschließen. — V. 14. **Wenn Er auf sich nur richtete sein Herz, seinen Geist und Odem** (wieder) **an sich zöge.** Es ist ein unmöglicher Fall, der hier gesetzt wird, wie der Nachsatz in V. 15 zeigt. Beide אֵלָיו beziehen sich auf Gott als Subjekt zurück, nicht blos das zweite (wie Hieron., Targ., Pesch., Grot., Rosenm., Del. wollen). Zum Ansichziehen seines Geistes und Odems vgl. Ps. 104, 29 f.; Pred. 12, 7, an welchen Stellen freilich nicht, wie hier, ein plötzliches und gänzliches Einziehen des göttlichen Lebensgeistes in Rede steht, sondern jenes successive und allmähliche, welches beständig beim Sterben der einzelnen Geschöpfe stattfindet. Daß also Gott, wie er wohl könnte, dem selbständigen Leben seiner Kreaturen nicht mit einemmale ein Ende macht, sondern jeder einzelnen ihre Frist läßt, sich ihres Lebens zu freuen, dies wird hier zum Beweis seines selbstsuchtlosen, väterlich liebenden, und damit zugleich seines gerechten Waltens hervorgehoben.

4. Fortsetzung. Die göttliche Gerechtigkeit erwiesen β) aus dem Begriffe Gottes als Weltregierers: V. 16—30. — **Und, wenn Verstand** (bei dir), **so höre doch dies.** So nach der von Targ., Pesch., Hieron., überhaupt den meisten Aelteren wie Neueren bevorzugten Punktirung von בִּינָה als Milra. Bei der Fassung dieses Worts als Imperat. würde das vorausg. וְאִם als Wunschpartikel zu nehmen sein: „und, o daß du doch aufmerktest, o verstehe doch" (Del.), wofür aber ebenso die sprachliche Gewähr fehlt, wie für das εἰ δὲ μὴ νουθετῇ der LXX und verschiedne ähnliche Fassungen. Die Punktation der Masoreten erklärt sich wohl aus dem Wunsche, das vermeintlich Unhöfliche und Beleidigende des Gedankens: „und wenn Verstand bei dir ist" zu beseitigen. Aber ein wirklicher Zweifel an Jobs Einsicht drückt sich keineswegs hierin aus. — Zu b vgl. Kap. 33, 8. — V. 17.

Wird auch ein Feind des Rechts regieren können? אַף hier s. v. a. „auch", wie Kap. 40, 8 f., nicht etwa Objekt zu יַחְבֹּשׁ: num iram osor judicii refrenabit (Schult., Eichh., Umbr., Welte ꝛc.), wogegen die Wortstellung entscheidet. Vielmehr steht חבשׁ hier objektslos im Sinne von bändigen, den Zügel der Herrschaft führen, regieren (wie sonst etwa עצר, 1 Sam. 9, 17). — **Oder willst du den Allgerechten** (wörtlich: „den machtvoll-Gerechten", vgl. Ewald §. 270 d) **verurtheilen**, d. h. für ungerecht erklären. חרשׁיע hier in seinem gewöhnlichen Sinne, anders als V. 12. — V. 18 ff.: Der mit Allgewalt Gerechtigkeit Uebende wird in dieser seiner Thätigkeit nun näher beschrieben. **Ihn, der zum Könige spricht: du Nichtswürdiger!** So bei der Lesart הָאֹמֵר, welche zwar nicht die Masor., wohl aber schon LXX und Vulg. bezeugen, und für welche sich daher die meisten Neueren (Hirz., Ew., Hahn, Stick., Vaih., Dillm. ꝛc.) entscheiden. Die Masor., das Targ., Luth., Del. ꝛc. lesen הַאֲמַר, Inf. constr. mit fragendem הַ: „(darf man) sagen zu einem Könige: du Nichtswürdiger" ꝛc.? Aber an eine solche Frage, welche eine conclusio a min. ad majus ausdrücken würde (schon zu einem menschlichen Könige darf man so nicht reden, ꝛc.) schlösse sich das אֲשֶׁר וגו׳ in V. 18 nur sehr schwierig an. — V. 19. **Ihn, der nicht ansieht die Person von Herrschern** (vgl. Kap. 32, 21) **und nicht erkennt** (d. h. „nicht berücksichtigt"; s. über נָכַר Kap. 21, 29) **den Reichen vor dem Geringen**, d. h. im Vorzug vor dem Geringen (vgl. Kap. 8, 12). Diese strenge Unparteilichkeit Gottes findet statt, weil, wie der parenthet. Satz in c ausführt: seine Geschöpfe ihm alle gleich werth sind. — V. 20. **Augenblicklich sterben sie, noch mitternächtlich**, d. h. plötzlich und unversehens, über Nacht (vgl. Ps. 119, 62 und zum Gedanken Kap. 27, 19; auch unten V. 25). **Erschüttert wird ihr Volk, und sie vergehen.** Subjekt sind die, erst im 3. Gliede ausdrücklich genannten „Starken" oder Mächtigen, die Nämlichen, welche in den beiden vorhergehenden Versen als Könige, Fürsten, Herrscher und Reiche spezialisirt auftraten, und welche dann V. 23 ff. abermals Hauptobjekt der Betrachtung werden. Das יִגְעֲשׁוּ עָם in b ist weder (mit Ew.) zu erklären: „sie wanken haufenweise", noch (mit Hirz. u. a.): „Völker werden erschüttert". Beides leidet der Ausdruck עָם nicht, der neben den Fürsten nur deren Volk, deren Unterthanen bedeuten kann. — **Und man entfernt die Starken** (wörtlich „den Starken") — **nicht durch Menschenhand**, d. h. ohne daß sich eine solche zu rühren braucht, Hinweisung auf eine höhere unsichtbare Gewalt als Ursache; vgl. Kap. 20, 27; Sach. 4, 6, sowie das Danielische בְּאֶפֶס יָד (Dan. 8, 25; vgl. Kap. 2, 24). — V. 21—24 begründen die Möglichkeit oder vielmehr Thatsächlichkeit einer solchen gewaltigen Gerechtigkeitspflege Gottes durch den Hinweis auf seine Allwissenheit. — Zu V. 21 vgl. Kap. 31, 4; zu V. 22: Kap. 24, 13 ff.; Ps. 139, 11 ff. und Par. — V. 23. **Denn nicht beachtet Er den Mann noch lange**, d. h.: Er braucht nicht erst lange auf ihn zu warten, bis er sich seiner richterlichen Untersuchung stelle, — weil Er ihn, wie alle seine Geschöpfe, ja stets gegenwärtig hat. עוֹד hier nicht = immerfort, lange (Hirz., Delitzsch ꝛc., nach 1 Mos. 46, 29), sondern einfach „noch", wie z. B. Jes. 5, 4 u. ö. — V. 24. Zu לֹא־חֵקֶר für בְּלֹא ח׳ vgl. Kap. 12, 24; 38, 26. Zu אַחֵר in b: Kap. 8, 19; Jes. 65, 15. — V. 25—30 kehren zu der früheren Schilderung von Gottes gewaltigem Gerichte über die Mächtigen der Erde (V. 18 ff.) zurück. — **Also kennet Er ihre Werke.** לָכֵן eig. „darum, deshalb", hier s. v. a. „demnach, somit, also" (eine logische Folgerung aus dem Vorherg. formulirend, vgl. Kap. 42, 3). Falsch Rosenmüller, Umbreit: „Darum, daß Er ihre Werke kennt"; für welchen Sinn vielmehr לכן אשׁר stehen müßte. מַעֲבָד nur hier bei Elihu, aramaisirender Wechselbegriff von מַעֲשֶׂה. — **Und kehret sie um zur Nachtzeit** (d. h. plötzlich, vgl. V. 20), **daß sie zermalmet werden**, vgl. Kap. 5, 4. Aus diesem וַיִּדַּכְּאוּ ist das Obj. zum vorherg. Verb. חִפֵּךְ zu ergänzen (Spr. 12, 7); nicht etwa kann לַיְלָה, was offenbar adverb. Zeitbestimmung ist, Objekt zu diesem חפך sein, wie Umbreit will („Er wandelt die Nacht", näml. in Tag). — V. 26. **An der Frevler Stätte höhnet Er sie**, näml. die Mächtigen; eig. „klatscht, peitscht Er sie", ספק, wie V. 37, metaphor. im Sinne des Verhöhnens, Verspottens; vgl. die vollständigere Redensart סָפַק כַּפַּיִם Kap. 27, 23. — תַּחַת־רְשָׁעִים ist nicht gerade an der Richtstätte der Frevler (Hirz.), aber doch: „an der Frevler Statt, nach Frevler-Art" (vgl. Vulg.: quasi impios). **An dem Orte, wo es alle sehen**, wörtl.: „am Orte der Sehenden", d. h. öffentlich, in propatulo. — V. 27. 28. **Sie, die darum von Ihm abwichen** ꝛc. עַל־כֵּן weist vorwärts auf das Folgende (vgl. Kap. 20, 2) und wird in להבין u. s. f. (V. 28) erklärt. Um das freche, beharrlich böse Treiben der Frevler anschaulich zu charakterisiren, wird es als ihre Absicht dargestellt, die Bedrückten so lange zu quälen, bis deren Geschrei durch die Wolken dringt und Gottes Erhörung gleichsam erzwingt. — V. 29 f. **Und schafft Er Ruhe — wer will** (Ihn) **verdammen?** השׁקיט, Hiph. von שׁקט in dem Sinne von Jes. 14, 7; Richt. 5, 31, also „Ruhe schaffen", näml. gegen die das Hülfgeschrei der Armen provozirenden Gewaltthaten mächtiger Bedrücker (vgl. Ps. 94, 13). וְהוּא, auf Gott bezüglich, ist des Nachdrucks halber vorangestellt, gleichwie וּמִי an der Spitze des folgenden Fragesätzchens steht, welches andeutet, daß es unmöglich sei, sich an dem von Gott Angeordneten zu stoßen oder es zu verurtheilen (wie z. B. Job, Kap. 9, 22 ff., dies versucht hatte). — Wesentlich ebenso ist das parall. zweite Glied gebaut: **Verbirgt Er das Antlitz** (im Zorn über jene Frevler): **wer will Ihn schauen**, Ihn wieder gnädig stimmen? — Zu dem וְיַסְתֵּר פָּנִים gehört nun noch, blos des Rhythmus halber davon

getrennt, die nähere Bestimmung im dritten Gliede, samt der doppelten negativen Zweckangabe V. 30: **sowohl über einem Volk als über einzelnen zumal** (יַחַד, zur Steigerung der korrelativ, durch וְ — וְ ausgedrückten gleichmäßigen Beziehung dienend), **damit nicht herrschen** (מִן = damit nicht, vgl. 2 Kön. 23, 33 K'ri) **ruchlose Menschen, nicht** (מִן abkürzend, für ein nochmaliges מִמְּלֹךְ) **Fallstricke des Volks**, d. h. gottlose Verführer, die das Volk ins Verderben stürzen, vgl. 2 Mos. 10, 7; Hos. 5, 1. —

5. Schluß. Darlegung des Widerspruchsvollen und Thörichten von Jobs Anschuldigungen der göttlichen Gerechtigkeit: V. 31—37. — **Denn sagt man wohl zu Gott: „Ich büße, ohne übel zu thun: was ich nicht sehe, das weise du mir nach! That Unrecht ich, nicht will ich's weiter thun!"** So (im wesentlichen nach Schult., Ew., Vaih., Heil., Dillm.) werden die beiden dunklen, von den älteren Ueberss. und Erklärern vielfach gemißdeuteten Verse 31 und 32 wohl zu fassen sein. Denn 1) הֶאָמַר V. 31 a kann nur 3. Perf. Sing. mit הֶ interrog. sein (vgl. Kap. 21, 4; Ezech. 28, 9), nicht etwa Imperat. Niph. (= הֵאָמֵר, dicendum est) wie Rosenmüller, Schlottmann ꝛc. wollen; Subjekt zu diesem fragenden num dicit kann aber nicht der אָדָם חָנֵף der vorhergehenden Verse sein, sondern nur ein Unbestimmter, Irgendeiner (vgl. K. 21, 22; 30, 24); 2) das schwierige נְשָׂאתִי deutet man am einfachsten vom Tragen der Sünde bezw. der Sündenstrafe, welches Objekt sich leicht aus dem asyndetisch beigefügten Zustandssatze לֹא אֶחְבֹּל ergänzt, also: „ich trage (oder büße), ohne übel zu handeln" (חבל wie z. B. Nehem. 1, 7; vgl. Dan. 6, 23); — diese Fassung des zweiten Gliedes von V. 31 ist wegen ihrer Einfachheit und allseitigen sprachlichen Gesichertheit allen übrigen weit vorzuziehen; z. B. jener von Raschi, Merc., Schlottmann ꝛc.: „ich büße, will ferner nicht mehr übel thun"; von Hirz.: „ich trage das Joch der Sündenstrafe und werde dasselbe nicht abwerfen"; von Hahn und Delitzsch: „ich habe mich überhoben, werde nicht mehr übel thun"; von Kamphausen (welcher im Anschlusse an die LXX נְשָׂאתִי liest): „ich habe Druck geübt, will ferner kein Pfand mehr nehmen", u. s. f.; 3) der elliptische Objektivsatz בלעדי אחזה zu Anf. des 32. Verses ist nach Ew. §. 333 b zu erklären: „das, was außerdem was ich sehe, lehre du mich", d. h. was jenseits meines Gesichtskreises liegt, was ich nicht sehe, darüber belehre du mich. Gemeint sind die dem Sprecher unbekannten Fehler, dasselbe etwa, was Ps. 19, 13 durch נִסְתָּרוֹת bezeichnet ist, — nur daß hier nicht ein derartiger wahrhaft frommer und bußfertiger Selbstbetrachter eingeführt ist, wie der Dichter jenes Psalms, sondern vielmehr ein widerwilliger, der sich eigentlich für völlig schuldfrei hält, und (laut V. 32) nur falls ihm Unrecht nachgewiesen wird (אם) sich zur Buße bereit erklärt. Und im ganzen hatte ja Job früher sich immer wesentlich in diesem mehr unbußfertigen als wahrhaft reumüthigen Sinne geäußert, vgl. Kap. 7, 20; 19, 4 ꝛc. — V. 33. **Soll nach deinem Sinne** (עִם, wie in מֵעִמָּךְ Kap. 23, 10; 27, 11 u. ö.) **Er es dir vergelten, daß du verschmäht hast**, näml. seine gewöhnliche Art zu vergelten? Die Frage ließe sich auch so ausdrücken: „Soll Er dein unzufriednes Mäkeln und Tadeln seiner Vergeltungsweise ungestraft lassen und sich vielmehr eine deinem Sinne entsprechende Weise zu vergelten aneignen?" Was gleichbedeutend ist mit: soll Er die Gesetze seiner gerechten Weltregierung (seiner justitia retribuens) dir zu Liebe ändern? — **so daß du wählen müßtest und nicht Ich**, d. h.: so daß du und nicht Ich (Gott) die Art der Vergeltung vorzuschlagen und zu bestimmen hättest! Statt אֲנִי wäre eigentl. הוּא zu erwarten gewesen; aber Elihu läßt hier, in der Weise der Propheten, Gott unmittelbar an seine Stelle treten, macht sich also zum Organ Gottes (richtig Raschi, Rosenm., Ew. ꝛc.). — **Und was weißt du denn? sprich!** nämlich bezüglich der allein wahren Art des Vergeltens; welche richtigere Erkenntniß bezüglich dieses dunklen Gebietes der göttlichen Vergeltungsweise als alle andern darfst du dir anmaßen? — Zu V. 34 vgl. V. 2 und 10. — V. 35—37 enthalten die Rede der verständigen Männer, auf deren ihm zustimmendes Urtheil Elihu sich beruft. — **Job redet ohne Erkenntniß, und seine Worte sind ohne Einsicht.** הַשְׂכֵּיל substant. Inf. abs. Hiph., statt des gewöhnlichen הַשְׂכֵּל; ebenso Jer. 3, 15. — V. 36. **O würde doch Job fort und fort geprüft.** אָבִי kann nicht „mein Vater" bedeuten, als ob es eine Anrede an Gott wäre (Vulg., Saad., Luth. ꝛc.); denn in Elihu's Munde würde, nach zahlreichen Parall. zu urtheilen, vielmehr „mein Schöpfer" oder „mein Gott" zu erwarten sein; und die Anrede „mein Vater" wird sonst im ganzen A. T. nie von einem Einzelnen an Gott gerichtet, erschiene auch gerade hier wenig passend. Daher der Ausdruck entweder (mit Targ., Kimch., Umbr., Schlottm. ꝛc.) von einem zu supponirenden Subst. אָבָה „Wunsch" herzuleiten und durch: „mein Wunsch ist" oder „ich wünsche" zu erklären, oder — was jedenfalls vorzuziehen — mit Död., Ew., Del., Dillm. ꝛc. als interjektionelle Wunschpartikel, gleichbedeutend mit לוּ und beruhend auf einer Wurzel בִּרִי oder בִּרִר, zu fassen ist. Etymologisch verwandt sind einerseits das bekannte בִּי (in בִּי אַרְנִי quaeso, domine), andrerseits die bei den syrischen Arabern von Damaskus noch jetzt sehr gewöhnliche Wunsch-Interjektion abi (welche hier förmlich flektirt wird: abi, tebi, jebi; nebi, tebu, jebu); vgl. die ausführliche sprachgelehrte Erörterung von Wetzstein bei Del. S. 431 f. — Zu צַר־נֶצַח „fort und fort" oder „bis zum Aeußersten" vgl. das ähnliche לָנֶצַח K. 23, 7. Was Elihu dem Job hier wünscht, ist nicht sowohl eine zunehmende Verschärfung der ihm angedeihenden Züchtigungen, eine fortgesetzte Steigerung seiner Leiden (eine derartige Grausamkeit wäre bei

seinem sonst so milden und freundlichen Auftreten gegen Job rein unbegreiflich!), als vielmehr nur eine Fortsetzung der ihm widerfahrenden göttlichen Herzensprüfung und Einwirkung auf sein Gewissen (vgl. Ps. 139, 23; auch בחן in Kap. 7, 18) bis zu dem Punkte, da er seine Schuld endlich eingestehen und sich demüthig unter Gottes Hand beugen würde (vgl. Brenz und v. Gerlach unten, Homilet. Andeut. z. d. St.). Den Grund, weshalb Elihu dieses sein Verbleiben unter dem Einflusse des göttlichen Prüfungs- und Heimsuchungsverfahrens wünscht, oder genauer: weshalb er die als redend eingeführten verständigen Männer es wünschen läßt, drückt V. 36 b samt V. 37 aus: **ob seiner Gegenreden nach der Ruchlosen Art** (תְּשֻׁבוֹת „Erwiderungen", nämlich auf die zurechtweisenden Reden der drei Freunde, vgl. Kap. 21, 34; — בְּ hier s. v. a. „in der Weise, nach Art von"), **weil er zu seiner Sünde Frevel hinzufügt** (nämlich durch sein vermessenes Reden wider Gott), **mitten unter uns höhnt** (wörtlich „klatscht", s. z. V. 26) **und seiner Reden viel macht wider Gott.** יַרְבֶּה Imperf. apoc. Hiph. (wie Kap. 10, 17) steht für das unverkürzte Imperf., wie וַיָּחֶשׂ Kap. 13, 27 für וַיָּחֶשׂ, oder wie יָשֹׂר Kap. 33, 27 ꝛc. לָאֵל „zu Gott hin, gegen Gott" bezieht sich sowohl auf dieses יַרְבֶּה als auf יספוק zurück; denn auch das Höhnen soll als ein gegen Gott gerichtetes bezeichnet werden.

6. Die dritte Rede: Kap. 35. Erste Hälfte: Die Thorheit des Wahnes, als ob Frömmigkeit und Gottlosigkeit gleich wenig Gewinn bringe, V. 1—8. — Zu V. 1 vgl. Kap. 34, 1. Die Vermuthung Köster's und Schlottman's, daß der Vers ein späteres Einschiebsel sein werde, weil Kap. 35 sich als bloßen Anhang zu Kap. 34 kundgebe, entbehrt allen Grundes. Denn mit gleichem Rechte könnte man auch schon Kap. 34 als bloßen Anhang zu Kap. 33 betrachten, weil das Thema auch dieser zweiten Rede bereits zu Anfang der vorherg. (Kap. 33, 9 ff.) mit zur Aussage gelangt war. Die vier Reden hängen überhaupt sämmtlich enge zusammen, und Kap. 33, 9—11 enthält den gemeinsamen Ausgangspunkt für sie alle zumal (s. z. d. St.). — V. 2. 3 formuliren, in Wiederholung des schon Kap. 34, 9 Gesagten, das spezielle Thema der Rede, und zwar in fragender Form. **Hast du das** (זֹאת, vorwärts auf V. 3 weisend) **für Recht gehalten** (vgl. Kap. 33, 10) **und als „meine Gerechtigkeit vor Gott" bezeichnet** (mit צִדְקִי מֵאֵל gemeint; מֵךְ coram, wie Kap. 4, 17; 32, 2), **daß du sagst, was sie dir nütze** (סכן wie in Kap. 34, 9); **„was frommt sie mir mehr als meine Sünde?"** Wie überhaupt öfters bei Elihu wechselt mit der indirekten Fragweise hier die direkte (vgl. z. B. Kap. 34, 33). Der Sinn der ganzen Frage ist übrigens der einer starken Negation: ein Gerechter spricht nicht so! — V. 4. **Ich werde dir entgegnen Worte** (vgl. Kap. 33, 32) **und deinen Genossen mit dir,** d. h. dem Eliphas, Bildad und Zophar, welche als solche, die sich unfähig zu deiner wirksamen Bestreitung bewiesen haben, zugleich mit dir (עִמָּךְ) zurechtgewiesen zu werden verdienen. Schwerlich ist (mit Dillm. ꝛc.) עִמָּךְ durch „welche bei dir sind" zu erklären; noch unmöglicher aber ist es, unter den רֵעִים nicht die drei Freunde, sondern irgendwelche sonstige Gesinnungsgenossen Jobs, etwa jene אנשי עון Kap. 34, 8. 36, zu verstehen (Umbr., Heil., Vaih., Del.); denn רֵעִים bezeichnet im ganzen Buche konstant die drei Freunde Jobs (Kap. 2, 11; 19, 21; 32, 3; 42, 7). — V. 5—8. Widerlegung des verfänglichen Satzes von der Nutzlosigkeit des Frommseins, mittelst Hinweisung auf Gottes, des himmlisch Erhabnen, selige Selbstgenugsamkeit, welche nothwendig den Menschen allein als denjenigen, der aus seiner Gerechtigkeit Nutzen ziehe, erscheinen lasse (ähnlich früher schon Job selbst: Kap. 7, 20, und Eliphas: Kap. 22, 2 ff.). — **Blicke zum Himmel auf und siehe** ꝛc. Aehnlich wie früher Zophar (Kap. 11, 7 ff.), verweist Job auf die Höhe des Himmelsgewölbes und seiner höchsten flockigen Lichtwölkchen (Schäfchenwolken — dies sind wohl hier שְׁחָקִים, nicht geradezu ein Synon. von „Himmel" oder „Aether" selbst, wie Vaihinger, Delitzsch ꝛc. wollen), um Gottes absolute überweltliche Erhabenheit zu veranschaulichen. — Zu V. 6 f. vgl. Kap. 7, 20; 22, 2 f. — V. 8. **Dem Mann wie du** (d. h. deinesgleichen) **gilt deine Frevelthat** (d. h. sie trifft ihn mit ihren Wirkungen) **und dem Menschenkinde deine Gerechtigkeit.** Mit dem „Menschenkinde" ist abermals Job selbst und Seinesgleichen gemeint; der Ausdruck dient zur Hervorhebung ihrer Hülfsbedürftigkeit und Gebrechlichkeit im Gegensatze zur Erhabenheit und Seligkeit Gottes.

7. Fortsetzung und Schluß. Zweite Hälfte: Der wahre Grund des zeitweilig lange währenden Unerhörtbleibens Leidender, nämlich *α*) ihr Mangel an echter Gottesfurcht; *β*) die Vermessenheit ihrer Reden wider Gott: V. 9—16. — *α*) V. 9—14. — **Ob der Bedrückungen Menge schreit man** (zwar); **man wehklagt ob der Gewaltthat** (wörtl. „ob des Armes", זְרוֹעַ wie Kap. 22, 8) **Mächtiger** (רַבִּים hier in anderem Sinne als Kap. 32, 9). Das Hiph. יַזְעִיקוּ in der Bedeutung des Kal, oder auch als Intensivum desselben (vgl. Kap. 19, 7; 31, 18). עֲשֻׁקִים, Bedrückungen, wie Am. 3, 9; Pred. 4, 1. — V. 10 ff. bringen die Widerlegung dieses Einwurfs, bestehend in einer Hinweisung auf die eigne Schuld der Nothleidenden. **Doch spricht man nicht** (wie man vielmehr thun sollte): **„Wo ist Eloah, mein Schöpfer!"** Dies die rechte Frage der Gott Suchenden, vgl. Jerem. 2, 6. 8. עֹשֶׂי intensiver Plur., wie Jes. 22, 11; 54, 5; Ps. 149, 2. — **Der Lobgesänge verleiht in der Nacht,** näml. durch plötzliche wunderbare Rettung, die Er gewährte (vgl. Kap. 34, 25). — V. 11. **Der uns belehrt vor den Thieren der Erde,** d. h. wohl nicht „durch sie, als unsre stummen Lehrmeister" (Hahn, Delitzsch), sondern mit kompar. Fassung des מִן:

„im Vorzug vor den Thieren, uns höherer Ehre und Segnung würdigend, als sie". Die Form מַלְּפָנוּ ist entweder verschrieben oder synkopirt aus מִמַּלְּפָנוּ; vgl. אַלָּף in Kap. 15, 5. Zu b vgl. Kap. 12, 7, wo gleichfalls die Erwähnung der Vögel des Himmels derjenigen der Thiere des Feldes parallel geht. — V. 12. **Da schreien sie** (vielmehr) — **doch Er erwidert nicht** (oder auch: „freilich ohne daß Gott erwiderte") — **ob des Uebermuths der Bösen.** Zur Konstruktion des Verb. צעק mit בִּפְנֵי „vor" oder „wegen" vgl. Jes. 19, 20. — V. 13. Grund, warum Gott jene Schreienden nicht erhört: **Nur Eitles** (d. i. Nichtiges, leere, nichtige Klagen) **erhört Gott nicht** — wohl aber, dies ist der verschwiegne Gegensatz, rechtes, frommes Gebet! — **Und der Allmächtige schaut nicht darauf,** nämlich: auf jenes Geschrei und Geklage; das neutr. Suffix in יְשׁוּרֶנָּה geht zwar nicht auf das Mask. שָׁוְא, wohl aber auf den Begriff des Schreiens im vor. Verse. Zu שׁוּר „schauen, beachten" vgl. Kap. 33, 14. — V. 14. **Geschweige denn** (würde Er dich erhören) **da du sprichst: du schauest Ihn nicht,** d. h. Er entziehe sich dir absichtlich, vgl. Kap. 23, 8 ff. Zu אַף כִּי quanto minus (hier speziell quanto minus si) vgl. Kap. 4, 19; 9, 14; Ezech. 15, 5. Weder sprachlich noch durch den Kontext zu rechtfertigen ist die Schlottm.-Delitzsch'sche Fassung dieses אַף כִּי = obschon, etiamsi, die sich auch mit Neh. 9, 18 nicht belegen läßt. — **Die Rechtssache liege vor Ihm und du harrest** (vergeblich) **auf Ihn;** dies Fortsetzung der indirekten Rede aus a. דִּין (wofür sonst רִיב) „Streithandel, Rechtssache", sowie חוּל „warten" (wofür sonst יָחַל) sind beides Elihu'sche Ausdrücke. Unmöglich ist die von Hirz., Schlottmann, Del. ꝛc. versuchte Fassung dieses zweiten Gliedes, wonach es eine Ermahnung Elihu's an Job enthielte: „der Streit liegt allerdings vor Gott, aber du sollst seine Entscheidung ruhig abwarten"; denn dazu würde der streng rügende Ton in V. 15 f. schlecht stimmen. Noch unmöglicher ist (wegen לְפָנָיו) die Ewald'sche Fassung des תְּשׁוּרֶנּוּ und תְּחוֹלֵל als Anrede an Gott. — *β*) V. 15. 16. Die oben angeführte Klage Jobs über Gottes angebliches Sichentziehen und Sichverborgenhalten gibt Elihu Anlaß, das vermessene und rechthaberische Reden desselben als einen weiteren Hauptgrund für sein Unerhörtbleiben hervorzuheben. — **Und nun, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn** (wörtlich „weil nicht ist, was sein Zorn gestraft hat", d. h. weil sein Zorn überhaupt noch nicht strafend eingegriffen hat — vgl. Ew. §. 321 b), **sollte Er nicht doch sehr wohl wissen um den Trotz?** Wegen מְאֹד bei ידע vgl. Ps. 139, 14, und wegen בְּ im Sinne von „um" (wissen um etwas): oben Kap. 12, 9. פֶּשַׁע, wofür LXX und Vulg. פֶּשַׁע lasen, scheint nach dem Arab. „Uebermuth, Trotz" zu bedeuten, vielleicht auch „Albernheit" (dasselbe was sonst תִּפְלָה), schwerlich aber „Menge, Masse" wie die Rabb. erklären. Der Ausdruck soll natürlich Jobs trotziges, vermessenes Reden wider Gott bezeichnen. Im wesentlichen richtig fassen die Stelle Ew., Del., auch Dillm., — nur daß dieser in b ein freies Citat aus Jobs früheren Reden (etwa aus Kap. 24, 12) vermuthet und damit das Verständniß des Verses unnöthiger Weise sich verdunkelt (in dem Grade, daß er entweder eine Korruption des Wortes פֶּשַׁע, oder gar einen Ausfall zweier Halbverse zwischen a und b muthmaßt). Die übrigen Erklärer folgen verschiednen, zum Theil stark voneinander abweichenden Auffassungen der Stelle, sind übrigens darin größtentheils einig, daß sie V. 15 als Vordersatz, V. 16 aber als Nachsatz nehmen; auf Grund welcher Fassung denn z. B. Hahn übersetzt: „Nämlich nun, weil Er (Gott) nicht Rücksicht nimmt auf seinen (Jobs) Zorn und sich nicht bekümmert um den argen Uebermuth: so reißt Job schwebelnd seinen Mund auf" ꝛc. (ähnlich Kamph., — während Rosenm., Stick., Hirz., Schlottm. אַפּוֹ in V. 15 a als Subjekt nehmen, und Gottes Zorn darunter verstehen). Aber V. 16 kann nicht Nachsatz zu V. 15 sein, theils wegen der Art, wie sein Subj. וְאִיּוֹב voransteht, theils wegen seines Gedankens, der sich vielmehr wie ein Schlußurtheil über die gesammte Art des Auftretens Jobs ausnimmt: **Job aber, in eitler Weise** (d. h. umsonst, vergeblich; הֶבֶל wie Kap. 9, 29; 21, 34) **reißt er seinen Mund auf, und unverständig macht er viel Redens.** Das Aufreißen des Mundes kommt hier nicht (wie z. B. Klagel. 2, 16; 3, 46) als Geberde des Höhnens in Betracht, sondern es erklärt sich durch das zweite Glied, als Symbol oder Mittel der unverständigen Schwatzhaftigkeit und Vielrednerei. הַכְבִּיר hier und Kap. 36, 31 = הִרְבָּה (Kap. 34, 37).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Die mancherlei Berührungen der beiden hier betrachteten Reden mit denjenigen der drei Freunde, insbesondere in den gegen Job gerichteten Worten des Tadels und der Zurechtweisung, haben den überhaupt ungünstig über Elihu urtheilenden Auslegern in alter und neuerer Zeit reichliches Material zu ihren herabsetzenden Urtheilen und Angriffen dargeboten. Elihu sei ein unselbständiger Nachahmer, ein bloßer Reproduktor und Kompilator der früheren Redner; er schwäche dabei die Ausführungen seiner Vorgänger vielfach ab, citire die Aussprüche Jobs, gegen welche er polemisiren wolle, ungenau oder gar entstellend; suche die drei Freunde an maßloser Schärfe seiner Ausfälle wider Job nur noch zu überbieten ꝛc. — so und ähnlich lauten die abgünstigen Urtheile der Kritiker von Pseudo-hieronymus, Gregor und Beda an bis herab auf Dillmann; ja selbst besonnenere und billigere Beurtheiler stimmen wenigstens theilweise in diesen Ton ein. Wie denn Delitzsch wenigstens bezüglich des 35. Kap. die Behauptung aufstellt: das Fehlen

der „kühnen ureignen Bilder" der früheren Reden in dieser dritten Elihurede lasse in ihrem Verhältnisse zum übrigen Gedichte „einen Abstand der Kunst wie etwa zwischen Koheleth und Salomo gewahren"; dabei sei keiner ihrer Gedanken eigentlich neu, vielmehr kehre der eine Hauptgedanke: daß die Frömmigkeit dem Frommen selbst nütze, aus einer früheren Rede des Eliphas, der andere: daß der Fromme in seiner Noth nicht unnützes Geschrei ausstoße, sondern sich betend zu Gott erhebe, aus der vorletzten Rede Jobs, Kap. 27, 9 ff. wieder. — Doch muß Delitzsch in unmittelbarem Anschlusse hieran zugeben, daß Elihu „diese Gedanken ihrer bisherigen verfehlten Verwendung entnehmen". Er muß anerkennen, daß die Schärfung des Sünde- und Schuldbewußtseins, welche Elihu in dieser dritten Rede dem Job angedeihen läßt, vollkommen an ihrem Orte ist und den Job ins Herz treffen muß, besonders sofern sie ihn die Ursache der Verlängerung seines Leidenszustandes und des Unerhörtbleibens seiner bisherigen Gebete um rettendes Eingreifen Gottes in sich selber, in der Unzulänglichkeit seiner eignen Reinheit und Frömmigkeit, in seinem Mangel an wahrer Demüthigung unter Gottes unerforschlichen Rathschluß (statt etwa in irgendwelcher Härte auf Seiten Gottes) suchen lehrt. Und noch viel günstiger lautet sein Urtheil über den Werth des hauptsächlich gegen Jobs vermessene Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit gerichteten Räsonnements in der zweiten Rede, bezüglich dessen er anerkennt: „daß Elihu hier mit schon früher (besonders Kap. 12, 15 ff.) Gesagtem nicht zusammentrifft, ohne dieses zu anderem Zwecke zu verwenden, und daß seine Theodicee eine wesentlich andere ist, als die aus dem Munde der Freunde vernommene". „Sie ist nicht blos phänomenell, sondern wurzelhaft; sie unternimmt es nicht, die vielen anscheinenden Widersprüche mit der vergeltenden Gerechtigkeit, welche das äußere Geschehen aufweist, als mit ihr übereinstimmend erklären zu wollen; sie löst die Frage nicht schlecht empirisch, sondern aus der Idee der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt, und verbürgt mit solcher inneren Nothwendigkeit den für menschliche Kurzsicht noch übrig bleibenden Räthseln ihre dereinstige Lösung" (S. 433; vgl. S. 438). — Sehen wir so einen der gewichtigsten Gegner der Echtheit des ganzen Elihu-Abschnittes denjenigen Vorwurf gegen unsre beiden Kapitel, welcher am häufigsten erhoben und am meisten urgirt zu werden pflegt, die Klage über ihre mangelnde Originalität und ihren angeblich blos kompilatorisch-reproduktiven Charakter nämlich, fast vollständig entkräften und als nichtig darthun, so dürfte es nicht schwer werden, auch auf die übrigen Hauptbedenken bezüglich des inneren Werthes und der Authentie der beiden Reden zu antworten. Was a. die Schmucklosigkeit, die Abwesenheit origineller Bilder und Vergleiche betrifft, an welcher Delitzsch wenigstens betreffs des 35. Kap. Anstoß nimmt, so fragt sich sehr, ob dies nicht eine vom Dichter selbst beabsichtigte Eigenschaft der hier von Elihu gegebnen Darlegungen ist, ob nämlich nicht diese schmucklose Einfachheit einerseits das Eindringliche, zu Herzen Sprechende und das Gewissen Schärfende dessen, was Elihu gegenüber Jobs anmaßlichen Reden vorzubringen hat, wirksam unterstützen, andrerseits aber einen Kontrast zu der folgenden Schlußrede (Kap. 36. 37) bilden soll, wo der sonst in dem Buche gewöhnliche Reichthum an farbvollen Illustrationsmitteln, kühnen Bildern und kunstvollen rhetorischen Wendungen in gesteigertem Maße und in einer den Glanz der bildlichen Darstellungskunst der früheren Redner wahrhaft verdunkelnden Weise wiederkehrt? Mit andern Worten: ob es nicht Absicht des Dichters ist, den Bußprediger Elihu so schlicht, einfach und kunstlos als möglich sprechen zu lassen, dagegen den begeisterten Lobredner und Verherrlicher Gottes Elihu als den früheren Rednern an kraftvollem Schwung und Schmuck der Rede überlegen, ja als fast mit Jehova's eigner Darstellung in dieser Hinsicht wetteifernd zu zeigen? — Was sodann

b. die Behauptung anlangt: Elihu citire die Aussprüche Jobs, gegen welche er auftrete, ungenau, ja zuweilen entstellend, so trifft dieselbe in keiner Weise zu, wie eine genaue Vergleichung der betreffenden Ausführungen nicht blos mit ähnlichen oder wörtlich identischen Aeußerungen Jobs, sondern auch mit dem Sinne seiner Ausführungen lehrt, und wie die Exegese der einzelnen Stellen bereits gezeigt hat. — Daß endlich

c. Elihu sich hier als noch rücksichtsloseren und maßloseren Tadler Jobs kundgebe, als die drei Freunde, beruht auf Mißdeutung einiger Ausdrücke, die, ihrem Zusammenhange nach richtig erwogen, vielmehr eher im Gegentheile eine mildere Stimmung Elihu's gegen die Person seines Gegners durchblicken lassen. So insbesondere jener theilweise aus der zweiten Eliphasrede entlehnte und in eigenthümlicher Weise gestaltete derbe Vergleich vom „Hohn-Trinken wie Wasser" K. 34, 7 f. (s. z. d. St.); so nicht minder der am Schlusse der zweiten Rede geäußerte (oder vielmehr gewissen als redend eingeführten Männern in den Mund gelegte) Wunsch, daß Job „fort und fort bis zu Ende geprüft werden" möge, über welchen bei Erklärung der Stelle (Kap. 34, 36 f.) bereits das Nöthige bemerkt worden; so nicht minder die starken Ausdrücke am Schlusse von Kap. 35, deren Härte sich lediglich dem Umstande zuschreibt, daß Elihu hier seiner gerechten Entrüstung über das wirklich Anstößigste und Schuldvollste an Job, über sein trotziges und anmaßliches Reden wider Gott als einen Grausamen und Mitleidslosen, einen Ausdruck geben mußte. — Kaum einer der Vorwürfe, die man in diesen Beziehungen den Elihureden, insbesondre den beiden vorliegenden, gemacht hat, ist von der Art, daß er sich nicht mit anscheinend gleicher Berechtigung auch gegen die Schlußreden Gottes richten ließe, in welchen gleichfalls vieles aus den früheren Haupttheilen des Gedankens wieder-

kehrt (theils wörtlich, theils frei citirt), und in welchen ebenfalls gegen den sittlichen Grundfehler Jobs, den Uebermuth und vermeßnen Trotz seines Herzens energisch zu Felde gezogen wird, ohne daß darum die Echtheit und Ursprünglichkeit dieser Abschnitte irgendwelchen berechtigten Zweifeln unterliegen könnte.

2. Die praktisch-homiletische Ausbeute, welche die beiden mittleren Elihureden gewähren, mag verglichen mit der aus manchen andern Abschnitten zu gewinnenden eine geringere sein. Doch erfahren ihre beiden Grundgedanken: der von Gottes trotz allem Scheine des Gegentheils gerechtem Walten und der von dem immer und unfehlbar an echte Frömmigkeit geknüpftem Segen, manche eigenthümliche und theologisch- wie ethisch-werthvolle Ausführungen, welche immerhin auch diese beiden Kapitel als Fundgruben echter Gottesweisheit und als mannigfache heilsame Anregung gewährend erscheinen lassen.

Einzelne Stellen:

Kap. 34, 1 (35, 1): Vict. Andreä: Von nun an lernt Hiob vor allem anderen das Schweigen. Ohne ein Wort zu sagen, nimmt er sich alles, was ihm jetzt klar gemacht wird, einfach gläubig zu Herzen. Dadurch wird er wirklich ein andrer als bisher, und zwar so, daß er schließlich wegen seiner Gotte wahrhaft wohlgefälligen Seelenverfassung seines Leidens völlig enthoben und von Gott zwiefach gesegnet werden kann.

Kap. 34, 2 ff. Brenz (zu V. 3): Nullus homo, quantumvis spiritualis, potestatem habet judicandi Verbum Dei, sed verbum hominum, h. e. an quod homines docent, pronunciant et statuunt, verbum Dei sit; v. c: Christus effudit sanguinem suum pro peccatis nostris, hoc verbum judicare nulli hominum concessum est, sed oportet omnes homines huic verbo se captivos dare et credere: interim tamen multi multa et varia de hoc verbo pronunciarunt etc. — Zeyß: Ohren und Mund soll man nicht blos zur Leibes- sondern auch zur Seelen-Nothdurft gebrauchen, zuvörderst aber dazu, daß man Gottes Wort höre und rede ..... Ob das, was geredet wird, recht oder unrecht, dem Worte Gottes gemäß oder nicht gemäß sei, soll man wohl prüfen und beurtheilen.

Kap. 34, 12 ff. v. Gerlach: In einer fremden Angelegenheit kann man wohl Unrecht thun; wollte aber Gott jemanden Unrecht zufügen, so würde Er sich selbst schaden, sein Eigenthum sich verderben, weil ja alles sein ist. Ein tiefsinniger, erhabener Gedanke! Wie niemand mit Bewußtsein sich selbst belügen, sich selbst Unrecht thun kann; wie alles, was wir Unrechtthun nennen, nur dadurch möglich wird, daß der Mensch seines Gleichen als freie Wesen neben sich hat und fremdes Gut auf Erden verwaltet: so ist dies ebendeshalb bei Gott unmöglich, weil Ihm alles gehört. — Andreä: Der Aeußerung Hiobs, daß es dem Menschen bei Gotte nichts nütze, wenn er einen frommen Lebenswandel führe, hält Elihu ruhig und fest die unverbrüchliche Wahrheit entgegen: daß sowohl die Heiligkeit Gottes, die jeden Gedanken an Tyrannei ausschließe, als auch die Gerechtigkeit desselben, die stets jedem das Seine gebe, ja nicht minder auch seine Liebe, durch welche Er die gesammte Welt in ihrem Bestande erhalte, ganz untrennbar zum göttl. Wesen selber gehörten, wodurch Hiobs Reden sich von selber richteten.

Kap. 34, 20 ff. Starke (nach Weim. Bib. und Cramer): Gott hat Kraft genug, die Stolzen und Mächtigen zur gebührenden Strafe zu ziehen. Das Toben aller seiner Feinde ist nichtig; Gott kann sie bald stürzen — Er weiß aber auch unsre Noth und gibt genau darauf Acht. — Andreä: Gott braucht nicht erst lange Untersuchungen über die Sünden der Menschen anzustellen; Er kennt ihr ganzes Thun und Treiben auf eine unmittelbare Weise und vollzieht seine großen Gerichte, ohne daß Er die Hülfe der Menschen dabei nöthig hätte... Er straft oder schont, so wie Er es in seiner unergründlichen Macht und Einsicht für dienlich erachtet.

Kap. 14, 36 f. Brenz: Elihu non imprecatur Jobi aliquid mali, sed rogat, ut in cognitionem blasphemiae suae ducatur, id quod non potest fieri, nisi per crucem et afflictiones. Proinde quum orat, ut crucifigatur usque ad finem, orat etiam ut resipiscatur: quando crux resipiscentiae schola sit etc. — v. Gerlach: Gott soll Hiob „bis ans Ende", d. h. aufs tiefste, genauste versucht werden lassen und durchforschen. Nicht als ob Elihu solche Sünden, wie die Freunde bei ihm vermutheten, begangen hätte: aber er vermißt doch die tiefere Erkenntniß der verborgnen Sünden (und wünscht ihm darum, was der Psalmist sich selber wünscht: Ps. 139, 23).

Kap. 35, 9 ff. Brenz: Nonne et hinc colliges nobis Deum praesentem ac faventem, quod „prona cum spectent animalia cetera terrram, Os homini sublime dedit, coelumque videre Jussit et erectos ad sidera tollere vultus." Nam cum bestias et volucres finxerit ἄλογα, nos homines ita creavit, ut essemus sapientes, ratione praediti et creaturarum domini. Quis igitur, haec alta mente considerans, in afflictionibus Dominum non invocaret aut ejus auxilium non speraret! — Wohlfarth: Für die Geistesgaben, womit Gott den Menschen (vor den Thieren) auszeichnete, muß man vor allem dadurch sich dankbar erweisen, daß man für möglichste Ausbildung derselben sorgt und sie zu Gotttes Ehre und zum Heile der Welt anwendet. — Andreä: Gott kann selbst mitten aus den tiefsten Nächten des Leidens einen frohen Jubel hervorgehen lassen, falls wir nur seine Gnadenabsichten recht verstehen wollen. Dieselben gehen nämlich sämmtlich darauf hinaus, uns Menschen zu etwas Besserem und Höherem als das, Gott nicht erkennende Thier emporzuheben. Trotziges Schreien aber und eitles Flehen wird bei Gott nimmermehr Erhörung finden!

Vierte Rede:

Anschauliche Darlegung des ebenso liebreichen als gerechten und machtvollen Wirkens Gottes in Bezug auf die Geschicke der Menschen wie in der außermenschlichen Natur: Kap. 36. 37.

[Eingang: Ankündigung weiterer gewichtiger Beiträge zur Rechtfertigung Gottes: Kap. 36, 1—4.]

1. Und Elihu fuhr fort und sprach:
2. Warte mir ein wenig, so will ich dich belehren:
   denn noch gibt's Worte für Eloah (zu sagen).
3. Ich will fernher mein Wissen entnehmen
   und meinem Schöpfer Recht verschaffen.
4. Denn wahrlich, Trug sind meine Worte nicht:
   ein Untadeliger an Erkenntnissen steht vor dir.

a. Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie in den Geschicken der Menschen als liebreich züchtigende und läuternde Macht sich offenbart: V. 5—21;

α. im Allgemeinen: V. 5—15.

5. Siehe, Gott ist machtvoll, doch verschmähet Er nichts;
   mächtig (ist Er) an Kraft des Verstandes.
6. Nicht erhält Er am Leben den Gottlosen:
   doch Recht verschafft Er Bedrückten.
7. Er entzieht nicht dem Gerechten seine Augen
   und (sogar) bei Königen auf dem Thron,
   da läßt Er sie sitzen auf immer, daß sie erhöht sind.
8. Sind sie aber gefesselt mit Ketten,
   gefangen mit Stricken des Elends,
9. und thut Er ihnen kund ihr Thun
   und ihre Missethaten, daß sie sich überhoben,
10. und öffnet Er ihnen so ihr Ohr zur Zucht
    und heißt sie sich bekehren vom eitlen Wesen: —
11. wenn sie (dann) hören und sich unterwerfen,
    so verbringen sie ihre Tage im Glücke
    und ihre Jahre im Wohlergehen;
12. wenn sie aber nicht hören,
    so fahren sie hin durchs Geschoß
    und hauchen aus in Unverstand.
13. Und die ruchlosen Herzens brüten (zwar) Zorn,
    flehen nicht, wenn Er sie gefesselt,
14. so daß hinsterben muß in der Jugend ihre Seele
    und ihr Leben unter den Geschändeten:
15. doch den Duldenden entrückt Er durch sein Leiden,
    und öffnet durch die Drangsal ihr Ohr.

β. in Jobs Glückswechsel insbesondere: V. 16—21.

16. Und auch dich lockt Er aus der Bedrängniß Rachen
    in eine Weite, darunter keine Enge;
    und deines Tisches Besetzung (macht Er) des Fettes voll.
17. Doch bist du voll geworden vom Gerichte des Frevlers:
    dann (freilich) werden Gericht und Strafe fest (an dir) halten.
18. Denn die Hitze darf dich nicht verleiten durch ihre Reichlichkeit,
    und die Menge des Lösegeldes berücke dich nicht.
19. Soll dich hinstellen dein Schreien außer Bedrängniß
    und alle Anstrengungen (deiner) Kraft?
20. Lechze nicht nach der Nacht,
    da (ganze) Völker auffahren an ihrer Stelle.

21. Hüte dich, zum Eitlen dich zu wenden;
denn dazu hast du mehr Lust als zum Dulden!

b. Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie sich als höchste Macht und Weisheit in der Natur offenbart: Kap. 36, 22—37, 24.

α. Die Wunder der Natur als Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Macht: V. 22 — Kap. 37, 13.

22. Siehe, Gott wirkt erhaben in seiner Macht;
wer ist ein Herrscher wie Er?
23. Wer hat Ihm vorgeschrieben seinen Weg
und wer gesagt: du thuest Unrecht?
24. Denke daran, daß du erhebest sein Thun,
welches die Menschen viel besungen haben!
25. Alle Leute schauen ihre Lust daran,
Sterbliche erblicken's aus der Ferne.

[1. Regen, Wolken und Gewitter: V. 26 — Kap. 37, 5.)

26. Siehe, Gott ist erhaben, wir wissen nicht (wie sehr)!
und seiner Jahre Zahl ist unerforschlich.
27. Denn Er zieht Wassertropfen auf (von der Erde),
daß sie Regen sickern bei seinem Nebel,
28. welchen niederrieseln hohe Wolken,
und träufeln auf der Menschen Schaar.
29. Und gar: versteht man die Dehnungen des Gewölks,
das laute Krachen seiner Hütte?
30. Siehe, Er breitet um sich her Licht
und mit des Meeres Wurzeln bedeckt Er sich.
31. Denn damit richtet Er die Völker,
gibt Speise in gewaltiger Menge.
32. Auf beide Hände hat Er Licht gedeckt
und es entsendet gegen den Widersacher.
33. Es meldet Ihn an sein Donnerruf,
das Heerdenvieh sogar (meldet), daß Er im Anzug.

Kap. 37, 1. Ja, darob erzittert mein Herz
und bebt auf von seiner Stätte.
2. Hört, o hört auf das Tosen seiner Stimme
und das Gemurmel, das aus seinem Munde geht!
3. Unter dem ganzen Himmel führt Er es fort,
und seinen Blitzstrahl bis zu der Erde Säumen.
4. Hinter ihm her brüllt Donnerhall;
Er donnert mit der Stimme seiner Hoheit
und hält sie (die Blitze) nicht zurück, wenn seine Stimme erschallt.
5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar,
thut Großes, das wir nicht verstehen.

[2. Wirkungen des Winters, als Schnee, Regen, Nordwinde, Frost ꝛc.: V. 6—13.]

6. Denn zum Schnee spricht Er: falle zur Erde!
(auch) zum Regenguße
und den Regengüssen seiner Kraft.
7. Aller Menschen Hand legt Er unter Siegel,
daß zur Erkenntniß kommen alle Menschen seines Werks.
8. Da kriecht das Wild in sein Versteck,
und in seinen Lagerstätten verbleibt es.
9. Aus verborgenem Gemache kommt Sturm
und von den Wolkenzerstreuern Kälte.

10. Von Gottes Odem gibt's Eis,
und des Gewässers Weite (kommt) in Enge.
11. Auch belastet Er mit Naß das Gewölk,
breitet weithin die Wolken seines Lichtes aus.
12. Und diese, ringsumher drehen sie sich,
von Ihm gesteuert gemäß ihrem (der Menschen) Thun,
was nur immer Er ihnen befiehlt über den Erdkreis hin.
13. Sei es zur Geißel, wenn's seiner Erde (noth thut),
sei es zum Segen, läßt Er es treffen.

β. Mahnende Schlußfolgerungen hieraus für Job: V. 14—24.

14. Vernimm dies, Job, stehe still,
und merke auf Gottes Wunder.
15. Weißt du darum, wie Eloah ihnen gebeut
und seines Gewölkes Licht erglänzen läßt?
16. Verstehst du dich auf der Wolke Schwebungen,
die Wunder des an Wissen Vollkommenen?
17. Du, deß Kleider heiß (werden),
wenn schwül wird die Erde von Süden her:
18. Wölbest du mit Ihm den Wolkenhimmel,
der fest ist wie ein gegossener Spiegel?
19. Belehre uns, was sollen wir Ihm sagen?
Wir werden nichts vorbringen vor Finsterniß!
20. Soll's Ihm gemeldet werden, daß ich reden wolle?
oder hat je ein Mensch gewünscht, vernichtet zu werden?
21. Und jetzt (zwar) sieht man nicht das Licht,
das glänzend in den Wolken strahlt;
doch ein Wind fähret einher und klärt sie weg.
22. Von Mitternacht her kommt Goldglanz —
um Eloah (schwebt) hehrste Pracht.
23. Den Allmächtigen, Ihn erreichen wir nicht,
Ihn, der groß an Kraft ist:
aber das Recht und der Gerechtigkeit Fülle beugt Er nicht!
24. Darum fürchten Ihn die Menschen:
nicht sieht Er an die Selbstklugen.

Exegetische Erläuterungen.

1. An die Stelle des überwiegend anthropologisch-ethischen Begriffes der drei vorhergehenden Reden läßt Elihu in dieser seiner Schlußrede vorzugsweise theolog. Betrachtungen treten. Gott, der unendlich Machtvolle, Weise und doch Gerechte und väterlich Liebende, steht überall im Vordergrunde seiner Schilderungen, sowohl in der ersten kürzeren Abtheilung (Kap. 36, 5—21), welche sein gerechtes Eingreifen in die menschlichen Geschicke schildert und den Lieblingsgedanken des Redners von der zwar strenge aber stets in liebevoller Absicht züchtigenden Hand Gottes nochmals zur Aussage bringt, als in der doppelt so umfangreichen zweiten (Kap. 36, 22 bis Kap. 37, 24), welche das majestätische Walten Gottes in den Wundern seiner Schöpfung behandelt, zuerst in descriptiver Weise (Kap. 36, 22 bis Kap. 37, 13), dann applikativ, unter mahnenden Schlußfolgerungen aus dem Geschilderten für Job. Besonders in dieser letzteren Hälfte erweist sich diese vierte Rede Elihu's als den Uebergang zu dem Auftreten Gottes bahnende unmittelbare Vorbereitung des Schlußaktes des ganzen Gesprächs. Die lebhafte Art, wie dieser prachtvolle physikotheologische Abschnitt, durch dreimaliges הֵן an der Spitze der drei Strophen: Kap. 36, 22 ff.; 26 ff.; 30 ff., eingeleitet wird (und gerade dieses dreimal hintereinander wiederkehrende הֵן nöthigt dazu, schon mit V. 22 und nicht [wie Ewald, Vaih., Dillmann ꝛc. thun] erst von V. 26 an den betr. Abschnitt beginnen zu lassen, s. unten zu V. 22), sowie das Vorwalten der Beziehungen auf die majestätischen Erscheinungen von Blitz, Donner, Sturm und Regen während der ganzen Schilderung legt die im wesentl. schon von Coccejus, J. H. Michaelis, Reimar., Starke, Lange, zuletzt von Rosenm., Umbreit, v. Gerlach, V. Andreä, Schlottmann, Böttcher aufgestellte Vermuthung nahe, daß der Dichter jenen Wettersturm, aus welchem heraus er Gott Kap. 38, 1 ff. zu Job

reden läßt, als bereits während dieser letzten Rede Elihu's beginnend und diesem mancherlei Anregung und Stoff zu seinen Schilderungen gewährend, sich gedacht habe. Eine Annahme, die, wie wir sehen werden, das Verständniß nicht weniger Einzelheiten der herrlichen Schilderung wesentlich zu erleichtern dient, — mag immerhin das Fehlen bestimmterer geschichtlicher Andeutungen im Texte unseres Buches oder auch in der ältesten exegetischen Tradition ihre Erhebung über das Bereich des Problematischen hinaus in das der gesicherten Thatsachen unmöglich machen.

2. Der Eingang: Kap. 36, 1—4; eine Ankündigung weiterer, noch gewichtigerer Belehrungen über Gottes Wesen und Walten (vgl. 1 Kor. 12, 31). — **Und Elihu fuhr fort und sprach.** Diese verglichen mit Kap. 34, 1 und 35, 1 neue Einführungsformel soll wohl andeuten, daß ein längeres Schweigen Jobs diesmal nicht vorausgegangen war. — V. 2. **Warte mir ein wenig, so will ich dich belehren,** d. h. höre meinen Belehrungen nur noch eine kleine Weile zu (nicht etwa: „laß mich meine Gedanken erst ein wenig sammeln", Hirzel). זְעֵיר = מְעַט auch Jes. 28, 10. 13. כְּחַר aram. f. v. a. hebr. חוֹחִיל expectare. — **Denn noch gibt's Worte für Eloah** (zu sagen): d. h. ich weiß noch ganz Anderes, noch weit Besseres zur Rechtfertigung Eloah's (לְאֱלוֹהַּ, Dat. comm.) zu sagen, als das Bisherige. — V. 3. **Ich will fernher mein Wissen** (vgl. Kap. 23, 6) **entnehmen.** לְמֵרָחוֹק, wie Kap. 39, 29 und Jes. 37, 26 „von fernher", altius repetendo (Merc.). Elihu denkt bereits an die Wunder der göttlichen Weltregierung in Natur und Geschichte, auf Grund deren er Gottes Gerechtigkeit preisen (wörtlich: „seinem Schöpfer Recht geben") will. Daher diese Ausdrücke, die kein eitles Selbstlob involviren, sondern in der begeisternden Größe des zu schildernden Objekts ihren Grund haben. — V. 4. **Denn ein Untadeliger an Erkenntnissen steht vor dir,** d. h. einer, der Gottes Größe in seinen Werken studirt und kennen gelernt hat, ein vom Gefühl der göttlichen Erhabenheit Durchdrungener und darum der Gefahr des Irrens oder Unwahrredens Ueberhobener. Einen „redlich Denkenden" (Hirzel und viele Aeltere) kann תְּמִים דֵּעוֹת hier nicht bezeichnen sollen, denn Kap. 37. 16 steht es zur Bez. des vollkommenen Wissens Gottes. Richtig dem Sinne nach schon Vulg.: „et perfecta scientia probabitur tibi".

3. Erste Abtheilung: Erweisung des gerechten Waltens Gottes in den Geschicken der Menschen, a. im allgemeinen: V. 5—15 (drei kleinere Strophen: V. 5—7; 8—12; 13—15). — **Siehe, Gott ist machtvoll, doch verschmähet Er nichts.** וְלֹא יִמְאָס objektslos, wie Kap. 42, 6, vgl. Kap. 8, 20. Der Sinn ist: obgleich erhaben an Gewalt (כַּבִּיר wie Kap. 34, 17), verschmäht Er es doch nicht, auch seiner geringsten Geschöpfe sich anzunehmen und ihr Recht heilig zu halten (vgl V. 6. 7). — **Mächtig ist Er an Kraft des Verstandes** (wörtl. „des Herzens", לֵב wie in Kap. 34, 34), d. h. im Besitze einer allumfassenden Geisteskraft, vermöge deren Er Recht und Unrecht allenthalben durchschaut und alles mit höchster Weisheit ordnet; vgl. Kap. 12, 13. — V. 6. **Nicht erhält Er am Leben den Gottlosen.** Vgl. Kap. 34, 19 ff., sowie Jobs vermessene Behauptung des Gegentheils Kap. 24, 22 ff., wider die sich Eloah hier erklärt. — V. 7 führt die Behauptung von V. 6b aus. — **Und** (sogar) **bei Königen auf dem Thron** (vgl. Ps. 9, 5), **da läßt Er sie** (näml. die Gerechten, oder auch die „Bedrückten" V. 6b, — denn beide Begriffe fließen hier in einen zusammen) **sitzen auf immer, daß sie erhöht sind.** Vgl. die Sachparallelen Kap. 5, 11; 1 Sam. 2, 8; Ps. 113, 7. 2c. Da man eine Aussage darüber, wie weit sich Gottes Fürsorge für seine Frommen erstrecken, wie hoch Er sie erhöhen könne, hier geradezu erwarten muß, so ist die Fassung der Vulgata und Luther's: „die Könige läßt Er sitzen auf dem Throne" 2c. unpassend; desgl. die ohnehin an zu großer Künstlichkeit leidende Ewald's: „Könige für den Thron, d. h. die den Thron verdienen, läßt Er sitzen" 2c. — V. 8—12. eine einzige Periode bildend, welche den Gedanken ausführt, daß, wenn Gott seine Gerechten (diese sind fortwährend hier log. Subj., nicht etwa die Gottlosen, wie Hahn will) in Leiden dahingibt, Er dies behufs ihrer heilsamen Züchtigung und Besserung thut. — **Sind sie aber gefesselt mit Ketten** (וְאֲסוּרִים bildlich zu verstehen, vgl. V. 13), **gefangen mit Stricken des Elends:** vgl. Kap. 13, 27; Jes. 28, 22; Ps. 107, 10 ff. — V. 9. 10 sind mit Tremell., Coccejus, Schultens, Ewald, Dillmann 2c. noch als zum Vordersatze gehörig zu fassen; der Nachsatz beginnt erst mit וַיַּכֵּד V. 11b, dem ersten Verb. in der ganzen langen Reihe, das ohne וְ consec. steht und sich eben dadurch als den Nachsatz einführend kennzeichnet. — **Und thut Er ihnen kund ihr Thun.** מַעַל maleficium, böses Thun, wie מַעֲשֶׂה Kap. 33, 17. — Zum „Oeffnen des Ohrs für die Zucht" (V. 10a) vgl. Kap. 33, 16, wo das seltenere מוּסָר für das hier gebrauchte gew. מוּסָר. — **Und heißt sie sich bekehren** (wörtlich: „sagt ihnen, daß sie sich bekehren" 2c.) **vom eitlen Wesen.** אָוֶן Eitelkeit, Nichtigkeit, bez. die mancherlei Schwachheitssünden, in welche der Mensch, auch bei frommer Grundstimmung seines Herzens, leicht verfällt (die Befleckungen des täglichen Wandels und des Verkehres mit der eitlen Welt; vgl. Joh. 13, 10 ff.; 1 Joh. 1, 9 f.; 2, 16) und um deren willen Gottes heilsame Zucht ihm noth thut. — V. 11. 12: doppeltheiliger Nachsatz zu den in V. 8 bis 10 enthaltenen Vordersätzen, ausgedrückt durch zwei untergeordnete bedingende Vordersätzchen mit אִם nebst jeweilig entsprechenden Nachsätzen. Diese (zum Theil an Kap. 8, 5 f. erinnernde) Konstruk-

tion war nöthig, weil bei der göttlichen Verhängung von Züchtigungsleiden jedesmal der doppelte Fall stattfinden kann, daß der Gezüchtigte sich unterwirft und bessert, oder daß er trotzig widerstrebt. — Zu עבר „sich unterwerfen, sich beugen, in Gehorsam sich fügen“ vgl. 1 Kön. 12, 7; Mal. 3, 17; Ps. 2, 11. Zu נְעִימִים amoena, Annehmlichkeit, Wohlbehagen: Ps. 16, 6. Zu עֶבֶר בְּשֶׁלַח „dahinfahren durchs Geschoß“ (oder „ins Geschoß“): Kap. 33, 18; zu בִּבְלִי דָעַת „im Unverstande“ oder „durch Unverstand“: Kap. 35, 16, auch 4, 21. — V. 13—15 führen den Gedanken der beiden letzten Verse nochmals auf eigenthümliche Weise aus, und zwar unter Voranstellung des Looses der Frevler, welches in jenen Versen erst an zweiter Stelle zur Sprache gekommen war; so daß also eine Kreuzstellung stattfindet: V. 13. 14 entsprechen dem Inhalte von V. 12, V. 15 dem von V. 11. — **Und die ruchlosen Herzens hegen** (zwar) **Zorn.** רָשְׁעֵי־אַף, sc. בְּלֵבָב (vgl. Kap. 22, 22; Ps. 13, 3; Spr. 26, 24); vielleicht auch: „sie stellen auf Zorn“ (kriegerisch, wider Gott als ihren Feind), aber schwerlich: „sie häufen sich Zornvorrath bei Gott an“, als ob אַף hier nicht den eigenen Unmuth der Menschen, sondern den göttlichen Zorn bedeutete und das θησαυρίζειν ὀργήν Röm. 2, 5 parallel wäre (Ibn Esra, Rosenmüller ꝛc.). — **Flehen nicht** (wörtlich: „schreien nicht“, שִׁוְּעוּ nach Kap. 30, 20; 39, 41), **wenn Er sie gefesselt** (vgl. V. 8), **so daß hinsterben muß** ꝛc. תָּמֹת Jussiv, die nothwendige Folge des Trotzes der Ruchlosen ausdrückend. Wegen בַּנֹּעַר „in der Jugend, bei noch frischer Jugendkraft“ vgl. Kap. 33, 25. — **Und ihr Leben unter den Geschändeten,** d. h. wie der Geschändeten (vgl. Kap. 34, 36). Richtig schon Vulg.: inter effeminatos. Denn auf die entnervende, gesundheitzerrüttende, in der Blüte der Jahre dahinwelken machende Wirkung des unzüchtigen Treibens der syrisch-kanaanitischen Hierodulen (Tempelhuren, Prostituirten männl. Geschlechts) soll der Ausdruck קְדֵשִׁים hinweisen (vgl. 5 Mos. 23, 18; 1 Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47), nicht etwa auf gewaltsame Schändung von Frauen oder Jungfrauen bei kriegerischen Ueberfällen (wie 1 Mos. 34; Richt. 19 ꝛc.). Der Vergleichspunkt liegt überhaupt nicht in der Gewaltsamkeit, sondern in der Frühzeitigkeit (und Schandbarkeit) des Todes. — V. 15. **Doch den Duldenden entrückt Er durch sein Leiden,** d. h. den still und willig Duldenden reißt Er gerade vermöge seines standhaften Duldens letztlich heraus aus dem Elende; ihm läßt Er sein Leid als Rettungsmittel und Lösegeld (vgl. V. 18 b) dienen. Zwischen רָחַלְיִץ und בַּעֳנִיֹּו in b scheint ein Wortspiel beabsichtigt, das sich annähernd wiedergeben läßt, wenn man (mit Delitzsch) übersetzt: „doch den Duldenden entrückt Er durch sein Dulden, und öffnet durch Bedrückung ihr Ohr.“

4. Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, β. speziell aus Jobs Geschicken: V. 16—21. — **Und auch dich lockt Er aus der Bedrängniß Rachen.** So richtig die meisten Neueren seit Schultens; הֲסִיתְךָ mit מִן bedeutet, wie 2 Chron. 18, 31 „von etwas hinweg, aus etwas heraus locken“ (nicht „heraus reißen“, wie Pesch., Targ., Rabb., oder: „erretten“, wie Vulg. erkl.). וַאֲשֶׁר steht, weil אַף seine gewöhnliche Stelle an der Spitze des Satzes behaupten sollte, für וַהֲסִיתְךָ אַף אֲשֶׁר, und drückt nicht einen futurischen, sondern einen präsentischen Sinn aus. — **In eine Weite, darunter keine Enge,** d. h. auf einen weiten Platz (רַחַב Femin., Akkus. des Ortszieles), dessen Boden keine Beengung darbietet, also „ohne Beengniß seines Bodens“; oder, was besser ist: „eine Weite, an deren Stelle (תחת wie Kap. 34, 26) keine Beengniß ist, eine von keinen Beengnissen unterbrochene Weite“ (zum Bilde vgl. Ps. 4, 2; 18, 20 ꝛc.). — **Und deines Tisches Besetzung** (macht Er, oder „wird“) **des Fettes voll** — dasselbe Bild zur Bezeichnung eines üppigen Glücksstandes wie Ps. 23, 5 (vgl. Spr. 9, 2; Ps. 22, 27; 107, 9 ꝛc.). נָחַת, von נוּחַ „sich niederlassen“, bez. das auf den Tisch Niedergelassene, Aufgetragene, seine Besetzung mit Speisen. Fette Speisen als Wahrzeichen besonders reicher, köstlicher Mahlzeiten auch Jes. 25, 6; 55, 2; 1 Mos. 27, 28. 39. — Ewald, Vaih. und Dillmann nehmen das רַחַב des zweiten Gliedes, sowie das נחת des dritten (das letzt. in der Bed. „Ruhe“) als Subjekt des ganzen Satzes und gewinnen so den Sinn: „Ja, dich hat, mehr als scharfe Noth (Dillmann: „vom Munde der Noth hinweg“) verleitet die unbeengte Weite, die Ruhe deines Tisches voll Fett“. Aber dieser, eine ernste Anklage wider Job involvirende Gedanke schließt sich schlecht an das Vorhergehende an und scheitert an dem מִפִּי־צָר, das in Verbindung mit חסיתך nicht wohl etwas anderes als „aus dem Munde (Rachen) der Noth“ bedeuten kann. — V. 17. **Doch bist du voll geworden vom Gerichte des Frevlers, dann** (freilich) **werden Gericht und Strafe fest halten,** nämlich „an dir“, werden nicht von dir weichen (nicht: „sie greifen ineinander, folgen einander wechselsweise“, — welche reciproke Bed. von תמך vielmehr durch das Niph. נִתְמְכוּ auszudrücken gewesen wäre). Das erste Glied ist jedenfalls dem Sinne nach hypothet. Vordersatz; um als eigentlicher grammat. Vordersatz gelten zu können, hätte es allerdings das Prät. מָלֵאתָ an seiner Spitze haben müssen. דִּין steht in a im Sinne von Schuld (Rosenmüller, Stickel, Hahn), oder auch von „murrendem Urtheil, anmaßlichem Richten“ über Gott (Umbreit, Hirzel, Schlottm., Delitzsch ꝛc.), erst in b bezeichnet es das göttliche Strafurtheil; keinenfalls drückt es beidemale ganz den gleichen Sinn aus, wie Ewald, Arnh., Dillmann ꝛc. wollen. — V. 18 läßt der eben ausgesprochenen Drohung passend eine Warnung folgen, bei welcher Elihu wieder, gleich wie bei jener, den Hauptfehler Jobs: sein anmaßliches Murren wider

Gott und seine Zweifel an dessen Gerechtigkeit im Auge hat. **Denn die Hitze** (deiner Drangsale) **darf dich nicht verleiten durch ihre Reichlichkeit,** nämlich an Gottes Güte und Gerechtigkeit irre zu werden, oder: über Gott nach Frevlerweise zu richten (vgl. Vers 17a). Richtig denkt Hahn bei der „Hitze" (חֵמָה) Jobs an die Hitze seiner Leiden; die Stelle ist, wie aus b klar genug erhellt, eine Parallele zu 1 Petr. 4, 12 (Jak. 1, 2 ff.). Weniger nahe liegt es, חֵמָה von der Hitze seiner Leidenschaft (Delitzsch), oder seines Zornes (Stickel, Welte, Schlottm. ꝛc.), oder auch des göttl. Zornes zu verstehen (Rosenm., Umbreit, Dillmann), — wiewohl auch diese Fassungen nicht gerade widersinnig heißen können. Dagegen ist die von Ewald, Hirzel, Vaih., Heil. versuchte Identifikation von חֵמָה mit חֲמָאָה „Sahne" (Kap. 29, 6), und zwar in der Bed. „Reichthum" (:„möge dich der Reichthum nicht verführen") ebenso geschmacklos als sinnstörend. Zweifelhaft mag bleiben, ob בָּשְׂפָק (Pausalf. für בִּשְׂפָק) „in Spott, zum Spotten und Höhnen" (Stickel, Umbreit, Hahn, Schlottmann, Del. ꝛc.), oder „durch Ueberfluß, durch Reichlichkeit" (Ewald, Heil., Dillmann) bedeute; für die letztere Fassung, welche שֶׂפֶק als eine dialektische Nebenform von סֶפֶק Kap. 20, 22 nimmt, scheint sowohl die Präp. בְּ (nicht לְ), als das parall. רֹב־כֹּפֶר im zweiten Gliede zu sprechen. — **Und die Menge des Lösegelds berücke dich nicht,** d. h. daß du so viel Lösegeld zur Abbüßung deiner Schuld zahlen mußt, daß du dieselbe so schwer büßen mußt, mache dich nicht irre an Gottes Güte. כֹּפֶר hier also in etwas anderem Sinne als Kap. 33, 24; die Bezugnahme auf Jobs „großen Reichthum" an irdischen Gütern, womit er etwa wähne sich von Gott loskaufen zu können (Ewald, Hirzel, Vaih. ꝛc.), ist entschieden unstatthaft und würde Job ein Vertrauen auf irdische Schätze andichten, dergleichen nicht einmal die drei Freunde, geschweige denn der viel besonnenere und gerechtere Elihu, ihm vorwerfen gekonnt hätten. — V. 19 ff. setzen die Warnung vor ungeduldigem und unmuthigem Verhalten in der Noth fort. **Soll dich hinstellen dein Schreien außer Bedrängniß?** שׁוּעַ „Geschrei", wie Kap. 30, 24 (vgl. Kap. 35, 9 und oben V. 13b); עָרְכְּךָ gewählterer Ausdruck für שָׂם od. שִׁית „hinstellen" (vgl. Kap. 37, 19); als Obj. zu תַּעֲרֹךְ ergänzt sich leicht „dich" oder „Einen"; so daß also der Sinn der Frage nur sein kann: „wird dein Schreien, dein Weh- und Klaggeschrei", dein unmuthiges Toben dich in „Nicht-Bedrängniß (לֹא בָצַר s. v. a. בְּלֹא־צָר) hinstellen, dich der Bedrängniß entrücken?" Richtig Stickel, Hahn, Delitzsch. Alle übrigen Fassungen (z. B. Hirzel: „Wird ausreichen dein Reichthum? O, nicht Gold [בְּצַר = בְּצָר Kap. 22, 24 f.] und alle Schätze" ꝛc.; Schlottm.: „Werden ausreichen deine Schätze? O, nicht in der Noth" ꝛc.; Ewald: „Soll dich dein Reichthum rüsten — ohne Noth, mit allen Mitteln der Gewalt"; Rosenmüller, Umbreit, Ebrard: „Wird Er schätzen deinen Reichthum" ꝛc.; Dillmann: „Wird Er dein Bittgeschrei in Ordnung bringen — ohne die Noth und ohne die Kraftmittel" ꝛc. ꝛc.) irren mehr oder weniger weit von dem durch den Kontext erforderten Sinne ab. — **Und alle Anstrengungen der** (nämlich deiner) **Kraft?** Dem שׁוּעֲךָ reiht sich hier, zugleich durch sein Suffix genügend determinirt, der Begriff der „Kraftanstrengungen" als ein weiteres Subj. passend an, wie man auch in unserer Ausdrucksweise sehr gewöhnlich „Schreien" und „Toben" verbindet. בַּאֲמָץ, von אָמַץ „fest, stark sein", kann in Verb. mit כֹּחַ nur einen physischen Kraftbeweis, nicht „Reichthum an Schätzen" bezeichnen sollen; vgl. אַמִּיץ כֹּחַ Kap. 9, 4. 19. — V. 20. **Lechze nicht nach der Nacht, da** (ganze) **Völker auffahren** (auffliegen wie Spreu vor dem Sturmwinde, Jes. 5, 24; Ps. 1, 4) **an ihrer Stelle,** d. h. sehne nicht, wie du thörichterweise gethan (vgl. Kap. 13, 18 ff.; 23, 3 ff.; 24, 1. 12), die Nacht des göttlichen Gerichts mit ihren ganze Völker wegraffenden Schrecken herbei! Zu יִשְׁאַף anhelare, sehnsüchtig nach etwas verlangen, vgl. Kap. 7, 2; zur Versinnbildlichung des göttlichen Gerichts durch eine Schreckensnacht: Kap. 34, 20. 25; 35, 10; zu תַּחְתָּם „an ihrer Stelle" (hier dem Sinne nach = von ihrer Stelle weg): oben V. 16. Unmöglich ist es, mit Welte תַּחְתָּם als f. תַּחַת עַמִּים stehend zu nehmen: „daß Völker sich erheben an der Völker Stelle." Hart und viel zu gekünstelt ist Stickel's und Hahn's Fassung: „da zu oberst kommen Völker mit ihrem Untern"; unnöthig aber diejenige Delitzsch's, welcher לַעֲלוֹת als Inf. Hiph. = לְהַעֲלוֹת nimmt: „die hinweggehoben wird Völker von ihrer Stätte." — V. 21 schließt diese Warnungen vor thörichtem Murren und vermessenem Klagen (hier als אָוֶן, Eitles, Heilloses bezeichnet, vgl. V. 10) in nachdrücklicher Weise ab, und zwar mit einer an 1 Mos. 8, 21 anklingenden, auf die allgemein-menschliche Erfahrung gegründeten Sentenz, welche die natürliche Geneigtheit des Herzens zum Ungehorsam und zur Auflehnung wider Gott besagt: **denn dazu hast du mehr Lust, als zum Dulden.** מִן, kompar. wie in Kap. 7, 15, nicht kausal, als ob מֵעֳנִי s. v. a. „wegen des Leidens, vor Elend" wäre (Vulgata, Luther, Stickel u. a.); auch nicht instrumental (Ewald: „deshalb wurdest du durch Leiden geprüft". — בָּחַר עַל hier (anders als 2 Sam. 19, 39) wesentlich eins mit בָּחַר בְּ „erwählen zu etwas hin", d. h. dazu geneigt sein, Lust haben.

5. Zweite Abtheilung. Erweis der göttlichen Gerechtigkeit aus den Wundern der Natur (als physisch geoffenbarte Macht und Weisheit). a. Descriptiver Theil: Kap. 36, 22—37, 13. — Einleitung oder Uebergang: V. 22—25 (die erste der drei achtzeiligen Strophen V. 22 ff. 26 ff. 30 ff., deren jede mit הֵן beginnt, und welche durch das genau Gleichartige ihres Baues ihre en-

gere Zusammengehörigkeit dokumentiren — eine von Stickel und Delitzsch richtig erkannte, von Köst., Ewald, Dillmann ꝛc. aber verkannte Erscheinung). — **Siehe, Gott wirkt erhaben in seiner Macht.** Wie die den vorigen Abschnitt bildende historiko- oder ethikotheologische Betrachtung mit einem lebhaften deiktischen הֵן „siehe“ (V. 5) anhob, so auch die jetzt beginnende physiko-theologische. Die Vermuthung, daß irgend ein äußerer Naturvorgang, etwa ein (schon bei V. 5 heraufziehendes, nun aber zum Ausbruch gelangtes und sich unter Blitz und Donner in starkem Regen ergießendes) Gewitter den Anlaß zu diesem plötzlichen und lebhaften Uebergange auf das Gebiet der Naturschilderung gewährte, liegt an sich nahe genug. Sie gewinnt an der zweimaligen nachdrücklichen Wiederkehr des הֵן (zuerst V. 26 beim Beginne der Beschreibung des Regens, dann V. 30 beim Uebergang zur Schilderung von Blitz und Donner) einen festeren Anhalt, wird ferner durch Stellen wie Kap. 36, 33 und besonders Kap. 37, 2 ff. in zunehmender Weise wahrscheinlich gemacht und letztlich durch den Artikel vor סַעֲרָה in Kap. 38, 1 aufs kräftigste gestützt, welcher sich ohne die vorliegende Annahme kaum erklären läßt (vgl. z. d. St.). — **Wer ist ein Herrscher wie Er?** Sprachlich möglich, ja sogar noch näher liegend, wäre die von Targ., Peschito, Luther, Schlottmann, Delitzsch ꝛc. vertretene Erklärung: „Wer ist ein Lehrer wie er?“ Doch scheint der Kontext, bes. das הַמְשַׂגִּיב „erhaben wirken“ in a, mehr für die schon durch die LXX gestützte Deutung von מוֹרֶה = chald. מָרֵא (Dan. 2, 47), also = „Herr, Herrscher“ zu sprechen. Eine mittlere Bedeutung zwischen dem *δυνάστης* der LXX und dem „Lehrer“ der übrigen älteren Ueberss. versucht die Vulgata durch ihr legislator aufzustellen: „quis ei similis in legislatoribus?“ — V. 23. **Wer hat Ihm vorgeschrieben seinen Weg.** פקד על „jem. etwas auftragen, vorschreiben“, wie Kap. 34, 13. Möglich wäre übrigens auch: „wer hat Ihm seinen Weg untersucht“ (LXX, Vulg., Seb. Schmidt, Ewald ꝛc.). Das zweite Glied läßt beide Fassungen zu. — V. 24. **Denke daran, daß du erhebest** (תַּשְׂגִּיא, anders als Kap. 12, 23) **sein Thun, welches die Menschen viel besungen haben** (שִׁיר Steigerungsform von שִׁיר, das öfters wiederholte oder vielfältige Besingen ausdrückend. Die Mahnung zur lobpreisenden Verherrlichung des erhabenen Waltens Gottes sieht in bezeichnendem Gegensatze zu den bisherigen Warnungen vor richtendem Aburtheilen über dasselbe. — V. 25. **Alle Leute schauen ihre Lust daran** (בּוֹ auf פָּעֳלוֹ V. 24a zurückzubeziehen; חזה ב wie sonst ראה ב); **Sterbliche erblicken's aus der Ferne,** d. h. nicht: „sie können's nur aus weiter Ferne her anschauen“ (so Dillmann, der Kap. 26, 14 verglichen wissen will), sondern: sie wagen nicht, es von nahe her zu betrachten, aus ehrfurchtsvoller Scheu vor der Unnahbarkeit seiner Wirkungen.

6. Fortsetzung. Schilderung des Gewitters nebst seinen gewaltigen Erscheinungen, als Regen, Wolken, Blitz, Donner ꝛc.: V. 26—Kap. 37, 5 (drei Strophen, die beiden ersten zu je vier, die dritte zu fünf Versen). — V. 26—29. **Siehe, Gott ist erhaben** (שַׂגִּיא wie Kap. 37, 23, sonst nur in aramäischen Abschnitten des Alten Testaments), **wir wissen nicht,** nämlich wie sehr erhaben Er ist. **Seiner Jahre Zahl ist unerforschlich;** wörtlich: „seiner Jahre Zahl anlangend — so ist nicht Erforschung“ (wegen des den Nachsatz einleitenden וְ vgl. Kap. 4, 6; 15, 17). Die Ewigkeit Gottes wird hier wohl als Erklärungsgrund (nicht als bloßes beigeordnetes „Moment“, Dillmann) der göttlichen Größe und Weisheit hervorgehoben. Als der Ewige hat Gott die Macht, alle die im Folg. aufgezählten herrlichen Wunder im Bereiche seiner Schöpfung zu wirken: vgl. Kap. 12, 12 f. — V. 27. **Denn Er zieht Wassertropfen auf,** nämlich von der Erde. Nur diese Fassung des יַזְּרִיעַ entspricht dem zweiten Gliede, nicht die der LXX, Peschito ꝛc.: „Er zählt Tropfen ab“, und ebenso wenig die von Stickel und Delitzsch: „Er läßt Tropfen ab“, nämlich aus der oberen Wassermasse. — **Daß sie Regen sickern** (זקק, eigentlich „läutern, seihen“, vgl. Kap. 28, 1) **bei seinem Nebel,** d. h. bei dem Nebel, den Er verbreitet. Zu אֵד vgl. 1 Mos. 2, 6; zu לְ „bei“ (oder auch „wegen, vermöge“): Kap. 37, 1a. — V. 28. **Welchen niederrieseln hohe Wolken.** שְׁחָקִים hier (etwas anders als Kap. 35, 5) Bezeichnung zwar hoher, aber nicht gerade trockner oder regenloser Wolken; vgl. Spr. 3, 20. Zur Konstr. (אֲשֶׁר Akkus. des Stoffes zu רָזְלוּ) vgl. Ewald §. 281, b. Zu b: Kap. 37, 12 f. — V. 29. **Und gar** (אַף steigernd, wie sonst אַף כִּי vgl. Kap 35, 14): **versteht man die Deutungen des Gewölks,** seine Ausbreitung und Entfaltung am Himmelsgewölbe (vgl. Ezech. 27, 7; Ps. 105, 39); nicht: „seine Verstungen“, was מִפְרְשֵׂי nur dann bedeuten könnte, wenn man es (mit Hirz. u. Stick.) von einem Verb. פָּרַס = פרשׂ frangere herleiten dürfte. — **Das laute Krachen seiner Hütte.** Die dichten, tiefschwarzen Gewitterwolken sind als die „Hütte“ gedacht, hinter welcher Gott sich verhüllt, ganz wie in Ps. 18, 12. Beachte, daß die „Hütten“ oder Zelte (סְכוֹת) der Orientalen vorwiegend schwarz aussehen (vgl. z. Hohel. 1, 5; 4, 1). תְּשָׁאוֹת vom lauten Gekrache des Donners (resp. der als Hütte versinnbildlichten Donnerwolken), also etwas anders als unten Kap. 39, 7). — V. 30 ff. Spezielle Beschreibung der durch V. 29b bereits angekündigten Donner- und Blitz-Phänomene beim Gewitter. — **Siehe, Er breitet um sich her Licht,** d. h. jene ewige himmlische Lichthülle, in der Gott beständig wohnt (Ps. 104, 2 ꝛc.) und von welcher die das Gewölk durchzuckenden und zertheilenden Blitze als einzelne Strahlen ausgehen (vgl. V. 32; Kap. 37, 3). **Und mit des Meeres Wurzeln bedeckt Er sich** (כָּסָה c. accus.: „etwas als Decke nehmen“, wie Jon. 3, 6). „Des

Meeres Wurzeln" sind die in Gestalt schwarzer Wolken aus dem Meere aufwärts an den Himmel gezogenen und hier Gotte als Hülle dienenden Wassermassen (richtig Umbreit, Ewald, Vaihinger, Dillmann). Der Ausdruck ist poetisch kühn, aber doch unmißverständlich (vgl. שׁרשׁ in Kap. 13, 27; 28, 9). Bei חַיִּם ist weder an die oberhimmlischen Wasser (Hirzel, Schlottmann), noch an das Wolkenmeer (Hahn) zu denken. Der Ausdruck bezeichnet wie immer den Ozean, und zwar als Quelle und Ausgangsort der aus ihm aufsteigenden atmosphärischen Feuchtigkeiten. Von einem „Bedecken der Meeresgründe mit dem Lichte der Blitze" (Stuhlm., Delitzsch) ist nicht die Rede; um diesen Gedanken auszudrücken, hätte ein abermaliges אוֹר oder בְּאוֹר bei כִּסָּה schwerlich fehlen dürfen. — V. 31. **Denn damit** — mit Blitzen und Wolken (V. 30) — **richtet Er die Völker, gibt Speisen in gewaltiger Menge.** לָמַכְבִּיר nur hier, = dem sonst gewöhnlichen לָרֹב (Kap. 26, 3). Die ganze Sentenz, die als ethisch-teleologische Reflexion inmitten des sonst fast rein descriptiven Abschnittes etwas Zwischensatzartiges hat, übrigens aber nicht (mit Olshausen) zwischen V. 38 und 39 zu versetzen ist, erinnert an Schiller's: „Aus der Wolke quillt der Segen, strömt der Regen; aus der Wolke, ohne Wahl, zuckt der Strahl." — V. 32. **Auf beide Hände hat Er Licht gedeckt und es entsendet gegen den Widersacher.** Dies eine nähere Beschreibung des völkerrichtenden Thuns V. 31a, zu welchem Gott den Blitz verwendet. Wer der „Widersacher" (מְפַגְּרֵי, LXX, Theod.: ἀπαντῶν) ist, gegen welchen Er das Licht entsendet (wörtlich: „ihm gebietet, über es verfügt", צִוָּה mit עַל wie öfter) bleibt unbestimmt und ist auch nicht zu fragen; jedenfalls sind es irgendwelche feindliche Mächte, gegen die Gott seine Blitze entsendet, vgl. Ps. 18, 14 ff; 11, 6; Weish. 19, 12 ꝛc. Die sonst gewöhnliche Bed. von מְפַגְּרֵי = intercessor (Jes. 59, 16) paßt hier nicht. Unstatthaft ist aber die von Olshausen vorgeschlagene Verwandlung des Wortes in מִפְגָּע „Angriffspunkt" (Kap. 7, 20), ebenso wie die Hahn'sche Deutung des Ausdrucks in diesem Sinne (die auch sprachlich unzulässig). Eigenthümlich Delitzsch: „und entbietet es als zum Ziele Treffender" (בְּ als בְּ essentiae und תִּפְגַּע nach Jes. 53, 6). — V. 33. **Es meldet Ihn an sein Donnerruf,** wörtlich: „über Ihn gibt Meldung (1 Sam. 27, 11) sein Lärmruf" (רֵעוֹ nach 2 Mos. 32, 17; Mich. 4, 9, nicht = רֵעֵהוּ, wie freilich fast alle alten Ueberss., auch von Neueren noch Umbreit und Schlottm. es nehmen; ebenso wenig = „sein Gedanke, Beschluß" [Coccejus, Böttcher, Welte]). — **Das Heerdenvieh sogar** (gibt Meldung), **daß Er im Anzug,** oder „über den Heraufziehenden". Dies ohne Zweifel die befriedigendste Deutung des schwierigen Schlußgliedes מִקְנֶה אַף עַל־עוֹלֶה — eine Deutung, die noch einleuchtender wird, wenn man nicht, wie gewöhnlich (Rosenm., Stick., Ew., Vaih., Heil., Delitzsch ꝛc.), an das ängstliche Verhalten der Thiere bei einem erst heranziehenden Gewittersturme denkt und dabei Stellen wie Virgil. Geo. I, 373 ff.; Plin. H. N. XVIII, 35 ꝛc. vergleicht, sondern daran, daß das bisher geschilderte Wetter unter den Augen der Versammlung, vor welcher El. redet, irgendwelche Verwirrung oder Verheerung in einer Heerde angerichtet haben mochte, wenn man also irgendeine, nicht mehr näher zu bestimmende thatsächliche Veranlassung für diese Schilderung supponirt und somit auch der vorl. St. einen Bestätigungsgrund für die oben zu V. 22 vorgetragene Annahme entnimmt. Man bedarf alsdann keiner der vielerlei künstlichen und gewaltsamen Nothbehelfe, auf welche die Ausleger hier verfallen sind, wie z. B. Fassung von מִקְנֶה in der absolut unerweislichen Bed. von „Geifer, Zorneseifern" (Hahn: „ein Zorneseifern meldet den Aufsteigenden"; vgl. Schlottmann); Abänderung des Ausdrucks in מַקְנֶה (Hitzig), oder מִקְנֵא (Böttcher, Dillmann, welche zugleich עוֹלֶה f. עוֹלָה lesen: „eifern machend den Zorn wider die Ungerechtigkeit") u. s. f. — Kap. 37, 1—5. Weitere Ausmalung der vom Donner und Blitz ausgehenden erschreckenden Wirkungen. — **Ja, darob** (לְזֹאת, vgl. z. Kap. 36, 27) **erzittert mein Herz und bebt auf von seiner Stätte,** wörtlich: „springt auf", vgl. Kap. 6, 9. Warum dies „ein übertreibender, kaum noch schöner Ausdruck" sein solle (Dillmann), ist nicht abzusehen. — V. 2. **Hört, o hört auf das Tosen seiner Stimme.** שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ, eine Aufforderung zum genauen, achtsamen Zuhören, vgl. Kap. 13, 17; 21, 2. Die Phänomene des Donners und Blitzes erscheinen gerade nach diesem Momente der Schilderung dem Redner und seinen Hörern so unmittelbar nahe, daß einige Ausleger, wie Böttcher, Schlottmann, Delitzsch wenigstens hier ein Indicium davon, daß der Dichter ein Gewitter als während des Gesprächs im Anzug begriffen voraussetze, erblickt haben. Es ist aber sichtlich nicht blos ein heranziehendes, sondern ein schon längst gegenwärtiges, bald laut tosendes (s. a), bald leiser murmelndes oder murrendes (s. b) Donnerwetter, auf welches die Schilderung sich bezieht. Vgl. was Delitzsch selbst treffend bemerkt: „Die fünfmalige Häufung von קוֹל, für dessen dunkelfarbigen Laut unsere „Stimme" der schlechteste Ersatz ist, erinnert an die sieben קוֹלוֹת in Ps. 29." — Gegen Dillmann's Behauptung: wenn der Dichter den Kap. 38, 1 genannten Gewittersturm als hier im Anzug befindlich hätte darstellen wollen, so würde die Reihe seiner physikotheologischen Betrachtungen mit dem Gewitter nicht zu beginnen, sondern erst zu schließen gewesen sein, spricht der Umstand, daß El. gegen Ende seiner Rede und nach der Digression über Kälte, Regenzeit ꝛc. V. 6—13 in der That noch mehrfach auf die Sturm- und Wetterphänomene zurückgreift; vgl. auch zu Kap. 38, 1. — V. 3. **Unter dem ganzen Himmel führt Er es fort,** oder „läßt Er es fahren, läßt Er es los" (יְשַׁרֵּהוּ, Im-

perf. Kal v. dem aram. שׁרח), nämlich das Getose und Gemurmel. **Und seinen Blitzstrahl** (wörtlich: „sein Licht", vgl. Kap. 36, 32) **bis zu der Erde Säumen.** Wegen בַּנְפוֹת הָאָרֶץ s. zu Kap. 38, 13. Zur Sache vgl. Luk. 17, 24 und Par. — V. 4. **Hinter ihm her** (nämlich „dem Blitzstrahl") **brüllt Donnerhall; Er donnert mit der Stimme seiner Hoheit,** eigentlich: „er will donnern" (יַרְעֵם Voluntat., wie auch יִשְׁמַע in c). **Und hält sie** (näml. die Blitze, die einzelnen Strahlen des in V. 3 genannten אוֹר) **nicht zurück, wenn seine Stimme erschallt,** wörtlich: „wenn seine Stimme gehört werden soll." עֵקֶב nicht etwa „ausspüren, verfolgen" (Symmach., Vulg., Ewald), sondern = dem targum. עְכַב „zurückhalten", refrenare, cohibere. — V. 5. **Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar.** נִפְלָאוֹת hier adverbial = mirabiliter, wie Dan. 8, 24; Ps. 65, 6; 139, 14. — Zu b vgl. Kap. 5, 9; 9, 10; 36, 26. — Der ganze Vers schließt die Schilderung, soweit sie sich aufs Gewitter bezieht, vorläufig ab und leitet, durch eine allgemeinere Bemerkung über Gottes Größe, zu den folg. Beispielen derselben über.

7. Fortsetzung. Die Wirkungen des Winters, als Schnee, Regen, Nordwinde, Frost ꝛc.: Kap. 37, 6—13. — **Denn zum Schnee spricht Er: falle zur Erde.** חֱוֵא, von LXX, Targ., Pesch. fälschlich durch „werde" übersetzt (dagegen richtig von Hieron.: ut descendat), ist Imperat. von הוה „fallen" (eigentlich: „gähnen, klaffen"), einer sonst nur im Arab. als Verbum erhaltenen Wurzel; — also wieder einer der Arabismen des Elihu-Abschnittes, wie Kap. 34, 36; 35, 15 ꝛc. — In den beiden folg. Gliedern wirkt das לְ von לַשֶּׁלֶג noch nach: (auch) **zum Regenguss** (גֶּשֶׁם, starker strömender Regen; ein stärkerer Ausdruck als מָטָר) **und den Regengüssen seiner Kraft,** d. h. seinen gewaltigen Regengüssen (die Pluralbildung ähnlich wie קוֹל בְּכִים Kap. 30, 31, vgl. Ewald §. 270, c). Der Regen, als die im syro-arabischen Winter bei weitem häufigste Art feuchten atmosph. Niederschlags, die dort bes. im Spätherbst (als Frühregen) und im Frühjahre (als Spätregen) in massenhafter Stärke auftritt, wird durch die doppelte Bezeichnung stärker hervorgehoben als der Schnee. Vgl. übrigens als Sachparall. Jes. 55, 10. — V. 7. 8 schildern die Wirkung der Winterkälte auf Menschen und Thiere. — **Aller Menschen Hand legt Er unter Siegel,** so daß sie zur Verrichtung von Feldarbeit untauglich wird (vgl. Homer Il. 17, 549 f.: ὅς ῥά τε ἔργων ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί). — Zu חתם ב vgl. Kap. 33, 16. Zweck dieser versiegelnden Einwirkung des Winterfrostes auf die Hände der Menschen ist: **daß zur Erkenntniß kommen alle Menschen seines Werks,** d. h. daß alle von Gott geschaffenen Menschen inne werden, wie mächtig Er und wie so ganz von Ihm abhängig sie seien. „Menschen seines Werks" ist eine etwas sonderbare, sonst nicht vorkommende Verbindung, welche indessen an dem Ausdruck „Schafe seiner Hand" Ps. 95, 7 ihre Parallele hat und deshalb nicht nothwendig auf dem Wege der Konjektur beseitigt werden muß. Doch legt das „ut noverint singuli opera sua" der Vulg. ein nicht ganz zu verachtendes Zeugniß für die Olshausen'sche, auch von Del. gebilligte Emendation: לָהַדַּעַת כָּל־אֲנָשִׁים מַעֲשֵׂהוּ ab. — Zu V. 8 vgl. Ps. 104, 22, wo freilich nicht gerade das durch den Winter verursachte Aufsuchen der Verstecke seitens der Thiere in Rede steht. — V. 9. **Aus verborgenem Gemache kommt Sturm.** חֶדֶר „Gemach" (penetrale, claustrum) bezeichnet den Behälter, aus welchem der Sturmwind hervorbraust, ähnlich wie in Kap. 38, 22 (vgl. Ps. 135, 7) von „Vorrathskammern" des Schnees die Rede ist. Vgl. Kap. 9, 9: „Kammern des Südens", mit welchem Ausdrucke aber der vorliegende nicht ohne weiteres zu identifiziren ist. Denn statt Süd- oder Südoststürmen (Rosenmüller, Umbreit, Vaih., Welte, Delitzsch) sind es wohl eher Nord- oder Nordoststürme, welche hier in Rede stehen, so gewiß als unten V. 17 einer schwül und heiß machenden Wirkung der Südwinde gedacht ist. — **Und von den Wolkenzerstreuern Kälte.** מְזָרִים, wahrscheinlich Part. Pi. Plur. von זרה „wegfegen, zerstreuen", also dispergentes (sc. venti), die Wolkenfeger, eine Bezeichnung heftiger kalter Stürme (wie im Arab. dârijât „die Verwehenden", Kor. S. 51, 1), die wohl auch als von Norden oder Osten her kommend zu denken sind, vgl. Kap. 1, 19. Die alten Ueberss. scheinen das nur hier vorkommende Wort nicht verstanden zu haben, daher LXX: ἀπὸ τῶν ἀκρωτηρίων (vielleicht verderbt aus ἀρκτῴων?), Vulg.: ab arcturo; Aq., Theodotion: ἀπὸ Μαζούρ (ähnlich Targ.). — V. 10. **Von Gottes Odem gibt's** (יִתֵּן impers., wie auch Spr. 13, 10) **Eis,** nämlich wenn ein von Gott ausgehender kalter Windhauch über des Wassers Fläche hinfährt, wodurch dann, laut b, „des Gewässers Weite in Enge" gebracht (vgl. Kap. 36, 16), d. h. festgemacht und so gleichsam gefesselt, an frei flutender Bewegung gehemmt wird. Ganz so der arab. Dichter Montenebbi: „es wird die Flut gefesselt durch des Eises Bande" (Ueberss. von Hammer, S. 89). Ueber den scheinbaren Widerspruch dieser Darstellung mit der physikalischen Thatsache der Ausdehnung gefrierenden Wassers s. unten zu Kap. 38, 30. — V. 11—13 kehren zur Beschreibung der Phänomene der Wolken und des Regens zurück, wohl auf Anlaß einer neuen Wendung im Verlauf des gerade stattfindenden Gewitters, bestehend im Erguss besonders reichlicher Regenmassen. Richtig Schlottmann: „Allen Sinnen Elihu's schwebt das prachtvoll heraufziehende Gewitter überwältigend vor, daher er — von allen übrigen mit einer gewissen Hast vorgeführten Bildern immer wieder zu dem des Gewitters zurückkehrt" (vgl. Delitzsch). — **Auch belastet Er mit Naß das Gewölk,** vgl. Kap. 26, 8. רִי, von ריה bedeutet „Feuchtigkeit, Naß", und הַטְרִיחַ verwandt mit טרח „Last", ist „bela-

sten, beschweren". Alle Erklärungen, welche בְּרִי als ein Wort (von der Wurzel ברר oder ברה) fassen, sind zusammenhangswidrig, z. B. „Heiterkeit vertreibt die Wolken" (Targ., Rosenmüller, Umbr. ꝛc.); frumentum (בַּר) desiderat nubes (Vulg., Symmach.), ἐκλεκτὸν καταπλήσσει νεφέλη (LXX, ähnlich Theod., Pesch.). — **Breitet weithin die Wolken seines Lichtes,** d. h. die blitzesschwangeren, von Blitzen durchzuckten Gewitterwolken, vgl. Kap. 36, 29, und zu חֲפִירָיו „zerstreuen, ausbreiten": Kap. 38, 24. — V. 12. **Und diese, ringsumher drehen sie sich.** וְהוּא kann nicht auf Gott (Rosenmüller, Schlottmann), sondern nur auf עָנָן oder עָב „Gewölk" V. 11 zurückweisen. מְסִבּוֹת „ringsumher, rundum", wie sonst סָבִיב oder סְבִיבוֹת. — **Von Ihm gesteuert** (wörtlich: „durch seine Steuerungen", die Wolken gleichsam als Schiffe oder Reitthiere Gottes gedacht, vgl. Ps. 18, 11 f.) **gemäß ihrem Thun,** d. h. gemäß dem Thun und Treiben der Menschen, zu welchem Gott die bald segen- bald verderbenbringende Wirkung seiner himmlischen Wolken in genaue ökonomische Beziehung setzt. Für diese Beziehung des Suffixes in לְפָעֳלָם auf die Menschen (Ewald, Hirzel, Heil., Dillmann) spricht V. 13, sowie die masoret. Accentuation, welche die bei der Mehrzahl der neueren Ausleger beliebte Verbindung von לפעלם mit dem Folgenden („daß sie vollziehen, was Er ihnen gebietet über den Erdkreis hin") verbietet. Das dritte Glied drückt das Obj. des Verb. פעל aus: **was nur immer Er ihnen befiehlt über den Erdkreis hin.** Die pleonast. Verb. תֵּבֵל אֶרֶץ auch Spr. 8, 31; wegen der Form אַרְצָה vgl. schon Kap. 34, 13. — V. 13. Nähere Angabe des Zwecks, zu welchem Gott das Gewölk gemäß der Menschen Thun lenkt: **sei es zur Geißel, wenn's seiner Erde** (noth thut), **sei es zum Segen, läßt Er es treffen.** אִם־לְאַרְצוֹ ist den beiden anderen Bedingungssätzen nicht koordinirt (Rosenm., Umbreit, Delitzsch: „bald zur Geißel, bald seiner Erde zugut, bald zur Gnade" ꝛc.), sondern subordinirt; die Erde heißt „seine Erde", weil sie Gottes Eigenthum ist (vgl. Kap. 34, 13), und das לְ vor אַרְצוֹ führt, anders als die beiden anderen לְ, den Dat. comm. ein. Zu שֵׁבֶט = „Züchtigung" vgl. Kap. 21, 9.

8. Schluß. b. Applikativer Theil: Kap. 37, 14—24. Statt Gott zu meistern, oder mit Ihm zu hadern, soll Job vom wunderbaren Walten desselben in der Naturwelt die entsprechende Schlußfolgerung in Betreff des Räthsels seines Leidens machen. Die Anreden und Fragen an Job bis zum Schlusse der Rede sind sämmtlich ernsthaft gemeint; von „erhabener Ironie" (Schlottmann, Ewald, Dillmann) läßt sich bei unbefangener Betrachtung nichts in dem Abschnitte entdecken. — **Vernimm dies, Job, stehe still** ꝛc. Sowohl „dies" (זאת), als die „Wunder Gottes" in b weisen nicht auf das Folgende hin (Dillmann), sondern auf den Inhalt der bisherigen Schilderungen. — V. 15. **Weißt du darum, wie Eloah ihnen gebeut?** שׂוּם עַל, wie 2 Mos. 5, 8 u. ö., vom Auferlegen von Befehlen, nicht wie Kap. 34, 23 vom „Sinnen auf etwas" (Rosenmüller, Hirzel, Delitzsch ꝛc.). בְּשׂוּם ist nicht (nach denselben) Zeitbestimmung, sondern Objektsangabe zu הֲתֵדַע, welche Objektsangabe durch das Perf. consec. וְהוֹפִיעַ weiter geführt wird. Das Suff. in עֲלֵיהֶם bezieht sich entweder auf die „Wunder Gottes" V. 14b, oder auf die Wolken V. 11 ff. zurück. Das „Erglänzenlassen (vgl. Kap. 3, 4; 10, 3 ꝛc.) des Lichts des Gewölkes" in b ist Umschreibung des einfachen Begriffes des Blitzens, vgl. V. 11 b. — V. 16. **Verstehst du dich auf der Wolke Schwebungen.** מִפְלַשׂ von פלס = פלשׂ darwägen [Ps. 58, 3], schweben machen, eine analoge Bildung wie מְפָרְשֵׂי Kap. 36, 29, darum aber nicht für eine bloße Verwechslung damit zu halten (gegen Ewald). Wegen תְּמִים דֵּעִים in b vgl. z. Kap. 36, 4. Die Bildung מִפְלְאוֹת = נִפְלְאוֹת V. 14 nur hier. — V. 17. 18 bringen eine neue, und zwar die letzte Digression von den sonst durchweg den Hauptvorwurf der Schilderung bildenden Gewitterphänomenen. Und zwar sind es diesmal die Erscheinungen, welche die an völlig heiterem klarem Himmel in vollem Glanze erstrahlende Sommersonne hervorruft, zu welchen der Redner abschweift. Das אֲשֶׁר V. 17 ist nicht Konjunktion = כִּי (Ros., Umbreit, Hirzel) oder = אִם (Schlottmann), sondern Pronomen, auf den angeredeten Job bezüglich, und einen dem Fragsatze V. 18 vorausgesandten Relativs. einführend: **Du, deß Kleider heiß** (werden), **wenn schwül wird** (eig. „ruhig, stille wird") **die Erde von Süden her,** d. h. nicht blos durch Südwind (was דָּרוֹם nicht bed. könnte), sondern durch die vereinten Wirkungen der Sonnenhitze und heißer Glutwinde. Richtig Bolducc., Ewald, Stickel, Hahn, Delitzsch, Dillmann, — nur daß einige dieser Ausll. (Ewald, Dillmann) ungehörigerweise einen ironischen Sinn in den Worten finden wollen (vgl. oben). — **Wölbest du mit Ihm den Wolkenhimmel,** d. h. „gibst du mit Ihm Wölbung oder Ausspannung (1 Mos. 1, 7 f.) dem Wolkenhimmel" (שְׁחָקִים hier wesentlich wie Kap. 35, 5), **der fest ist wie ein gegossener Spiegel?** רְאִי „Spiegel", dasselbe was 2 Mos. 38, 8 מַרְאֹת. מוּצָק Part. Hoph. von יצק (Kap. 11, 15), auf die Bereitung der Spiegel aus gegossenem und poliertem Metall hinweisend. Zu dieser Darstellung der Himmelsfeste (רָקִיעַ, στερέωμα) als einen glatten, glänzenden und festen Spiegel bildend, vergleicht sich aufs nächste ihre Vergleichung mit einem durchsichtigen Sapphir (2 Mos. 24, 10), weniger die mit einem Teppich (Ps. 104, 2) oder Flortuch (Jes. 40, 22) oder Schleier (Ps. 102, 27). — V. 19. **Belehre uns, was sollen wir Ihm** (dem gewaltigen Urheber und Erhalter dieses so prächtigen Weltgebäudes) **sagen?** dann nämlich, wenn wir

mit Ihm rechten wollten. **Wir werden nichts** (eig. „nicht", לֹא, sc. מִלִּים) **vorbringen vor Finsterniß**, nämlich vor Finsterniß unseres Verstandes, vgl. Pred. 2, 14; Jes. 60, 2. Zu מִפָּנָיו prae, propter vgl. Kap. 23, 17. — V. 20. **Soll's Ihm gemeldet werden** (יִסַּפֶּר optativisch), **daß ich reden wolle? oder hat je ein Mensch gewünscht, vernichtet zu werden**, wörtlich: „gesagt, daß er vernichtet würde resp. werden möchte?" (vgl. Kap. 34, 31). Es liegt dieser Frage etwas Aehnliches wie die bekannte alttestamentl. Voraussetzung zu Grunde, daß „niemand Gott sehen und leben könne", 2 Mos. 16, 21; 33, 20; vgl. 1 Mos. 32, 30; Richt. 6, 22 f; 13, 22. — V. 21 f. weisen nochmals auf das während der ganzen Rede am Himmel stehende Wetter hin, jedoch nicht in rein deiktischer oder descriptiver Absicht, sondern so, daß der Anblick, den dasselbe gerade eben gewährt, als Symbol von Jobs augenblicklicher Lage und Stellung zu Gott geltend gemacht wird. **Und jetzt** (zwar) **sieht man nicht das Licht, das glänzend** (בָּהִיר nur hier) **in den Wolken strahlt**, d. h. das trotz der es verhüllenden Wolken, oder hinter denselben, in seinem gewohnten Glanze strahlt; **doch ein Wind fähret einher und kläret sie weg** (diese Wolken, so daß es dann wieder ganz helle wird). Der Sinn kann nur sein: „der zur Zeit verhüllte Gott, an welchem man irre zu werden Gefahr läuft, kann plötzlich, uns zu beschämender Ueberraschung, sich enthüllen; deshalb ziemt uns demüthig stille Beugung unter sein dermalen räthselhaftes Verhängniß" (Del.). Diesen so klaren, treffend in den Zusammenhang passenden Gedanken beseitigen und ihm den anderen, viel gekünstelteren substituiren: „Nun aber kann man nicht ansehen das Sonnenlicht, während es helle in den lichten Wolken strahlt, indem ein Wind darüber gefahren ist und sie von allem Trüben gereinigt hat" (Rosenm., Hirzel, Ewald, Dillmann ꝛc.) — heißt das Verständniß der Stelle nicht fördern, sondern verdunkeln. — V. 22 setzt die in 21 c begonnene Schilderung dessen, was auf die gegenwärtige Verdunkelung der Sonne durch Gewitterwolken folgt, fort: **Von Mitternacht her kommt Goldglanz — um Eloah** (schwebt) **hehrste Pracht.** Diese Worte beziehen die meisten neueren Ausleger (im Anschluß an Vulg.: ab aquilone aurum venit) auf das Goldmetall, welches aus nordwärts gelegenen Ländern komme (wofür man sich auf Herod. III, 116; Plin. H. N. VI, 11; XXXIII, 4 beruft), also den Menschen, wenn auch schwer zu gewinnen, doch immerhin zugänglich sei, während Gottes Majestät ihnen für immer unnahbar und verschlossen bleibe. Aber mag man hierbei mehr in der Entlegenheit der nordischen Länder (Ewald, Hirzel, Vaih., Welte), oder in dem geheimnißvollen Dunkel, das sie verhülle (Stickel, Hahn, Delitzsch) das tert. compar. erblicken: immer behält der Vergleich etwas Frostiges, an die gegenwärtige Stelle schlecht Passendes, und dabei den übrigen handelsgeographischen Andeutungen des Alten Testaments (welche vielmehr die Hauptfundorte des Goldes nach dem Süden verlegen, vgl. Kap. 22, 24; 28, 1. 6. 16) übel genug Entsprechendes. Das Richtige deuten schon die LXX an, welche זָהָב hier durch *νέφη χρυσαυγοῦντα* wiedergeben, und im Anschlusse an welche Luther in einer Randglosse den Ausdruck durch „helle Wetter wie lauter Gold" erklärte; ähnlich dann Brenz, Coccejus, Starke, Rosenmüller., Umbreit, Arnh. und Böttcher (Aehrenl., S. 76), die letzteren mit der untergeordneten Abweichung voneinander, daß sie bald das hervorbrechende helle Sonnenlicht (Coccej. ꝛc., Umbreit), bald goldglänzendes Gewölk als Hülle des im Wetter erscheinenden Jehova durch זהב bezeichnet finden. Die letztere Modifikation dieser meteorologischen Deutung (für welche sich jene andere uneigentl. Fassung des Ausdr. „Gold" in Sach. 4, 12 [Gold = reines Oel] als Analogon anführen läßt) dürfte jedenfalls vorzuziehen sein, weil die Sonne selbst doch nicht als מִצָּפוֹן kommend bezeichnet werden konnte und weil die Deutung dieses מִצָּפוֹן durch „mittelst des Nordwindes" doch allzu prekär und sprachlich ebenso unbelegbar ist, wie Umbreit's Uebers. des Ausdr. durch „vom Himmel". Die von Schult. aus arab. Dichtern beigebrachten Parallelen für die Vergleichung des Sonnenlichtes mit Gold behalten, ebenso wie die lat. Ausdrücke aurea lux, aureus sol ꝛc. und unser deutsches „die güldene Sonne", nichtsdestoweniger ihren Werth; denn die Quelle des Goldglanzes, in welchem, besonders beim Abzuge schwerer Wetterwolken, ein Theil des Gewölkes zu erstrahlen pflegt, bleibt immer die Sonne (vgl. Brenz, unten, in den Homil. And. z. d. St.). — Uebrigens verhält sich bei dieser unserer Erklärung das erste Versglied vergleichend und vorbereitend zum zweiten: von Norden her bricht, wenn die Winde das Gewitter (in der Richtung nach Süden hin) verscheuchen, helles wie Gold erglänzendes Lichtgewölk hervor, ein Abbild der unvergleichlich erhabenen Pracht (גִּדְרַת הוֹד, vgl. Ps. 104, 1) des Lichtes, in welches Gott gehüllt ist. Auf die alte mythologische Vorstellung von Gottes Wohnsitz im Norden (welche Böttcher herbeizieht) dürfte wohl ebensowenig Bezug genommen sein, wie auf die Ezechiel'sche Schilderung des von Norden her kommenden Cherubim-Wagens Jehova's. Möglicherweise bestimmten örtliche meteorologische Verhältnisse, deren sichere Ermittelung nicht in unserer Macht steht, den Dichter zur Wahl des Ausdrucks מִצָּפוֹן, der unter allen Umständen etwas Auffallendes, nur mangelhaft zu Erklärendes behält, mag man nun זהב im mineralogischen oder im meteorologischen Sinne verstehen. — V. 23. 24 schließen die ganze auf das unbegreiflich große und wunderherrliche Walten Gottes bezügliche Betrachtung ab. **Den Allmächtigen, Ihn erreichen wir nicht** — Er bleibt uns stets ein Jenseitiger, wie für unser sinnliches, so für unser geistiges Erkennen (vgl. Kap. 23, 3), ein *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*

(1 Tim. 6, 17). **Aber das Recht und der Gerechtigkeit Fülle** (רֹב־צְדָקָה wie Kap. 33, 19) **beugt Er nicht,** d. h. bei aller seiner Unbegreiflichkeit bleibt Er doch stets gerecht in seinem Walten, — ein Satz, durch welchen die Rede zu ihrem Ausgangspunkte Kap. 36, 5 zurückkehrt. Die Redensart עָנָה מִשְׁפָּט וגו׳ statt des sonst gewöhnl. חָמָס וגו׳ gehört zu den aramaisirenden Idiotismen der Elihu-Reden (vgl. das talmud. צְנָעָה הִרִין); doch nöthigt ihr sonstiges Nichtvorkommen noch nicht zu der die mas. Acc. mißachtenden Verbindung von וּמִשְׁפָּט וּרֹב־צְדָקָה mit שִׁגְיוֹן in b, wobei dann das objektslose לֹא יְעַנֶּה entweder durch „Er übt nicht Bedrückung" (Umbreit, Schlottm., Kamph.), oder als Relativsatz: „die Er nicht bedrückt (Stick.), oder in der Aussprache לֹא רַעֲנֶה durch „Er erwidert nicht, steht uns nicht Rede und Antwort" (LXX, Peschito, Rosenmüller, Hirzel, Vaih. ꝛc.) gedeutet werden müßte. Näher läge schon die Hahn'sche Erkl.: „Doch was Recht und Fülle der Ger. betrifft, darin thut Er nicht Unrecht." — V. 24. **Darum fürchten Ihn die Menschen,** nämlich Menschen rechter Art, Menschen, wie sie sein sollen, Menschen, die nach dem Kanon der rechten Weisheitslehre (Kap. 28, 28) handeln. Die optativische Fassung des Perf. (Umbr., Vaih., Stick., Heil. ꝛc.) ist ebenso unnöthig, als die imperativische: „fürchtet Ihn" (was statt durch יִרְאוּהוּ vielmehr durch יִרְאֻהוּ ausgedrückt sein müßte) sprachlich unzulässig ist (gegen Arnh., Hahn). Vielmehr steht das Perf. hier, ähnlich wie in Kap. 36, 24. 25, zur Bezeichnung einer offenkundigen, allgemein anerkannten Erfahrungsthatsache. — **Nicht sieht Er an die Selbstklugen.** כָּל־חַכְמֵי־לֵב eigentl.: „alle Weisen des Herzens", d. h. alle auf Grund ihres eigenen Herzens (statt auf Grund der Furcht Gottes) sich als Weise Verhaltende, omnes qui sibi videntur esse sapientes (Vulg.). Der tadelnde Nebensinn des Ausdr. liegt nicht eigentlich in לֵב (vgl. Kap. 9, 4; Spr. 11, 29; 16, 21), sondern nur in dem Gegensatze zu dem in a ausgedr. Begriffe der Gottesfurcht. Jemanden „nicht ansehen" ist laut Kap. 35, 13 b f. v. a.: ihn keiner Aufmerksamkeit, keines gnädigen Wohlwollens würdigen. Nur Gott kann Subj. zu diesem Verb. sein; wären die Selbstklugen Subj. und Gott Objekt (Vulg., Rosenmüller, Stickel), so würde statt יִרְאֶה vielmehr יִרְאֵנִי stehen. Eine ungehörige „Unterschätzung Jobs" (Dillmann) liegt übrigens keineswegs in dieser Schlußsentenz der Elihu-Reden, sondern lediglich eine letzte Abmahnung desselben von jenem vermessenen Aburtheilen über u. Reden wider Gott, gegen welches die polemische Spitze derselben hauptsächlich, und mit vollem Rechte, sich gekehrt hatte.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Voreingenommenheit gegen den Inhalt und die Bedeutung der Elihu-Reden überhaupt hat die modernen Kritiker vielfach zu maßlos harten Urtheilen selbst über diese letzte und herrlichste derselben verleitet. „Wenn der erste Theil dieser langen Rede", meint z. B. Dillmann, „eine Zusammenstellung der Hauptgedanken des Elihu ist, so bewegt sich der zweite auf einer Bahn, die auch schon die Freunde versucht haben (z. B. Kap. 5. 11. 25), und beruht im Uebrigen sichtbar auf Lektüre der Gottesreden Kap. 38 ff., deren einzelne Schönheiten in Inhalt und Wendung zum Theil dadurch vorausgenommen werden." Da Dillm. den „im 1. Thl. zusammengestellten Hauptgedanken des Elihu", wie seine früheren Ausführungen zeigen, gleichfalls wenig oder nichts Originelles läßt, so lautet dieses Urtheil überhaupt so geringschätzig (um nicht zu sagen so wegwerfend) als nur möglich; Elihu wird dadurch auch bezüglich des Inhalts dieser seiner Schlußrede zu einem unselbständigen Kompilator herabgesetzt, der fremde Ideen und Schönheiten erborge und ohne sonderliches Geschick für seinen Zweck zu verarbeiten suche. — Wir glauben kraft unserer obigen Exegese des Einzelnen, die gerade bei dieser vierten Rede zu besonders genauer Erörterung alles in Betracht Kommenden genöthigt war, der Mühe einer speziellen Widerlegung dieser und ähnlicher Vorwürfe überhoben zu sein. Wir glauben bezüglich der vorwiegend ethiko-theologischen Betrachtungen des ersten Theils (Kap. 36, 5 bis 21) gezeigt zu haben, daß dieselben allerdings den Grundgedanken dieser Reden überhaupt: die Idee einer heilsam läuternden und züchtigenden Einwirkung göttlich verhängten Leidens auch auf Fromme, wiederholt zur Darstellung bringen, daß sie dies aber in eindringlicherer, herzergreifenderer Weise als irgend ein früherer Abschnitt des gesammten Buches thun, und daß namentlich die Schlußverse dieser Abtheilung (V. 16—21) Auseinandersetzungen bieten über Gottes liebevolles „Locken aus der Bedrängniß Rachen", über die Gefahr, durch die „Hitze" der Leiden und die Größe des mittelst derselben zu entrichtenden „Lösegelds" sich von Gott hinweg verleiten zu lassen, über das Unzulängliche eigener Kraftanstrengungen und Gebetskämpfe zur Beschaffung des Heils, über die natürliche Geneigtheit des Herzens, lieber Eitles zu thun und zu reden, als willig zu dulden, — wie sie in ähnlicher Vereinigung nirgends im Alten Testament vorkommen und in Wahrheit zum Tiefsinnigsten gehören, was die Offenbarungsliteratur des Alten Bundes an Versuchen zur Enträthselung des Geheimnisses des Kreuzes vor Christo hervorgebracht hat. Bezügl. des 2. Theils aber (K. 36, 22—37, 24) glauben wir dargethan zu haben:

1) daß die darin enthaltenen physiko-theologischen Betrachtungen den Vorwurf mangelnder Originalität so wenig verdienen, daß sie vielmehr eine von Anfang bis zu Ende aufs harmonischste gegliederte, poetisch schwungvolle und in ihrer Art einzige Verherrlichung der in der Natur geoffenbarten Majestät Gottes bilden;

2) daß insbesondere die ihre Einzelschönheiten tragende, beherrschende und verknüpfende Schilderung der Schrecken und Schönheiten des Gewitters sich dem Erhabensten, was die alttestamentl. Literatur an dergleichen Schilderungen hervorgebracht hat (z. B. Ps. 18; Ps. 29 ꝛc.), würdig zur Seite stellt, ja es übertrifft;

3) daß die Selbständigkeit der Schilderung gegenüber dem theilweise ähnlichen Inhalt der Jehovareden Kap. 38 ff. schon durch ihren fast ausschließlich meteorologischen, auf feurige und nasse Erscheinungen des Luftkreises sich beschränkenden Charakter, also durch die nur sehr theilweise Gemeinsamkeit ihrer Objekte mit denen jener folgenden Reden konstatirt wird;

4) daß die mit fast unabweislicher Nothwendigkeit sich aufdrängende Annahme eines durchgängigen Bedingtseins der herrlichen Schilderung durch den Anblick eines gerade am Himmel stehenden Sturmwetters mit reichlichen Blitz- und Donnererscheinungen einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erweisung der Originalität des Abschnittes im Verhältniß zum Folg. liefert;

5) daß endlich die tiefsinnige Art, wie der Schluß des Ganzen, mittelst ebenso nahe liegender als ergreifender symbolischer Deutung der unmittelbar angeschauten Naturvorgänge auf Gottes geheimnißvolles Verhalten und Walten in Bezug auf Job, den Weg zur letzten endgültigen Lösung des ganzen Räthsels bahnt (s. bes. Kap. 37, 21 ff.), den Rest aller Zweifel von der Eigenthümlichkeit des Abschnittes zu verbannen, zugleich aber auch die Zugehörigkeit der gesammten Elihu-Episode zum eigenen künstlerischen Plane des Dichters und ihre enge ökonomische Verknüpfung mit Kap. 38 ff. zu erhärten geeignet ist. — Kurz, wir glauben die naturschildernden Elemente der vorliegenden Rede als in Wahrheit zu dem Besten und Originellsten gehörig, was die Heilige Schrift überhaupt auf diesem Gebiete darbietet, erwiesen zu haben. Wir glauben, daß ein Alex. v. Humboldt nicht etwa eine Probe schlechten Geschmacks oder irregeleiteten ästhetisch-kritischen Urtheils abgelegt hat, wenn er im zweiten Theile seines Kosmos (Bd. 2, S. 30 der kleinen Cotta'schen Ausg., Stuttg. 1870) gerade mit Bezug auf unsere Stelle schreibt: „Aehnliche Ansichten des Kosmos kehren mehrmals wieder (Ps. 65, 7 ff.; 74, 15 ff.): am vollendetsten vielleicht in dem 37. Kapitel des alten wenn auch nicht vormosaischen Buches Hiob. Die meteorologischen Prozesse, welche in der Wolkendecke vorgehen: die Formbildung und Auflösung der Dünste bei verschiedener Windrichtung, ihr Farbenspiel, die Erzeugung des Hagels und des rollenden Donners, werden mit individueller Anschaulichkeit beschrieben; auch viele Fragen vorgelegt, die unserige heutige Physik in wissenschaftlicheren Ausdrücken zu formuliren, aber nicht befriedigend zu lösen vermag. Das Buch Hiob wird allgemein für die vollendetste Dichtung gehalten, welche die hebr. Poesie hervorgebracht hat" ꝛc.

2. Betreffs der anthropologisch-ethischen und soteriologischen Darlegungen des ersten Theils (wie überhaupt der ganzen Rede — denn auch Theil II läßt dieselben gegen sein Ende hervortreten: s. Kap. 37, 12 f. 19 ff.) müssen wir noch eine gegen Delitzsch gerichtete Bemerkung machen. Wenn dieser um die Exegese uns. Buches so hochverdiente Ausl. (S. 456 f.) behauptet: Elihu nehme, wie überhaupt, so speziell in der gegenwärtigen Schlußrede, insofern „zu dem übrigen Buche eine Sonderstellung ein, als er Jobs Sünde zur Ursache seines Leidens macht, während im Sinn des übrigen Buchs Jobs Leiden mit Jobs Sünde gar nichts zu schaffen hat, außer inwiefern er sich durch die Anfechtung, in die ihn das Leiden stürzt, zu sündlichen Reden über Gott hinreißen läßt", — so glauben wir dieser Charakteristik des Unterschieds zwischen der Elihu'schen Lösung des großen Leidensräthsels und zwischen derjenigen Gottes oder resp. des ganzen Gedichtes als einer einseitigen Darstellung widersprechen zu müssen. Ebenso müssen wir es als einseitig bezeichnen, wenn im Anschlusse hieran nur der angebliche „ältere Dichter" (d. h. der Urheber des Gedichts im Ganzen, ohne Elihu's Reden), nicht aber Elihu das Thema vom Geheimnisse des Kreuzes behandeln soll, weil nur jener Job ganz ohne Schuld, ja ἕνεκεν δικαιοσύνης, leiden lasse, während Elihu „Sünde u. Leiden unzertrennlich beisammen lasse u. der falschen Vergeltungslehre der Freunde die Unterscheidung erzieherischer Züchtigung und strafrichterlicher Vergeltung entgegensetze." Wir müssen es bezweifeln, ob auf alttestamentl. Boden ein Leiden rein um der Gerechtigkeit willen (was neutestamentlich soviel wäre, wie ein Leiden rein um Christi willen, ein reines Märtyrerleiden) überhaupt gedacht, geschweige denn in dichterischer Ausführung hätte dargestellt werden können, da das „von Jugend auf böse Dichten und Trachten des Menschenherzens" samt dem Gebiete der unzähligen „verborgenen Fehler" und „unerkannten Sünden" viel zu fest und tief im Bewußtsein eines jeden Denkers innerhalb des alttestamentl. Offenbarungskreises eingewurzelt war, als daß irgendwelches Abstrahiren von dieser allumfassenden Schuld und Strafbarkeit der Angehörigen unseres Geschlechts möglich gewesen wäre. Auch zeigt der thatsächliche Ausgang der Handlung des Gedichts in Kap. 42 deutlich genug, daß die Meinung, „Jobs Leiden habe mit Jobs Sünde gar nichts zu schaffen gehabt", nicht die des Dichters war. Das, wofür Job dort Buße thun muß in Staub und Asche, ist nicht etwa blos sein sündhaftes Reden über Gott, sondern unzweifelhaft auch der tieferliegende Grund dieser einzelnen sündhaften Ausbrüche: der Rest ungesühnter Schuld und ungenügend hinweggeläuterter Herzensunreinheit, unter welchem auch er litt und dessen Vorhandensein er selbst wiederholt in seinen Reden bekannt hatte. Das Geschäft Elihu's aber besteht, wie aus der vorl. letzten seiner Reden vorzugsweise deutlich hervorgeht, in nichts anderem, als in dem Nachweise des unzertrenn-

lichen Zusammenhanges zwischen jenen strafwürdigen Aeußerungen des Schwerangefochtenen und zwischen ihrem tieferen sittlich-natürlichen Grunde, sowie in dem eben hierin enthaltenen Nachweise der unerläßlichen Nothwendigkeit läuternder Leiden auch für den relativ Gerechten, oder was dasselbe: der pädagogisch-medizinalen Bedeutung gottverhängter Trübsale für jeden damit Heimgesuchten, auch den scheinbar Unschuldigsten. Auch seine Darlegung bewegt sich also auf dem Boden der Lehre vom Kreuze, nur daß er die in der allgemeinen Sündhaftigkeit enthaltene Ursache der Nothwendigkeit eines Leidens für alle stärker betont und angelegentlicher hervorhebt, als dies in den Reden Jehova's geschieht, welche vielmehr das Hauptgewicht auf die Unergründlichkeit der göttlichen Absicht bei Verhängung der Leiden legen, sowie was damit zusammenhängt, auf deren Zweck, den Gehorsam, die Demuth und Treue der Frommen zu üben und zu bewähren. Kurz, es ist eine überwiegend kastigatorische und purgative Bedeutung des Leidens Jobs, welche Elihu zu erweisen sucht, dagegen eine überwiegend probative, auf welche der Schluß des ganzen Gedichts hinweist. Es findet kein absoluter Gegensatz, sondern wesentlich nur ein Gradunterschied zwischen der Lösung des Problems, welche Elihu vorträgt, und zwischen der Endentscheidung Jehova's statt, sofern jener bei dem von Gott den Frommen auferlegten Kreuze mehr Rücksicht auf seine letzten und höchsten Heilszwecke nimmt, oder was dasselbe ist, sofern jener das Problem von einem noch theilweise gesetzlichen, dieser von einem dem neutestamentl. entschiedener genäherten soteriologischen Standpunkte aus zu lösen unternimmt. Vgl. auch oben, Einl. §. 10, ad 8, S. 35.

3. In homiletischer Hinsicht bieten beide Theile der Rede, der anthropologisch-ethische und der physiko-theologische, gleichviel des Lehrreichen und Anregenden dar. — Das Ineinanderwirken beider Elemente an der Hand solcher Stellen wie Kap. 36, 5. 16; 22 ff.; 37, 5. 12 f. 19 f. 22 f. mit gehöriger Sorgfalt anschaulich darzulegen, wird eine Hauptaufgabe des praktischen Auslegers sein müssen.

Einzelne Stellen.

Kap. 36, 5 f. Zeltner: Obwohl Gott der Mächtigste ist, so läßt doch seine Weisheit und Güte nicht zu, daß Er jemanden ohne Ursache, aus bloßem unbedingtem Rathschlusse verwerfen und verdammen sollte. Seine Gerechtigkeit beweist sich sowohl an Bösen als an Frommen. Und ob es gleich das Ansehen gewinnt mit den Frommen, als habe Er sie verlassen, so kommt doch jedesmal zuletzt die Stunde, da Er ihre Sache ausführt und ihnen Recht schafft, daß sie ihre Lust an seiner Gnade sehen. — v. Gerlach: Während Cl. früher von Gottes Gerechtigkeit die unfehlbar die Bösen treffende Vergeltung hervorhob, so nun hier die gnädige väterliche Leitung seiner Knechte. Er verwirft sie nicht sogleich wegen ihrer Fehltritte, denn Er ist auch „mächtig an Kraft des Herzens", d. h. von einer allesdurchdringenden Weisheit; Er versteht es daher, auf wunderbaren Wegen sie zum rechten Ziele zu führen.

Kap. 36, 8 ff. Brenz: Si reges aut principes, non, ut in libertate, sic in captivitate et vinculis, Domini eruditionem contempserint, sed potius recta monenti et per crucem castiganti obtemperaverint, resipiscentes a scelere suo, tunc propitium habebunt Dominum, qui ignoscet quaecumque ante facinora designata fuerint .... Hujus rei exemplar similiter in Manasse habes etc. — B. Andreä: Wenn bei der jetzigen Sachlage in der Welt die Frommen zeitweise noch im Elende schmachten müssen, so geschieht dies nur deshalb, um sie auf dem rechten Wege, der sie zu jenem seligen Ziele hinführt, fortwährend festzuhalten. Wer sich gegen solche Maßregeln Gottes sträubt, der wird dadurch nur sich selbst um den Segen bringen, welcher stets im Gefolge solcher Leiden liegt.

Kap. 36, 22. Oekolampad: Ex visibilibus quidem invisibilia Dei agnoscuntur, sed omnis cognitio, quae nunc nobis contingit, imperfecta est. Eminus videmus et in caligine et per speculum, scientes magis quid non sit, quam quid sit Dominus; et perscrutari ejus judicia non valemus, sed Altissimum cognoscimus et Incomprehensibilem. Unde licet Philosophi multum disputent, quomodo generetur nix, pluvia, fulgur, fulmina, — — omnino tamen ignorant, quo Dei judicio fiant. Theologus autem hic noster aliter de naturae arcanis disserit, nempe ut in illis justitia Dei observetur, aliis benefacientis, alios affligentis. Sunt autem et omnia in bonum bonis condita, et omnes creaturae in malum malis cedent, dispensante Deo. — Andreä: Dasselbe Wetter, welches nach der einen Seite hin strafend und zerstörend über die Länder schickt, ist gleichzeitig dazu bestimmt, nach anderer Seite hin reichlich zu segnen und zu befruchten; so sind selbst die schärfsten Gerichte Gottes stets zugleich auch als eine triefende Quelle der göttlichen Gnade zu betrachten.

Kap. 37, 1 ff. Cramer: Donner, Blitz und Ungewitter sollen unsere Feld- und Bußprediger sein. — — Sie sind Gottes Regalien und gewisse Zeichen seiner göttlichen Majestät. — Starke: Wenn Gott donnert, so redet er gleichsam im Zorne mit uns (2 Mos. 20, 19). Gott will auch aus den Ungewittern erkannt und als der wahre Gott desto mehr zu solcher Zeit angebetet und gefürchtet sein... Bei starkem Donnerwetter soll ein jeder sich vor Gott demüthigen und Ihn anrufen, daß Er uns und das Unserige in seinen gnädigen Schutz nehme. — Wohlfarth: Obgleich wir in der furchtbar schönen Naturerscheinung des Gewitters nicht mehr wie das Alterthum, ein Zeichen der persönlichen und sichtbaren Nähe Gottes finden, sondern dieselbe aus den Gesetzen der Natur zu erklären wissen (— ob vollständig?), so verkündigt uns dieselbe doch nicht minder den Gott der Macht, Weisheit und Güte, und stimmt uns zur Anbetung Dessen, welcher der Natur ihre Gesetze gab.... Hat das Gewitter durch seine Schrecken uns zuerst Gottes Majestät kundgethan und in ernster Warnung uns hingewiesen auf den Tag des Gerichts, wo mächtige Fürsten erzittern werden wie der Geringste seiner

Unterthanen: so verkündigt dasselbe uns auch die Weisheit und Güte des Höchsten. [1])

Kap. 37, 16 ff.: Weim. Bibel: Gottes Werke und Wunder, die in der Natur und täglich geschehen, werden allein von den Gläubigen recht erkannt und erlernt, als welche durch Betrachtung derselben sich zum Lobe Gottes aufmuntern lassen. — Coccejus: Si homo a Deo non advocatur in aliis, quae quotidie facit, tamquam arbiter et consiliarius, idque ut faciat a nemine exigi potest, neque quisquam contra eum ordinem murmurare praesumit: aequum est, ut homo non postulet similiter sibi indicari a Deo rationem gubernationis suae in hoc seculo, sed ut in ea sive sciat sive ignoret, acquiescat, credat verbo ejus, et bonum ejus in patientia expectet.

Kap. 37, 21 ff. Brenz: Verum lumen, quod est Deus, non potest videri, nec offert sese oculis carnalibus: videmus quidem splendorem quendam nubium, videmus lucem solis, quando a ventis nubes pelluntur, videmus etiam ab aquilone aurum venire, i. e. a Borea nubes velut aurum splendentes et claram serenitatem oriri, — quae omnia sunt spectacula, e quibus pius animus, ad laudem Dei magni et terribilis, assurgit, ut sicut coeli enarrant gloriam Dei, ita homines ex operibus divinis Deum verum agnoscant et glorificent. — Umbreit: Die unausgeführte, aber leicht verständliche Vergleichung ist genau so zu stellen: gleichwie das Sonnenlicht, wenn es aus dichter Wolkenverschleierung plötzlich hervortritt, desto stärker das Auge des Menschen blendet, ebenso würde die verborgene Majestät Gottes, wenn sie mit einem Male in aller Herrlichkeit dem Sterblichen erschiene, sein Gesicht mit Dunkel verhüllen.

[1]) Manches hieher Gehörige von praktischer Brauchbarkeit enthalten die älteren, freilich auch vieles wissenschaftlich Unhaltbare, Abgeschmackte und Curiose darbietenden naturtheol. Werke von Scheuchzer (Physica Sacra I, c. 12), Schmidt (Bibl. Physicus, S. 112 ff.), J. A. Fabricius (Pyrotheologie oder Anweisung zur Erkenntniß Gottes aus Betrachtung des Feuers, — als Anhang zu Will. Derhams »Astrotheologie« ꝛc., Hamburg 1765); P. P. Ahlwardt (Brontotheologia; Betrachtungen über Blitz und Donner, Greifswald 1745) u. s. f.

Die dritte Stufe der Lösung. Kap. 38, 1—42, 6.

Jehova's Reden,

dem Nachweise gewidmet, daß Gott der Allmächtige und allein Weise, mit welchem kein Sterblicher rechten dürfe, auch blos zur Prüfung und Bewährung der Gerechten Leiden verhängen könne (zweite Hälfte der positiven Problemslösung).

Erste Rede Jehova's (nebst Jobs Antwort):

Mit Gotte, dem Allmächtigen und allein Weisen, dürfe kein Mensch rechten: Kap. 38, 1—40, 5.

1. Eingang: Gottes Erscheinen; seine Aufforderung an Job, ihm zu antworten. Kap. 38, 1—3.

1. Da antwortete Jehova dem Job aus dem Wettersturme heraus und sprach:
2. Wer ist's, der da verdunkelt Rath
   mit Worten ohne Einsicht?
3. Auf, gürte wie ein Mann deine Lenden!
   Ich will dich fragen, und du belehre mich!

2. Ausführung: Fragen Gottes, seine in den Wundern der Schöpfung geoffenbarte Macht betreffend: Kap. 38, 4—39, 30.

a. Fragen über den Hergang der Schöpfung: V. 4—15.

4. Wo warst du, als ich gründete die Erde?
   Verkündige es, wenn du Verständniß (davon) hast!
5. Wer hat ihre Maße festgestellt, daß du es wüßtest,
   oder wer die Meßschnur über sie ausgespannt?
6. Worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt,
   oder wer warf ihren Eckstein hin?
7. (damals) als jauchzten zusammen die Morgensterne,
   und jubelten die Gottessöhne alle?
8. Und (wer) schloß mit Pforten ein das Meer,
   als es hervorbrach, herauskam aus dem Mutterschoße;
9. als ich Gewölk zu seinem Kleide machte
   und Nebeldunkel zu seinen Windeln,
10. und ihm meine Grenze brach
    und setzte Riegel hin und Thore,

11. und sprach: bis hieher komme und nicht weiter,
und hier setze man (einen Damm) gegen deiner Wellen Stolz!?
12. Hast du seit deinem Leben geboten dem Morgen,
angewiesen der Morgenröthe ihre Stätte?
13. daß sie erfasse der Erde Säume
und die Frevler von ihr hinweg verscheucht werden?
14. daß sie sich wandle gleich Siegelthon,
und (alles) sich darstelle dem Gewande gleich; —
15. entzogen wird den Frevlern ihr Licht
und der hochgeschwungne Arm gebrochen.

b. Ueber die unzugänglichen Tiefen und Höhen unter und über der Erde, und über die von ihnen ausgehenden Kräfte: V. 16—27.

16. Bist du gekommen zu des Meeres Sprudeln
und auf dem Grunde der Tiefe gewandelt?
17. Eröffneten sich dir des Todes Thore,
und schautest du die Thore des Schattenreichs?
18. Hast du Einsicht genommen in die Breiten der Erde?
Verkünde, wenn du dies alles weißt!
19. Welches ist der Weg (dahin, wo) das Licht wohnt,
und die Finsterniß, wo ist ihre Stätte?
20. daß du sie hinbringen könntest zu ihrer Grenze
und daß du erkenntest die Pfade ihres Hauses?
21. Du weißt's, denn damals wurdest du geboren,
und deiner Tage Zahl ist viel!
22. Bist du gekommen zu des Schnees Vorrathskammern,
und sahest du des Hagels Vorräthe,
23. die ich zurückbehalten für die Drangsals-Zeit
zum Tage der Schlacht und des Krieges?
24. Welches ist der Weg, da das Licht sich theilt,
sich verbreitet der Ostwind über die Erde hin?
25. Wer spaltet dem Regenguß Kanäle
und (bricht) dem Donnerstrahle einen Weg,
26. daß es regne auf menschenleeres Land,
auf Wüstenei, wo niemand wohnt, —
27. Zu sättigen die Oede und Verödung
und sprossen zu lassen frisches Grün?

c. Ueber die Erscheinungen des Luftkreises und die Wunder des gestirnten Himmels: V. 28—38.

28. Gibt's für den Regen einen Vater,
oder wer erzeugte des Thaues Tropfen?
29. Aus wessen Mutterleibe ging wohl das Eis hervor,
und wer gebiert des Himmels Reif?
30. Wie Stein erstarren die Wasser,
und die Fläche der Meerestiefe schließt sich zusammen. —
31. Kannst du die Bande der Plejaden knüpfen,
oder die Fesseln Orions lösen?
32. Kannst du die Glanzsterne herausführen zu seiner Zeit,
und den Bären samt seinen Jungen leiten?
33. Kennst du die Gesetze des Himmels,
oder stellst du seine Herrschaft über die Erde fest?
34. Erhebst du zum Gewölke deine Stimme,
daß der Wasser Flut dich bedecke?
35. Entsendest du Blitze, daß sie gehen
und sagen zu dir: sieh, da sind wir?

36. Wer legte in das Wolkendunkel Weisheit,
wer gab dem Luftgebilde Einsicht?
37. Wer zählte ab die Wolken mit Weisheit,
und des Himmels Schläuche, wer legt sie um,
38. wenn der Staub zu Gußwerk zusammenrinnt
und die Schollen aneinander kleben?

d. Ueber die Erhaltung und Fortpflanzung der wilden Thiere, insbesondere des Löwen, Raben, Steinbocks, Hirsches, Wildesels, Oryx, Straußen, des Kriegsrosses, des Habichts und Adlers. Kap. 38, 39—39, 30.

39. Erjagest du der Löwin Beute,
und stillst du der jungen Leuen Gier,
40. wenn sie sich ducken in den Lagerstätten,
sitzen im Dickicht zur Lauer?
41. Wer schafft dem Raben seinen Fang,
wenn seine Jungen zu Gott schreien,
umherirren ohne Futter?

Kap. 39, 1. Weißt du die Zeit, da Steinböcke gebären,
nimmst du der Hindin Kreißen wahr?
2. Zählst du die Monde, die sie vollbringen (müssen),
und weißt die Zeit ihres Gebärens?
3. Sie knien hin, lassen ihre Jungen durchbrechen,
werfen ab ihre Wehen.
4. Es erstarken ihre Kinder, werden groß im Freien,
laufen weg und kehren nicht zu ihnen wieder. —
5. Wer hat den Wildesel frei entsandt,
und wer des Wildlings Bande gelöst,
6. zu dessen Behausung ich machte die Einöde
und zu seiner Wohnung die Salzsteppe?
7. Er lacht des Getümmels der Stadt,
das Gelärm des Treibers hört er nicht.
8. Er durchspürt die Berge als seine Weide,
und jeglichem Grün spüret er nach. —
9. Wird sich der Oryx bequemen, dir zu dienen,
wird er übernachten an deiner Krippe?
10. Bindest du den Oryx an die Furche seines Seiles,
oder wird er eggen Thalgründe hinter dir her?
11. Wirst du ihm trauen, weil groß seine Kraft,
und ihm überlassen deine Arbeit?
12. Wirst du auf ihn dich verlassen, daß er einbringe deine Aussaat
und daß er (in) deine Tenne einsammle? —
13. Der Straußin Fittig schlägt lustig;
ob's (wohl) eine fromme Schwinge ist und Feder?
14. Nein, sie überläßt der Erde ihre Eier
und läßt sie auf dem Staube warm werden;
15. und vergißt, daß ein Fuß sie zerdrücken
und das Wild des Feldes sie zertreten kann.
16. Hart behandelt sie ihre Jungen, als wären sie nicht ihr;
vergeblich wird ihre Mühe, ohne daß sie banget.
17. Denn vergessen ließ sie Eloah der Weisheit
und gab ihr keinen Antheil an der Einsicht.
18. Zur Zeit, wenn sie in die Höhe sich peitscht,
verlacht sie Roß und Reitersmann. —
19. Gibst du dem Rosse Stärke,
bekleidest du seinen Hals mit Haargeflatter?

20. Machst du es hüpfen gleich Heuschrecken?
Die Pracht seines Schnaubens ist ein Schrecken!
21. Man späht im Thale, da freut es sich der Kraft,
zieht aus entgegen gerüsteter Schaar.
22. Es lacht der Furcht und zittert nicht
und kehrt nicht um vor Schwertern.
23. Ueber ihm klirrt der Köcher,
des Speeres und der Lanze Blitz.
24. Mit Rauschen und Toben schlürft es den Boden,
und hält nicht Stand, wenn das Schlachthorn schallt.
25. So oft das Schlachthorn (tönt), spricht es: hui!
und aus der Ferne wittert es den Kampf,
den Donnerruf der Feldherrn und das Schlachtgeschrei. —
26. Schwingt sich durch seine Einsicht empor der Habicht
und breitet seine Flügel aus nach Süden hin? —
27. Hebt sich auf dein Geheiß der Adler hoch (im Flug),
und baut er hoch sein Nest?
28. Felsen bewohnt er und nistet sich ein
auf Felszacken und Bergeshöhn.
29. Von dort erspähet er Nahrung,
weithin blicken seine Augen,
30. Und seine Jungen schlürfen Blut;
und wo Erschlagene sind, da ist er.

3. Schluß der Rede, nebst Jobs Antwort, welche seine demüthige Unterwerfung ankündigt: Kap. 40, 1—5.

Kap. 40, 1. Und Jehova hob an zu Job und sprach:
2. Will (nun) rechten mit dem Allmächtigen der Tadler?
Der Eloah zurechtwies, antworte darauf!
3. Da antwortete Job Jehova und sprach:
4. Siehe, zu geringe bin ich; was soll ich dir antworten?
Meine Hand lege ich auf meinen Mund.
5 Einmal hab' ich geredet, und werde nicht wieder anheben,
und zweimal — nimmer thu ich's wieder!

Exegetische Erläuterungen.

1. Das von Job zu wiederholten Malen, noch Kap. 23, 3 ff. und namentlich gegen das Ende seiner letzten Rede (Kap. 31, 35) ausdrücklich gewünschte Erscheinen Gottes erfolgt, vorbereitet durch Elihu's Lehr- und Bußpredigten, noch während des furchtbar schönen Gewitters, das der letzten dieser Elihureden das Material zu ihren eindringlichen Schilderungen der Größe Gottes in seinen Werken dargereicht hatte. Und zwar entspricht dieses Offenbarwerden Gottes für Job (das man nicht etwa als ein leibhaftiges in Menschengestalt zu denken hat — s. z. Kap. 38, 1) auch insofern den vorbereitenden Darlegungen Elihu's, als es ähnlich wie sie gleicherweise *für* und *wider* Job Zeugniß ablegt. *Für* ihn zeugt es, sofern es überhaupt eine thatsächliche Gewährung seines oft geäußerten glühenden Verlangens bringt und sofern es *nicht* mit der betäubenden, niederschmetternden Wirkung für den kühnen Herausforderer verbunden ist, die dieser mehrere Male (Kap. 9, 34; 13, 21; 23, 6) als möglich gefürchtet und deshalb sich verbeten hatte. *Gegen* ihn zeugt es durch den tief demüthigenden Eindruck, welchen die Majestät des Allmächtigen bei ihm hervorbringt, durch das unmittelbar bei ihm gewirkte Gefühl seiner eignen Kleinheit und Beschränktheit gegenüber *dieser* Macht- und Weisheitsfülle, und durch den ebenhierdurch vollständig bei ihm zum Durchbruche gelangten und am Schlusse der vorliegenden ersten Ansprache Jehova's auch ausdrücklich von ihm bekannten Grundsatz: jeglichen Aburtheilens über die Wege Gottes fortan sich gänzlich enthalten, also in voller Demuth sich dessen Rathe unterwerfen zu wollen. — Auch die reiche, im höchsten Schwung poetischer Rede ausgeführte Exemplifikation, durch welche Gott in dieser ersten Ansprache seine alles überbietende Majestät im Kontrast mit der menschlichen Kleinheit bezeugt (Kap. 38, 4—39, 30), ist von der Art, daß sie gleichzeitig *für* und *wider* Job zeugt, also den schon von Elihu (bes. in seiner 4. Rede) angeschlagnen Ton in verstärktem Maße fortklingen macht; denn sie dient einerseits Jobs eigenen früheren Schilderungen von Gottes Größe, Wundermacht und Weisheitsfülle zur Bestätigung, andrerseits überbietet sie dieselben durch die ungleich

viel schwungvollere, eindringlichere Kraft ihrer Darstellung, unter deren Eindruck nothwendig der letzte bei Job noch vorhandne Rest von trotzigem Stolze zerschmelzen und dahinschwinden muß. Die Rede bildet ein wohldurchdachtes, harmonisch gegliedertes Ganze mit zwei ungefähr gleichlangen Hauptabtheilungen, von welchen die erste (Kap. 38, 4—38) sich auf die Schöpfung und die unbelebte Natur, die zweite (Kap. 38, 39—39, 30) auf die Thierwelt als Erweisungsgebiete göttlicher Majestät bezieht. Jede dieser beiden Abth. (aus welchen man nicht etwa zwei besondere Reden zu machen hat, wie Köster und Schlottm. thun, von welchen jener sogar die gewaltsame Operation einer Versetzung des Schlusses Kap. 40, 1—5 hinter Kap. 38, 36 für nöthig erklärt) zerfällt in drei ungefähr gleichlange Strophengruppen oder Langstrophen zu je 11—12 Versen, die sich wieder, je nach den Gegenständen der Schilderung, in bald kürzere bald längere untergeordnete Strophen oder Absätze zerlegen. Solcher einfacher Kurzstrophen enthalten die drei Langstrophen der ersten Hauptabtheilung (a, b und c) je 3—4, während wenigstens die beiden letzten der 3 Langstrophen des bei den Erscheinungen des Thierlebens verweilenden zweiten Haupttheils ihrer nur je 2 in sich schließen.

2. Der Eingang: Kap. 38, 1—3. — **Da antwortete Jehova dem Job aus dem Wettersturme heraus.** Das „Antworten" oder „Erwidern" mit Rückbeziehung auf Jobs wiederholte Aufforderungen, insbesondere jene letzte in Kap. 31, 35: „Der Allmächtige erwidre mir!" — מִנֶּהָסְּעָרָה (hier sowie Kap. 40, 6 mit נ mediale, vgl. Ew. 9. 11, c., vom Kri in zwei Wörter abgesetzt), „aus dem Sturm (Gewittersturm) heraus", nicht (wie Luth. übers.): „aus einem Wetter". Der bestimmte Artikel wird ohne Zweifel nur ungenügend erklärt, wenn man mit der סערה dasjenige Sturmeswetter bezeichnet findet, welches „jedesmal oder in der Regel, so oft Gott sich in Majestät und als Richter der Erde naht, seine Erscheinung anzukündigen und zu begleiten pflegt" (Dillmann). Angesichts der Art, wie die ältesten alttest. Urkunden die Theophanien der Patriarchenzeit im allgemeinen schildern, erscheint diese generische Fassung des Artikels nicht einmal zutreffend (vgl. auch 1 Kön. 19, 11: „der Herr war nicht in dem Winde"). Sprachlich und historisch befriedigend erscheint allein die Erklärung des הסערה hier sowie Kap. 40, 6, welche darin eine Rückverweisung auf Elihu's Schilderung eines gewaltigen Gewittersturmes in seiner letzten Rede (Kap. 36, 37) und eben damit einen Beleg nicht nur für unsre obige Auffassung dieser Rede, sondern auch für deren Echtheit, sowie für die Authentie der Elihureden überhaupt erblickt. Stellt man sich (mit den oben zu K. 36 angeführten Ausll.) auf diesen allein richtigen Standpunkt, so erhellt zugleich die Unmöglichkeit, das „Sprechen Gottes aus dem Wetter heraus" etwa als durch eine leibliche Erscheinung Jehova's in Menschengestalt vermittelt zu denken. Vielmehr wird, ganz wie schon Elihu's Schilderung nur ein unsichtbares Nahesein und Sichbezeugen Gottes in den Wetterwolken, ihrem Donner und Blitze voraussetzte, so auch hier eine solche Gegenwart und Selbstoffenbarung des Höchsten unter der Hülle jener gewaltigen Naturphänomene, also ein nur symbolisches, nicht leibhaftiges Erscheinen desselben gemeint sein. Weshalb man in der That die durch dieses göttliche Erscheinen herbeigeführte Lösung des ganzen Problems unsrer Dichtung mit einem gewissen Rechte als eine „Lösung im Bewußtsein" (Delitzsch) bezeichnen darf, und jedenfalls die sie bewirkende Theophanie als eine solche zu denken hat, wodurch Gott „verhüllt der Erde näher kam, wohl dem Ohre vernehmbar und in seiner glänzenden Hülle dem Auge sichtbar, aber doch immer verhüllt und nicht so wie ein Körper erscheinend" (Ewald). — V. 2. **Wer ist's, der da verdunkelt Rath,** wörtlich: „wer da (מִי זֶה, vgl. Gesenius, §. 122, 2) ein Verdunkelnder Rath?" Das artikellose עֵצָה (st. חָעֵצָה oder auch st. עֲצָתִי) steht absichtlich, um das von Job Verdunkelte qualitativ zu bezeichnen, als „etwas, das Rath (oder Plan) ist", im Gegensatz gegen Laune und grausame Willkür, als welche Job Gottes Verfahren mit ihm dargestellt hatte. Das Partiz. מַחְשִׁיךְ (nicht etwa das Perf.) steht, weil Job bis an den Schluß seines redenden Auftretens den Rath Gottes verkannt und auch während der Elihureden noch keinen Widerruf in dieser Beziehung geleistet hatte; denn den Belehrungen und Zurechtweisungen dieses letzten Redners hatte er nichts als ein beharrliches, tiefes Schweigen entgegengebracht. Er erschien also in der That in dem Augenblicke, wo Jehova selbst zu reden begann, immer noch als ein „Rathsverdunkler", mochte immerhin seine Umkehr zu einer richtigeren Herzensstellung unter dem Eindrucke der Ansprachen des Vorredners innerlich bereits begonnen haben. Eine Instanz gegen die Authentie der Kapp. 32—37 läßt sich also auch diesem Partiz. מַחְשִׁיךְ nicht entnehmen (gegen Ew., Del., Dillm. ꝛc.), um so weniger, da von einer direkten Unterbrechung Jobs in dem Momente, wo er zuletzt sich hadernd und tadelnd über Gottes Rath geäußert hatte (Kap. 31, 35 ff.), durch des letzteren Erscheinen sogar dann nicht die Rede sein könnte, wenn jene Kapp. wirklich unecht wären (vgl. zu jener Stelle), und da ferner die Annahme, der interpolirende Dichter der Elihureden habe um dieses מַחְשִׁיךְ willen es absichtlich vermieden, Job innerhalb jenes Abschnittes bereits irgendwelches Bekenntniß der Reue ablegen zu lassen, einen Grad von künstlicher Ueberlegung, ja schlauer Verschmitztheit bei dem Interpolator voraussetzen würde, der auf dem gesammten Gebiete der biblischen Literatur absolut ohne Parallele dastehen würde. — V. 3. **Auf, gürte wie ein Mann deine Lenden,** nämlich zur Bereitung für den Kampf mit mir (vgl. Kap. 12, 21). Dieser Kampf soll nach b in

einer Reihe von Gott an Job zu richtender und von diesem zu beantwortender Fragen bestehen, also formell oder scheinbar allerdings in dem, was Job selbst Kap. 13, 22 sich gewünscht hatte; in Wirklichkeit freilich überrascht Gott ihn durch den demüthigenden Inhalt dieser Fragen dergestalt, daß die völlige Ungleichheit der beiden Streitenden und Jobs Schuld sofort offenbar wird.

3. Die Ausführung. a. Fragen Gottes über den Hergang der Schöpfung. V. 4—15. — *α*) Fragen betreffend die Gründung der Erde: V. 4—7. **Wo warst du, als ich gründete die Erde** (ähnlich schon Eliphas, Kap. 15, 7 f.)? **Verkündige es, wenn du Verständniß hast,** nämlich davon, wie es bei diesem Prozesse zuging. Eben dies Wie? der Erdgründung ist auch das nicht ausgedrückte Objekt zu הַגֵּד „verkündige!" Wegen יָדַע בִּינָה „Verständniß von etwas besitzen", vgl. Jes. 29, 24; Spr. 4, 1; 2 Chron. 2, 12. — V. 5. **Wer hat ihre Maße festgestellt, daß du es wüßtest.** כִּי תֵדָע nicht „denn du weißt es ja" (Schlottm.), sond. „so, daß du es wüßtest" (כִּי wie Kap. 3, 12). „Das מִי fragt nicht nach der ohnehin hinlänglich bekannten Person des Baumeisters, als vielmehr nach seiner und seiner Thätigkeit Art: was muß das für einer gewesen sein, welcher der Erde Maße wie die eines Baues festsetzen konnte!" (Dillm.). — V. 6. **Worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt,** näml. auf was für einen Grund? אֲדָנִים eig. „Säulenfüße", vgl. 2 Mos. 26, 19 ff.; Hohel. 5, 15. Der Sinn der Frage ist natürlich jener schon in Kap. 9, 6 und 26, 7 angedeutete, wonach die Erde frei im Weltraume schwebt. Ebendarauf geht die Frage in b: „oder wer warf ihren Eckstein hin?" wo das „Hinwerfen" (יָרָה, jacere) des Ecksteins auf die wunderbare Leichtigkeit der ganzen Verrichtung hinweist. — V. 7. **Als jauchzten zusammen die Morgensterne und jubelten die Gottessöhne alle.** Den Inf. רֹן setzt in b das Verb. finit. fort, wie in V. 13 u. öfter. Das Ganze ist Zeitbestimmung zu der in V. 6 ausgedrückten Thatsache der Gründung der Erde (*καταβολὴ κόσμου*). Bei dieser Gründung waren als festlich Mitfeiernde (vgl. Esr. 3, 10; Sach. 4, 7) bereits zugegen die himmlischen Heerschaaren, hier doppelt bezeichnet als „Gottessöhne" (vgl. Kap. 1, 6; 2, 1) und als „Morgensterne", d. h. als derartige herrliche Kreaturen, die alle übrigen Geschöpfe Gottes in gleicher Weise übertreffen, wie der Glanz des Morgensternes (הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר = כּוֹכַב בֹּקֶר Jes. 14, 12, Lucifer) alle die übrigen Sterne verdunkelt. Für diese generisch verallgemeinerte Bedeutung des Ausdrucks „Morgensterne" vgl. z. B. כְּסִיל „Orion und seines Gleichen", d. h. die „orionartigen Gestirne" Jes. 13, 10. Schwerlich soll übrigens der Ausdruck „Morgensterne" tropischerweise ganz dasselbe besagen, was „Gottessöhne" eig. ausdrückt, also Engel (Hirzel, Dillm. ꝛc.). Vielmehr sind Engel und Sterne hier in ganz ähnlicher Weise zusammengestellt, wie in Kap. 15, 15 „Himmel und Heilige Gottes", also entsprechend jenem geheimnißvollen Connex zwischen Gestirn- und Engelwelt, den die H. Schrift überhaupt statuirt (vgl. auch zu Kap. 25, 5). Eine Gegenwart der hellleuchtenden und fröhlich „jauchzenden" (vgl. Ps. 19, 2; 148, 3) Sterne bei der Gründung der Erde durch Gott widerspricht aber keineswegs dem mosaischen Schöpfungsberichte 1 Mos. 1, wo V. 14 (die Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen erst am 4. Tage) sicher phänomenologisch, nicht buchstäblich-thatsächlich zu verstehen ist. — *β*) Fragen betr. die Eingrenzung der Gewässer des Meeres. — **Und (wer) schloß mit Pforten ein das Meer.** וַיָּסֶךְ, an das מִי יָרָה V. 6 sich anschließend, ist mit Bezug auf das vorher wild flutende und rasende, daher hinter die Thüren (vgl. Kap. 3, 23) eines Kerkers zu verschließende, gleichsam einzusperrende Meer der neugeschaffnen Erde gesagt (vgl. 1 Mos. 1, 2. 9 f.). — Das 2. Glied bringt eine Zeitbestimmung zum 1., welche sich bis in V. 11 fortsetzt. **Als es hervorbrach, herauskam aus dem Mutterschooße,** nämlich aus dem Erdinnern (vgl. V. 16). Das Ps. 22, 10 vom Hervorbrechen des Fötus aus dem Mutterleibe gebrauchte Verb. גִּיחַ wird durch den weniger kühnen Ausdr. יָצָא (der sich dem Infinit. ebenso anreiht, wie das Verb. finit. oben V. 7) erklärt. Die Darstellung der Erde als des Mutterschooßes, aus welchem die Gewässer des Meeres hervorbrachen, scheint der neueren geologischen Theorie, welche vielmehr umgekehrt die Erde aus der alles umhüllenden Decke des Urmeeres hervorbrechen läßt, zu widersprechen. Aber die wissenschaftliche Geologie statuirt ebensowohl Hebungen wie Senkungen der Land- oder Gebirgsmassen (vgl. Friedr. Pfaff, Das Wasser, München 1870, S. 250 ff.); und namentlich die jüngsten Untersuchungen über das s. g. „Grundwasser" scheinen der wesentlichen Richtigkeit der hier wie 1 Mos. 7, 11; 8, 2 hervortretenden biblischen Anschauung vom Erdinnern als einem Ursitze der Gewässer nur günstig zu sein (vgl. Pfaff, S. 90 f.; Hermann Gropp, Untersuchungen und Erfahrungen über das Verhalten des Grundwassers und der Quellen, Lippstadt 1868). — V. 9. **Als ich Gewölk zu seinem Kleide machte** ꝛc. Eine treffliche poetische Beschreibung dessen, was 1 Mos. 2, 6 ff. prosaisch-geschichtlich erzählt ist. Zu חִתֻּלָה „Gewickel, Windel" vgl. das entspr. Verb. Ezech. 16, 4. — V. 10. **Und ihm** (eig. „über ihm") **meine Grenze brach.** Das Verb. שָׁבַר (was nicht etwa hier s. v. a. גזר „bestimmen" ist, wie Arnh., Wette, Hahn wollen) veranschaulicht treffend das gleichsam mühevolle Abklüften der oft so hohen und steilen Ufer des Meeresbeckens; vgl. das homerische *ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης*. Zu חֹק „Grenze" vgl. Kap. 26, 10; Spr. 8, 29; Jer. 5, 22; zu b: V. 8a. — V. 11. **Bis hieher komme und nicht weiter (לָבוֹא sc. וְלֹא תֹסִיף); hier setze man gegen deiner Wellen Stolz,** nämlich „einen Damm, eine Grenze". Das יָשִׁית „man setze" steht passivisch für „es sei gesetzt" (vgl. Gesen. §. 137). Un-

nöthig ist es, mit Vulg. und Pesch. תְּשִׁית zu lesen: „hier machst du Halt mit dem Stolze deiner Wellen", oder gar mit Codurc., Ewald u. a. פֹּא (im Sinne von: „dieser Ort") zum Subj. zu machen. Zu „Stolz der Wellen" = „stolze Wellen" vgl. Ps. 89, 10. — γ) Fragen betr. die regelmäßige Heraufführung des Morgenlichts über die Erde. — **Hast du seit deinem Leben** (wohl: „von deinen Tagen an") **geboten dem Morgen** (nämlich: heraufzusteigen zu seiner Zeit), **angewiesen der Morgenröthe ihre Stätte**, eigentlich: „wissen lassen die Morgenröthe ihre Stätte". Statt הֲיָדַעְתָּ שַׁחַר des K'tibh dürfte sicher mit dem K'ri הֲיָדַעְתָּ הַשַּׁחַר zu lesen sein; das artikellose בֹּקֶר des ersten Gliedes nöthigt keineswegs, auch der Morgenröthe, die doch immer nur eine ist, ihren bestimmten Art. zu rauben. — V. 13. **Daß sie erfasse der Erde Säume** oder „Zipfel" — die Erdoberfläche ist als ausgebreiteter Teppich gedacht, dessen Enden das plötzlich emporsteigende Morgenlicht vermöge seiner raschen Verbreitung (vgl. Kap. 37, 3; Ps. 139, 9) gleichsam alle auf einmal anfaßt, und zwar um (laut b) „die Frevler, die lichtscheuen Bösewichter, welche nächtlicherweile ihr Wesen auf ihr getrieben, von ihr abzuschütteln", d. h. mit einem Male von ihr zu entfernen. Die Stelle spielt unverkennbar auf Jobs eigene frühere Schilderung Kap. 24, 13 ff. an; Gott will dem Angeredeten (hiermit dem Inhalte seiner zweiten Rede gewissermaßen vorgreifend) gleichsam zu verstehen geben, „wie schon durch seine ursprüngliche Schöpfungsordnung menschliches Unrecht immer wieder vernichtet werde" (Ewald, vgl. auch V. 15). — V. 14. **Daß sie sich wandle gleich Siegelthon**, nämlich die Erde (*γῆ σημαντρίς*, Herod. II, 38), welche während der Nacht gleichsam eine gestaltlose Masse, wie ungeprägtes Wachs, gewesen war, im hellen Morgenlichte aber die ganze Schönheit ihrer wechselnden Formen, ihrer Höhen und Tiefen ꝛc. erstrahlen läßt. — Subj. zu יִתְיַצָּבוּ in b können weder „Morgen und Morgenröthe" des viel zu weit abliegenden V. 12 (Schult., Rosenm.), noch die „Säume" V. 13 (Ew.) sein, sondern nur die einzelnen Dinge der Erdoberfläche. In Bezug auf sie bewirkt der Morgen: „daß sie sich darstellen (oder „daß alles sich darstelle") dem Gewande gleich", d. h. in so vielfach wechselnden Formen und Farben wie ein buntes Kleid. — V. 15. **Entzogen wird den Frevlern ihr Licht**, nämlich das ihnen so familiäre Dunkel der Nacht, vgl. Kap. 24, 16 f. (Del.: „ihr Lieblingslicht"). **Und der hochgeschwungene Arm** (wird) **gebrochen**, nämlich bildlicherweise, sofern das helle Tageslicht ihn von der Gewaltthat, zu deren Vollbringung er sich erhoben (vgl. Kap. 22, 8), abzulassen nöthigt.

4. Fortsetzung. b. Fragen über die Höhen und Tiefen unter und über der Erde und die von ihnen ausgehenden Naturkräfte: V. 16—27. — α) Die Tiefen unter der Erde: V. 16—18. — **Bist du gekommen zu des Meeres Sprudeln**, d. h. zu jenen „Brunnen der Tiefe", deren die mosaische Flutgeschichte gedenkt, 1 Mos. 7, 11; 8, 2 (vgl. oben zu V. 8). Den nur hier vorkommenden Ausdruck נִבְכֵי־יָם hat man nicht mit Olsh. und Hitz. in נִבְלֵי־יָם zu verwandeln, da die Wurzel נבך offenbar nur eine härter ausgesprochene Nebenform von נבע ist, also sicher den Begriff des Quellens, Sprudelns ausdrückt. Richtig schon LXX: *πηγὴ θαλάσσης*. — Wegen חֵקֶר „Grund" in b vgl. oben Kap. 8, 8; 11, 7. — V. 17. **Eröffneten sich dir des Todes Thore** ꝛc. Vgl. Kap. 26, 6, wo die Erwähnung des Todtenreichs ganz ebenso auf die des Meeres folgt, wie hier. Wegen „Tod" = Todtenreich vgl. Kap. 28, 22, und wegen צַלְמָוֶת in demselben Sinne: Kap. 10, 21 f. — V. 18. **Hast du Einsicht genommen in die Breiten der Erde.** הִתְבּוֹנַנְתָּ עַד bed. ähnlich wie auch Kap. 32, 12 „genau auf etwas achten, einen genauen Einblick in etwas nehmen" (wobei עַד auf das Vollständige, bis zum letzten Ziele Durchdringende dieses Einblicks hinweist). Das fragende הַ vor תִּתְבּוֹנַנְתָּ fehlt, weil es den Zusammenstoß zweier Hauchlaute zu vermeiden galt (Ew. §. 324, b). — Zu b vgl. V. 4. כֻּלָּהּ geht nicht auf die Erde, sondern neutrisch auf die eben gefragten Dinge. — β) Die lichten Höhen über der Erde: V. 19—21: — **Welches ist der Weg** (dahin, wo) **das Licht wohnt.** Zum Relativ. אֲשֶׁר אוֹר vgl. Gesenius §. 123, 3, c. Zu b: Kap. 28, 1—12. Sinn des ganzen Verses: sowohl Licht als Finsterniß haben einen für den Menschen unnahbaren, seiner Forschung unerreichbaren letzten Entstehungsgrund oder Ausgangsort. — V. 20. **Daß du sie** (Licht und Finsterniß) **hinbringen könntest zu ihrer Grenze.** כִּי wie oben V. 5. לקח eigentl. „hinnehmen, hinholen", vgl. 1 Mos. 27, 13; 42, 16; 48, 9). — **Und daß du erkenntest die Pfade ihres Hauses**, d. h. „zu ihrer Behausung, ihrem Aufbewahrungsorte" (vgl. Kap. 28, 23). Möglich, daß bei diesem „Wissen um die Pfade ihres Hauses" an das Zurückführen von Licht und Finsterniß gedacht ist, gleichwie im ersten Gliede an das Herbeiholen derselben; denn das wiederholte יָבִי scheint anzudeuten, daß der Sinn der beiden Vershälften kein identischer ist (Dillm.). — V. 21 ist offenbar ironisch gemeint: **Du weißt's, denn damals wurdest du geboren**, nämlich damals, als Licht und Finsterniß geschaffen und gegen einander abgegrenzt wurden. Der Sinn ist wesentlich derselbe, wie Kap. 15, 7. Ueber das Imperf. bei אָז vgl. Gesen. §. 127, 4, a. Ew. §. 136, b. — **Und deiner Tage Zahl ist viel.** Die Attraktion bei מִסְפָּר wie Kap. 15, 20; 21, 21. — γ) Schnee und Hagel, Licht und Wind: V. 22 bis 24. — **Bist du gekommen zu des Schnees Vorrathskammern.** Vgl. zu Kap. 37, 9. Das Bild von den „Vorrathskammern" (אֲצָרוֹת, Magazin, Speicher) veranschaulicht treffend die ungeheure Massenhaftigkeit, in welcher Schnee und Hagel zur Erde niederzufallen pflegen; vgl. Ps. 135, 7. — V. 23 gibt die Zwecke und Maßnahmen der göttl.

Weltregierung an, welchen Schnee und Hagel dienen müssen. **Die ich zurückbehalten für die Drangsalszeit.** Solche עֵת צָר (vgl. Kap. 15, 24; 36, 16) kann im Morgenlande nicht nur Hagelschlag (2 Mos. 9, 22; Hagg. 2, 17; Sir. 39, 29), sondern auch Schneefall herbeiführen. Im Februar 1860 kamen durch einen enorm massenhaften Schneefall in Hauran zahlreiche Schaf-, Ziegen- und Kamelheerden sowie viele Menschen um, wie ein noch im Besitze des Konsuls Wetzstein befindliches Schreiben des Muhammed el-Chatib el-Bosrawi berichtet (Del.). — Das zweite Glied weist auf solche Fälle wie Jos. 10, 11 (vgl. Jes. 28, 17; 30, 30: Ezech. 13, 13; Ps. 68, 15; 1 Sam. 7, 10, 2 Sam. 23, 20) hin, wo heftige Hagel- oder Sturmwetter sogar im Kriege die gottgewollte Entscheidung bewirken halfen. — V. 24. **Welches ist der Weg, da das Licht sich theilt, sich verbreitet der Ostwind über die Erde hin?** Die Konstr. wie in V. 19a. Licht und Ostwind (d. h. heftiger Wind, Sturm überhaupt, vgl. Kap. 27, 21) sind hier, weil beide unberechenbar in ihren Bahnen und unglaublich rasch in ihrer Bewegung, unmittelbar zusammengefaßt. Schwerlich soll אוֹר, wie Kap. 37, 3 ff., hier den Blitz bezeichnen (Schlottm.), von welchem erst V. 25 und dann V. 35 die Rede ist, und zu dem auch das Verb. יחלק „theilt, verbreitet sich" weniger gut passen würde, als zum hellen Tageslichte (vgl. V. 13 f.). Wegen חֻפַּרְתָּ se diffundere vgl. 2 Mos. 5, 12; 1 Sam. 13, 8. — δ) Regenguß und Blitzstrahl als schreckende, aber auch wohlthätig segnende Veranstaltungen Gottes. V. 25—27. **Wer spaltet dem Regenguß Kanäle,** näml. durch die dichten Wolkenmassen hindurch zu bestimmten Partien der lechzenden Erde hin. שֶׁטֶף an sich „Strömung, Wasserflut" überhaupt, steht hier von wohlthätig herabströmender Regenflut, also anders z. B. Ps. 32, 6. Das zweite Glied ist wörtlich aus Kap. 28, 26. — V. 26. **Daß es regne auf menschenleeres Land,** wörtlich: „um regnen zu lassen ꝛc."; Subj. zu לְהַמְטִיר ist natürlich der schon durch מִי in V. 25 angedeutete Gott. Daß es regnet auf ein Land des „Nicht-Menschen" (die Konstrukt. wie in Kap. 10, 22), d. h. auf menschenleeres, von Menschen nicht künstlich bewässertes und bestelltes Land, wird als weise und liebevoll fürsorgende Veranstaltung Gottes hervorgehoben. — V. 27 gibt dann diesen segnenden Zweck Gottes noch bestimmter an: **zu sättigen die Oede und Verödung** (שֹׁאָה וּמְשֹׁאָה wie Kap. 30, 3), **und sprossen zu lassen frisches Grün;** wörtl.: „sprossen zu machen den Ort (den Ausgangsort, מֹצָא, vgl. Kap. 28, 1) des Grüns".

5. Fortsetzung. c. Fragen über die Erscheinungen des Luftkreises und die Wunder des gestirnten Himmels: V. 28—38. — α) Ueber Regen, Thau, Eis und Reif: V. 28—30. **Gibt's für den Regen einen Vater.** Wie sowohl dieses Glied als auch das folg. (durch מִי הוֹלִיד) nach einem männlichen Erzeuger der feuchten atmosphärischen Niederschläge fragt, so fragt V. 29 nach der Erzeugerin von Eis und Reif (denn auch das מִי יָלָדוֹ in b geht hier auf die Thätigkeit einer Gebärerin, nicht blos die Frage in a). Dieser Wechsel erklärt sich einfach daraus, daß Regen und Thau vom Himmel, vom Sitze Gottes her, Eis und Reif dagegen aus der Erde, aus dem geheimnißvollen Mutterschooße der Gewässer (V. 8) kommen. אֲגַלֵּי טָל V. 22 b sind nicht etwa „Behälter des Thaus" (Gesen.), wozu das Verb. הוֹלִיד nicht passen würde, sondern Tropfen (eig. Kugeln LXX: *βῶλοι*) des Thaus, sei es nun, daß die Wurzel אגל mit גלל volvere (so gewöhnl.), oder mit arab. agal „retinere, colligere" (so Del.) zusammenzuhalten ist. — V. 30 beschreibt näher den wundersamen Hergang beim Gefrieren des Wassers zu Eis. **Wie Stein erstarren die Wasser.** יִתְחַבָּאוּ eigentl.: „sie bergen sich, ziehen sich zusammen, verdichten sich" (verwandt ist חֶמְאָה, woher חֶמְאָה geronnene Milch). Dieselbe Vorstellung von der zusammenziehenden oder einengenden Wirkung des Gefrierungsprozesses (welche physikalisch eigentlich nicht ganz korrekt ist, sofern alles Wasser beim Gefrieren sich vielmehr ausdehnt — vgl. Pfaff a. a. O., S. 103. 189 f.) gab oben auch Elihu, Kap. 37, 10 kund, aber nicht ohne anzudeuten, in welchem (keineswegs unrichtigen) Sinne er diese Einengung gedacht wissen wolle: s. z. d. St. Eine ähnliche Andeutung hierüber gibt hier das zweite Glied: **und die Fläche der Meerestiefe schließt sich zusammen,** gestaltet sich also zu einem festgeschlossenen Continuum, statt, wie im flüssigen Zustande, auf und ab zu wogen. תְּחֻבַּד wie Kap. 41, 9 (vgl. das griech. *ἔχεσθαι*). — β) Ueber die Leitung der Gestirne und ihres Einflusses auf die Erde: V. 32—33. — **Kannst du die Bande der Plejaden knüpfen?** מַעֲדַנּוֹת, hier nicht = amoenitates (wie 1 Sam. 15, 32), sondern, wie die Konstr. mit dem Verbum קשר „knüpfen" und das parall. מוֹשְׁכוֹת in b zeigen, wie nicht minder auch das Zeugniß aller alten Ueberss., des talmudischen Sprachgebrauchs und der Masora lehrt, = vincula (LXX *δεσμόν*; Targ. שִׁירֵי = *σειράς*); also ein per metathesin von ענד „binden" (vgl. Kap. 31, 36), nicht von ערן herzuleitendes Wort. Die Zusammenordnung der Sterne des Siebengestirns (כִּימָה wie Kap. 9, 9) zu einer dichtgeschaarten Gruppe wird in dichterisch kühner Weise als das Knüpfen eines Gebindes oder eines Brillant-Geschmeides bezeichnet. (S. Aehnliches aus persischen Dichtern bei Ideler, Sternennamen, S. 147.) — **Oder die Fesseln Orions lösen,** so daß dieses prachtvolle Sternbild auseinanderfiele, oder vom Himmel, an welchen der trotzige Riese angefesselt ist (vgl. zu Kap. 9, 9), herabfiele. Möglich, ja um des Etymon von מוֹשְׁכוֹת willen vielleicht noch näher liegend, als diese gewöhnliche Deutung, ist die von Dillmann vorgeschlagene: „oder kannst du die Zugseile Orions (des am Himmel schwebenden

Riesen) lockern, denselben also bald höher hinaufziehen am Himmelsgewölbe, bald sinken machen? Die Deutung der Stelle auf den Stern Suhêl = Kanopus (Saad., Gekat., Abulw., vgl. auch Del.) ist unsicher und streitet mit der bekannten auch Kap. 9, 9 feststehenden Bedeutung von כְּסִיל. — V. 32. **Kannst du die Glanzsterne herausführen zu seiner Zeit** (בְּעִתּוֹ wie Kap. 5, 26; Ps. 104, 27; 145, 15). Das sehr verschieden gedeutete מַזָּרוֹת, das schon die LXX nicht verstanden und daher durch *μασουρώθ* ausdrückten, scheint am einfachsten (mit Dillm.) als kontrah. Form für מְזָהֲרוֹת von זהר splendere gefaßt, und also auf die „hellleuchtenden", die „Glanzsterne" gedeutet werden zu können, wobei man wohl an die Planeten, namentlich solche vorzugsweise hellstrahlende wie Venus, Jupiter, Mars denken darf (vgl. Vulg.: „Lucíferum"). Das „Herausgeführtwerden zu seiner Zeit" scheint auf diese Wandelsterne besser zu passen, als etwa auf „die beiden Kronen", die nördliche und südliche (Cocc., Eichh., Michaelis, Ewald, unter Vergleichung von עֲזֶר), oder auf die 12 Zeichen des Thierkreises (so die meisten Neueren, auf Grund der sehr prekären Identifizirung von מַזָּרוֹת mit מַזָּלוֹת 2 Kön. 23, 5), oder auf die 28 Stationen (ar. menâzil) des Mondes (so A. Weber in seiner Abhandlung über die vedischen Nachrichten von den naxatra oder Mondstationen, 1860), oder endlich auf irgendwelche nicht näher zu bezeichnende Weißagungssterne, astra praesaga, praemonentia (Gesen., unter Zurückführung des Wortes auf נזר in arab. Bed.). — **Und den Bären** (eigentl. „die Bärin", עַיִשׁ — vgl. Kap. 9, 9) **samt seinen Jungen leiten**, d. h. das Bärengestirn mit seinen drei Schwanzsternen, welche als seine Kinder (בָּנִים, im Arab. بَنُوت) gedacht sind; s. zu Kap. 9, 9. An den Abendstern (vesperus, Vulg.) ist ebensowenig zu denken, wie an das verhältnißmäßig unbedeutende Sternbild Capella (Eichhorn, Bibl., Band 7, Seite 429). — V. 33. **Kennst du die Gesetze des Himmels**, d. h. die Gesetze, nach welchen sich der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten ꝛc. richtet (vgl. 1 Mos. 1, 14 ff.; 8, 22). **Oder stellst du seine Herrschaft über die Erde fest**, d. h. ordnest und befestigest du seinen (des Himmels, der hier als König personifizirt gedacht ist, vgl. Ewald §. 318, a) Einfluß auf die Geschicke der Erde. מִשְׂטָר „Herrschaft" ist nach Analogie der Verba משל ב, רדה ב ꝛc. konstruirt. — γ) Ueber die göttliche Leitung von Wolken und Blitzen: V. 34. 35. — Zu V. 34 b vgl. Kap. 22, 11 b (hier wörtlich wiederholt); zu V. 35: Ps. 104, 4; 33, 9. — δ) Nochmalige auf die Wolken und ihre Wirkungen bezügliche Fragen: V. 36—38. — **Wer legte in das Wolkendunkel Weisheit, wer gab dem Luftgebilde Einsicht**, d. h. eine einsichtsvolle Anordnung und Bedeutung. טְחוֹת, von טוח, bed. hier wie Ps. 51, 8 „dunkle, verborgne Räume", und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, hier „dunkle Wolken, tiefschwarze Wolkenschichten" (Eichh., Umb., Hirz., Stick., Hahn, Dillmann ꝛc. — unter Vergleichung des arab. طحا und der davon abgeleiteten Nomina). שֶׂכְוִי sodann, von hebr. und aram. שׂכה „sehen" (vgl. מַשְׂכִּיּוֹת und מַשְׂכִּית) bedeutet „Erscheinung, Phänomen, Gebilde", und zwar laut dem parall. ersten Gliede: „Luft- oder Wolkengebilde", schwerlich (denn der Regenbogen heißt ja קֶשֶׁת 1 Mos. 9, 13) „Lichterscheinung, feuriges Meteor" (Ew., Hahn) oder gar „Vollmond" (so Dillmann, wenigstens versuchsweise, unter gleichzeitiger Deutung der טְחוֹת auf die dunklen Mondphasen). Die Beziehung der beiden parall. Ausdrücke auf Phänomene des Wolkenhimmels ist jedenfalls allein kontextgemäß (ähnlich wie die meteorologische Deutung des „Golds" in Kap. 37, 22); wogegen die schon durch die Vulg., das 2. Targ. und viele Rabb., neuerdings durch Del. vertretene Deutung der טְחוֹת auf die „Nieren" oder „Eingeweide" (vgl. Ps. 51, 8) und des שֶׂכְוִי auf den „Hahn" einen fast abenteuerlichen Sinn ergibt, der um nichts gebessert wird, wenn man den Hahn als speculator et praeco aurorae, als ales diei nuntius (Prudent.) oder gar als Wetterpropheten (nach Cic. de divin. II, 26) in Betracht zieht und die Nieren kraft eben dieser wetterverkündigenden, vorahnenden Eigenschaft erwähnt sein läßt. — Sonderbarer und kontextwidriger noch die LXX: *Τίς ἔδωκεν γυναικὶ ὑφάσματος σοφίαν καὶ ποικιλτικὴν ἐπιστήμην*; sie scheinen im ersten Gliede טוח, im zweiten שָׁכוֹת „stickende Weiber", oder auch שָׁכוֹת „sticken" gelesen zu haben. — V. 37. **Wer zählte ab die Wolken mit Weisheit.** סָפַר wie sonst das Kal: „zählen, abzählen" (Kap. 28, 27). **Und des Himmels Schläuche, wer legt sie um**, d. h. wer bewirkt ihre Ausleerung, das Sichergießen ihrer Flüssigkeit. Das Bild von den regenschwangeren Wolken als Schläuchen oder Krügen des Himmels findet sich häufig bei arab. Dichtern (s. Schult. z. d. St.). — V. 38. **Wenn der Staub zu Gußwerk zusammenrinnt.** מוּצָק „Gegossenes, festes Metall", ein nach Kap. 37, 18 (nicht nach Kap. 22, 16) zu erklärender Ausdruck. צָקַת hier, wie 1 Kön. 22, 35, intransit. zu fassen: „wenn sich ergießt der Staub", d. h. wenn er zusammenfließt, gleichs. gerinnt. Zu רְגָבִים „Schollen" vgl. Kap. 21, 33.

6. Fortsetzung und Schluß. d. Fragen über Fortpflanzung und Erhaltung der wilden Thiere als Objekte der Schöpfermacht und weisen Fürsorge Gottes: Kap. 38, 39—39, 30. — α) Löwe, Rabe, Steinbock, Hirsch und Wildesel: Kap. 38, 39 bis 39, 8. — **Jagst du der Löwin Beute und stillst du der jungen Leuen Gier?** Ueber die Löwennamen לָבִיא und כְּפִיר vgl. zu Kap. 4, 11; „die Gier stillen", eigentl. „füllen" (מִלֵּא חֵיָה) ist soviel als „die Seele füllen", מ׳ נֶפֶשׁ, Spr. 6, 30. — V. 40. **Wenn sie sich ducken in den Lagerstätten.** Zu רָשַׁח vgl. Ps. 10, 10; zu מְעוֹנוֹת lustra Ps.

104, 22; zu סְבָךְ in b das sonst in der Bedeutung „Dickicht" gebrauchte סֹךְ Ps. 10, 9; Jerem. 25, 38; zu לְמוֹ־אָרֵב (Zweckangabe zu dem „Sich ducken" und „Sitzen"): Kap. 31, 9 b. — V. 41. **Wer schafft dem Raben seinen Fang, wenn seine Jungen zu Gott schreien.** הָכִין „bereiten, verschaffen", wie Kap. 27, 16 f. כִּי „wenn", wie V. 40 a. Die Raben werden hier, wie in den Parallelst. Ps. 147, 9; Luk. 12, 24 vor andern Vögeln als Gegenstände von Gottes väterlicher Fürsorge genannt, weil sie sich unter den Nahrung suchenden Vögeln durch ihr heiseres Gekrächze vorzugsweise bemerklich machen. Beachte übrigens auch den sicherlich beabsichtigten Kontrast zwischen dem V. 39 f. als erstes Beispiel nahrungsuchender Thiere vorangestellten mächtigen Thierkönige, und zwischen dem verächtlich kleinen, unscheinbaren und unschönen Raben. — Kap. 39, 1—4.: Fortpflanzung und Wachsthum der Steinböcke (Felsgemsen, ibices) und Hirsche. **Weißt du die Zeit, da Steinböcke gebären, nimmst du der Hindin Kreißen wahr?** חוֹלֶלֶת, Inf. Pil. von חיל „kreißen", ὠδίνειν (vgl. das Pul. Kap. 15, 7), hier Obj. zu תִּשְׁמֹר, auf welches Verbum das תָּ vor יָדַעְתָּ im ersten Gliede noch fortwirkt. V. 2. **Zählst du die Monde, die sie vollbringen** (müssen), näml. bis zum Zeitpunkt ihres Gebärens, — also ihre Tragzeit. Im zweiten Gliede steht לְרַחְתָּנָה mit volltönenderem Suff. für לְרַחְתָּן, vgl. Ruth. 1, 19 und Gesen. §. 91, 1, A. 2. — V. 3. **Sie knien hin** (vgl. 1 Sam. 4, 19), **lassen ihre Jungen durchbrechen** (wörtl. „spalten", vgl. Kap. 16, 13), **werfen ab ihre Wehen,** näml. die Frucht ihrer Wehen, ihren Fötus; denn dies bed. hier חֶבֶל, nicht etwa die Nachwehen, wie Hirzel und Schlottmann wollen. Vgl. ῥίψαι ὠδῖνα = edere foetum, bei Eurip. Ion. 45, sowie Beispiele von derselben Redensart im Arab. bei Schult. z. d. St. Uebrigens bilden תפלחנה (wofür Olsh. unnöthigerweise תפלטנה nach Kap. 21, 10 conjicirt) und תשלחנה eine Paronomasie miteinander. — V. 4. **Es erstarken ihre Kinder** (חלם eig. „fettwerden", pinguescere), **werden groß im Freien.** בַּבָּר = בְּחוּץ oder בַּשָּׂדֶה, wie oft im Targ. **Laufen weg und kehren nicht zu ihnen wieder,** nämlich zu den Alten; doch kann das לָמוֹ auch nach Kap. 6, 19; 26, 16 als Dat. comm. erklärt werden: sibi = sui juris esse volentes (Schult., Del.). — V. 5—8. Der Wildesel als Beispiel des unbeschränkt freien, aller menschlichen Aufsicht und Pflege trotzenden und spottenden Treibens vieler Thiere. — **Wer hat den Wildesel frei entsandt und wer des Wildlings Bande gelöst.** Die Ausdrücke פֶּרֶא (arab. ferâ; vgl. oben Kap. 6, 5; 11, 12; 24, 5) und עָרוֹד bezeichnen ein und dasselbe Thier, den Wildesel oder Onager (ὄνος ἄγριος der LXX, „Kulan" der heutigen Ostasiaten), welcher durch die erstere Benennung als der „Schnelläufer", durch die letztere (die im Aram., besonders im Targ. die gewöhnliche ist) als der „Scheue, Flüchtige" charakterisirt wird. — Zu dem Prädikatsakkusativ חָפְשִׁי „frei, losgelassen", vgl. 5 Mos. 15, 12; Jer. 22, 30; zum zweiten Gliede: Kap. 38, 31. — V. 6. **Zu dessen Behausung ich machte die Einöde und zu seiner Wohnung die Salzsteppe.** Der hier als Parall. zu „Wüste, Einöde" (ערבה, Kap. 24, 5 b) gebrauchte Ausdruck „Salzsteppe" (מְלֵחָה) steht Ps. 107, 34 als Gegensatz zu אֶרֶץ פְּרִי (vgl. Richt. 9, 45: Salz auf eine zerstörte Stadt streuen). Ueber die Vorliebe der Wildesel für Salzpflanzen und für den Aufenthalt an salzigen Sümpfen vgl. Oken, Allg. Naturgesch. Bd. VII, S. 1230. — V. 7 b. — **Das Gelärm des Treibers hört er nicht,** d. h. er flieht die Botmäßigkeit der Treiber (Kap. 3, 18), der die gezähmten Esel unterworfen sind. Zu תְּשֻׁאוֹת vgl. Kap. 36, 29. — V. 8. **Er durchspürt die Berge als seine Weide.** So nach der durch fast alle alten Verss. LXX, Vulg., Targ., bezeugten verb. Lesart יְתוּר, Imperf. von תּוּר investigare. Die masor. Textes-lesart יְתוּר ist entweder (mit Pesch., Cleric. ꝛc.) als eine Nebenform von תּוּר abundantia, oder als eine Bildung von der Wurzel תּוּר mit der Bed.: „das Erspähte" (investigatum, investigabile) zu fassen. Aber daß „der Ueberfluß der Berge des Wildesels Weide" sei, würde eine der faktischen Lebensweise dieser auf kahlen Bergsteppen hausenden Thiere widersprechende Behauptung sein (vgl. Oken, a. a. O.); und für die Normalbildung יְתוּר würde nach Analogie solcher Wörter wie יְקוּם eher eine aktivische als eine passivische Bed. zu erwarten sein. „Umkreis, Bezirk" aber (Hahn) dürfte יְתוּר hier schwerlich bedeuten. — β) Oryx und Strauß: V. 9—18. — **Wird sich der Oryx bequemen, dir zu dienen.** רֵים, zusammengezogen aus רְאֵם (vgl. die volle Schreibart רְאֵמִים Ps. 92, 11) bezeichnet sicherlich nicht das Rhinoceros (Aq., Vulg.), weil an ein in Vorderasien und speziell im syrisch-palästinensischen Länderkreise häufiges Thier gedacht werden muß; vgl. die Erwähnungen in Ps. 22, 22; 29, 6; 5 Mos. 33, 17; Jes. 34, 7. Eher schon ließe sich mit Schult., Gesenius, de Wette, Umbr., Hirz. ꝛc. an den Büffel oder wilden Ochsen (bos bubalus) denken, da dieser noch jetzt häufig in Palästina vorkommt und da hier eine Gegenüberstellung dieses Wildochsen mit dem gezähmten (s. auch V. 10) beabsichtigt scheint. Aber gerade der palästinensische Büffel ist kein besonders starkes, durch unbändige Wildheit ausgezeichnetes Thier, wie seine öftere Verwendung zur Feldarbeit zeigt (Russel, Naturgesch. von Aleppo, II, 7), und sodann deutet das μονοκέρως der LXX (wovon das talmud. קרש eine Verstümmelung, jenes ῥινοκέρως des Aq. und Hieron. eine Mißdeutung ist) auf ein Thier hin, das sich wenn nicht immer, doch häufig als einhörniges, d. h. als mit einem aus zweien zusammengewachsenen bestehenden Horn an der Stirne bewaffnetes darstellt. Ein solches Thier scheint im Alterthume ziemlich häufig

in Egypten und Südwestasien gelebt zu haben, nämlich eine der heutigen Oryx-Antilope (Antil. leucoryx) nahe verwandte Seitenart, welche auf egypt. Denkmälern bald zwei- bald einhörnig abgebildet, von Aristoteles und Plinius als einhörniger Zweihufer beschrieben (Arist. Hist. anim. II, 1; de partib. anim. III, 2; Plin. H. N. XI, 106) und neuerdings höchstwahrscheinlich in dem Tschiru oder der Antil. Hodgsonii in Süd-Thibet wider entdeckt worden ist (Huc und Gabet, Wanderungen durch die Mongolei und Thibet, deutsche Ausgabe 1855, S. 323 — s. d. St. bei Del. S. 472, A. 3). Auf eine solche Oryxart paßt der Name רֵים unserer Stelle um so besser, da das entsprechende arab. Wort noch bei den heutigen Syro-Arabern eine Antilopenart bedeutet, und da gerade die Oryxfamilie besonders wilde, groß und kräftig gebaute, fast rinderartige Unterarten enthält. Demnach würde Luther's auf die LXX gestützte Uebersetzung „Einhorn" an unsrer Stelle, wie wahrscheinlich auch überall sonst, wo ראם im Alten Testament vorkommt, wohl gerechtfertigt sein, ohne daß man ein Fabelthier (wie das der persisch-assyrischen Denkmäler oder gar das des englischen Königswappens) unter diesem „Einhorn" zu verstehen hätte. Vgl. überhaupt S. Bochart, Hierozoicon, II, 335 ff.; Rosenm., Bibl. Alterth. IV, 2, 288 ff.; Lichtenstein, Die Antilopen 1824; Lewysohn, Zoologie des Talmud 1858, §. 146. 174; Sundewall, Die Thierarten des Aristoteles, Stockholm 1863, S. 64 ff.; auch Koners Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1862, II, H. 3, S. 227 (wo über die Forschungen des Engländers W. B. Baikie nach der Existenz einer sowohl vom Rhinoceros als auch vom mythischen Einhorn des britischen Wappens verschiedenen, noch lebenden einhörnigen Thierart in den central-afrikanischen Gegenden südlich vom Tsad-See, wahrscheinlich also einer afrikanischen Abart der Oryx-Antilope, und vielleicht genau derselben Art dieses Thieres, wie die auf den altegyptischen Monumenten abgebildete, interessante Mittheilungen gemacht sind). — **Wird er übernachten an deiner Krippe,** eigentl. „über der Krippe", denn das Vieh der alten Orientalen überragte, wenn neben der (sehr niedrig angebrachten) Krippe liegend, dieselbe mit dem Kopfe, vgl. Jes. 1, 3 und Hitz. z. d. St. — V. 10. **Bindest du den Oryx an die Furche seines Seiles,** d. h. an die Furche (vgl. Kap. 31, 38), welche er, am Zugseile geführt, mittelst der Pflugschaar aufreißen soll. **Oder wird er eggen Thalgründe** (Ps. 65, 14) **hinter dir her** (אַחֲרֶיךָ), d. h. dir folgend, wenn du ihn beim Pflügen zu leiten suchst. — V. 11. **Wirst du ihm trauen, weil groß seine Kraft** (d. h. wird die große Stärke, welche er besitzt, dir Vertrauen, und nicht vielmehr Mißtrauen erwecken? Zu יְגִיעַ „Arbeit" im Sinne von Arbeitsertrag, Frucht der Feldarbeit, vgl. Ps. 78, 46; 128, 2. Entscheidend für diese Bedeutung ist an unsrer Stelle der folgende Vers; sonst könnte das Wort nach 1 Mos. 31, 42 auch wohl die Arbeit oder Anstrengung selbst bezeichnen. V. 12. **Wirst du auf ihn dich verlassen, daß er einbringe deine Aussaat.** Ueber כִּי als Exponenten des Objekts s. Ewald, §. 336, b. יָשׁוּב, wenn mit dem K'tibh beizubehalten, steht im transitiven Sinn, wie Kap. 42, 10; Ps. 85, 5. Doch substituirt das K'ri dafür das in diesem Sinn gewöhnlichere Hiph. — **Und daß er** (in) **deine Tenne einsammle.** גָּרְנֶךָ ist wahrscheinlich Lokativ (= בְּגָרְנֶךָ), doch möglicherweise auch Objektsakkusativ per synecdochen continentis pro contento (Tenne = Früchte der Tenne, Ernteertrag), wie in Ruth 3, 2; Matth. 3, 12. — V. 13—18. Der Strauß (oder eig. die Straußin) als Beispiel thierischer Wildheit und Unbändigkeit aus dem Bereiche der Vögel. — **Der Straußin Fittig schlägt lustig.** רְנָנִים, eigentl. „Klagetöne, schrilles Klagegeschrei" (plur. abstr.) ist poet. Bezeichnung der Straußenhenne oder des um seines durchdringenden Geschreies wegen berüchtigten weiblichen Straußes. Richtig schon Vulg., Bochart und fast alle Neueren. Willkürlich finden das Targ. hier den „Auerhahn", Kimchi und Luth. aber den „Pfau" bezeichnet. Zu נֶעֱלָס „sich lustig geberden" vgl. Kap. 20, 18, sowie das homer. *ἀγάλλεσθαι πτερύγεσσιν.* — **Ob's** (wohl) **eine fromme Schwinge ist und Feder?** d. h. ob wohl der so kraftvoll und wundersam schnell geschwungene Flügel dieses Thieres ein frommer, von zärtlichen und sanften Eigenschaften zeugender ist, wie der des Storches? Denn auf diesen, dem Strauße ähnlich gebauten, aber sanfteren und insbesondere gegen seine Jungen viel zärtlicheren und fürsorglicheren Vogel geht das doppelsinnige Prädikat חֲסִידָה pia (das daher Del. mit „storchfromm", pia instar ciconiae übersetzt), wie das Folgende deutlich zeigt. — V. 14. **Nein, sie überläßt der Erde ihre Eier.** כִּי hier „nein, vielmehr", wie Kap. 22, 2. Subj. zu תַּעֲזֹב ist das als Fem. Sing. struirte רננים V. 13; ebenso zu den folg. Verbis (Ew. §. 318, a). — V. 15. **und vergißt, daß ein Fuß sie zerdrücken — kann.** וַתִּשְׁכַּחַ einfach konsekutiv, also präsentisch, vgl. Kap. 3, 21. — Ueber das auf die Eier bezügliche sing. Suffix in תְּזוֹרָהּ s. Gesen. §. 146, 3. — Die hier beschriebene Thatsache, wonach die Straußenmutter ihre Eier, wenigstens so lange sie mit dem Legen derselben noch nicht zu Ende ist, sowie überhaupt im Anfang der Brütezeit, leicht wieder verläßt und, besonders beim Herannahen von Jägern, schutzlos preisgibt, gilt nur vom wilden Zustande dieses Thieres, wo es diese und ähnliche, aus übergroßer Wildheit und Menschenscheu herrührende Gewohnheiten mit manchen andern Vögeln, z. B. dem Rebhuhn, theilt. Im gezähmten Zustande beschützt der Strauß seine Brut sehr eifrig, zeigt auch nichts von der bekannten sprichwörtlich gewordenen Dummheit (auf welche V. 17 anspielt). Vgl. den Aufsatz: „die Züchtung des Straußen als europäisches Hausthier", im „Ausland" 1869, Nr. 13, S. 306. Uebrigens gehört die im Alterthum theilweise verbreitete

Meinung, als bebrüte der Strauß seine Eier überhaupt gar nicht, zu jenen naturwissenschaftlichen Fabeln, welche man, gleich den Wunderthieren Basilisk, Drache, Einhorn ꝛc., dem Alten Testament ungerechter Weise aufgebürdet hat und für welche speziell unser Vers sich in keiner Weise geltend machen läßt. — V. 16. **Hart behandelt sie ihre Jungen, als wären sie nicht ihr,** wörtl.: „für nicht ihr" (näml. gehörige). חָקְשִׁיחַ eigentl.: „er behandelt hart", ein, wenn man das sofort folgende לְלֹא־לָהּ bedenkt, fast unerträglich harter Genuswechsel, den man vielleicht (mit Ewald ꝛc.) durch die Vokalisation חַקְשִׁיחַ zu beseitigen hat (Inf. abs., vgl. Ew. §. 280, a); weniger nahe liegt die Korrektur חָקְשְׁחָה (Hirz., Dillm.). — **Vergeblich wird ihre Mühe, ohne daß sie banget,** wörtl.: „ohne Furcht" (בְּלִי־פָחַד), d. h. die Mühe ihres Eierlegens wird vergeblich (sofern viele ihrer Eier von ihr der Vernichtung preisgegeben werden), ohne daß sie sich deshalb Sorgen und Kummer macht. Diese Unbekümmertheit und Sorglosigkeit der Straußin in Bezug auf das Schicksal ihrer Jungen, welche in grellem Kontrast mit der ängstlichen Zärtlichkeit der Storchenmutter (V. 13 b) steht, geht so weit, daß sie ihre (übrigens ziemlich hartschaligen) Eier öfters selbst zerstampft, wenn sie merkt, daß Menschen oder Thiere dabei gewesen sind; ja daß sie unbebrütet liegen gelassene Eier dazu verwendet, die ausgekrochnen Jungen später damit zu füttern. Vgl. Wetzstein b. Del. S. 476 f. — V. 17. **Denn vergessen ließ sie Eloah der Weisheit und gab ihr keinen Antheil an der Einsicht.** הִשָּׁהּ Perf. Hiph. mit Suff. ה֫ von נשׁה (vgl. Kap. 11, 6). חָלַק בַּבִּינָה „Antheil geben an der Einsicht" (vgl. Kap. 7, 13; 21, 25). Sachparallelen, nämlich arab. Sprichwörter betr. die Dummheit des Straußen, s. b. Schult. und Umbr. z. d. St. Im Alten Test. wird sonst nur noch die Lieblosigkeit desselben in proverbieller Weise hervorgehoben: s. Klagel. 4, 3. — V. 18. **Zur Zeit, wenn sie in die Höhe sich peitscht, verlacht sie Roß und Reitersmann.** כָּעֵת hier wohl nicht „jetzt bald" (Gesenius, Schlottmann), sondern = כָּעֵת אֲשֶׁר (also mit folg. ellipt. Relativsatze). Wegen מרא, das sowohl im Kal wie im Hiph. „peitschen, schlagen" bedeuten kann, im Hebr. übrigens nur hier in dieser Bedeutung vorkommt, s. Gesen. im Handwb. Der ganze Vers schildert ebenso einfach-kurz als anschaulich das blitzschnelle vom Flügelschlag unterstützte Laufen eines von berittenen Jägern verfolgten Straußen oder einer ganzen Heerde solcher Thiere. Dabei bahnt die Erwähnung von „Roß und Reiter" den Uebergang zur folgenden Schilderung, der einzigen in dieser Reihe, welche sich auf ein gezähmtes Thier bezieht. — V. 19—25: Das Schlachtroß — ein Lieblingsgegenstand der Schilderungen auch arabischer und sonstiger orientalischer Dichter; vgl. das „Lob des Pferdes" in v. Hammer-Purgstalls „Duftkörnern"; Amrul-Keis Moallakat, v. 50—64, u. a. bei Umbreit zu dieser Stelle citirte Parallelen. Von allen diesen poetischen Beschreibungen aus dem Alterthume (zu welchen auch Virgil Georg. III, 75 ff. sich hinzufügen läßt) ist die vorliegende die älteste und schönste. — **Gibst du dem Rosse Stärke** (גְּבוּרָה, bes. von kriegerischer Stärke, fortitudo, vgl. Richt. 8, 21; 2 Kön. 18, 20), **bekleidest du seinen Hals mit Haargeflatter,** mit zitternder, wogender Mähne? So erklären die meisten Neueren das sonst nicht vorkommende רַעְמָה, von der Wurzel רעם „beben" (Ezech. 27, 35), unter Vergleichung des griechischen φόβη (verw. mit φόβος). Etymologisch möglich wäre allerdings auch die Bedeutung „Donnerstimme, Gewieher" (Symmach., Theodot., Hieron., Luth., Schlottm.), die aber zu „Hals" und „bekleiden" schlechterdings nicht paßt. Umbr., Ewald (§. 113, d): „Hoheit" — aber die Identität von רַעְמָה mit רַאֲמָה ist fraglich, und Wörter wie גָּאוֹן oder שְׂאֵת hätten für jenen Sinn näher gelegen. — V. 20. **Machst du es hüpfen gleich Heuschrecken,** wenn es nämlich im Galopp einherbraust, wie eine mächtig vergrößerte springende Heuschreckenschaar (vgl. Jo. 2, 4). — „Es ist jene spirallinichte Fortbewegung in Sätzen bald nach rechts bald nach links gemeint, welche mit einem von dem arab. hargala-l-farasu (vgl. חַרְגֹּל) mittelst des Maurisch-Spanischen entlehnten Reitkunstworte die Caracole genannt wird" (Del.) — **Die Pracht seines Schnaubens ist ein Schrecken,** oder auch: „indem die Pracht seines Schnaubens" ꝛc. (Beschreibesatz, ohne י). Zu נחר „Schnauben" vgl. arab. nachir „Todesgeröchel, Geschnarch", griech. φρύαγμα, lat. fremitus. הוֹד hier als Bezeichnung nicht eines prachtvollen Anblicks, sondern eines majestätischen Getönes oder Gedröhnes. — V. 21. **Man späht im Thale, da freut es sich der Kraft.** Subjekt zu יַחְפְּרוּ dürften schwerlich die Hufen des Rosses sein (Del.) und auf das bisher immer (sowie gleich wieder in וְרִכְשׁוֹ) singularisch aufgeführte Roß selbst läßt sich dieser Plur. unmöglich beziehen. Deshalb erscheint die von den alten Ueberss. und den meisten Neueren bevorzugte Bedeutung des „Scharrens" überhaupt hier unzulässig, mag immerhin חפר der gewöhnliche Ausdruck für das Scharren des Pferdes sein (s. Schult. z. d. St.). Man wird mit Coccejus und Ewald an die Reiter oder Krieger zu denken haben: „sie spähen", oder „man spähet im Thale (noch unschlüssig, ob der Kampf zu beginnen sei): Da freut es sich" ꝛc. Nur, falls man mit Dillm. יַחְפֹּר, oder mit Böttcher יְחַפֵּרוּ emendiren wollte, würde sich der Sinn des „Scharrens" festhalten lassen. — **Zieht aus entgegen gerüsteter Schaar,** wörtl. „der Rüstung"; נֶשֶׁק hier anders als Kap. 20, 24. — Zu V. 22 vgl. V. 7 und 18. — V. 23. **Ueber ihm klirrt der Köcher,** nämlich des auf ihm sitzenden Reiters (nicht etwa der feindliche Köcherinhalt, d. h. die schwirrenden Pfeile des Feindes, wie Schult. wollte). Außer diesem einen Rüstungsstücke nennt das zweite Glied noch „Speer und Lanze", oder

vielmehr in poetisch umschreibender Weise: „des Speeres und der Lanze Blitz“ eig. Flamme, לַהַב synon. mit בָּרָק Kap. 20, 25; vgl. לַהַט, 1 Mos. 3, 24, auch Richt. 3, 22; 1 Sam. 17, 7; Nah. 3, 3). — V. 24. **Mit Rauschen und Toben schlürft es den Boden,** saugt den Erdboden, über welchen es in gestrecktem Galopp hinjagt, gleichsam ein — ein auch arab. Dichtern geläufiges Bild (s. Schult. und Del. z. d. St.). Die Assonanz רעש — רגז ließe sich im Deutschen etwa durch „mit Rauschen und Rasen“ wiedergeben. — **und hält nicht Stand, wenn das Schlachthorn schallt.** Wörtlich: „zeigt sich nicht fest, bleibt nicht fest, läßt sich nicht halten“; לֹא נֶאֱמַן also in seiner nächsten sinnl. Bedeutung, nicht etwa: „es traut nicht“ (Kimchi, Ibn Esra). Wegen ק֫ל vgl. Ewald §. 286 f. Als Sachparall. ist vor allem Virg. a. a. O. (Georg. III, 83 ff.) zu vergleichen:

> .... Tum, si qua sonum procul arma dedere,
> Stare loco nescit, micat auribus et tremit artus
> Collectumque fremens volvit sub naribus ignem.

V. 25. **So oft das Schlachthorn** (tönt), **spricht es: hui!** d. h. wiehert es voll freudiger Kampflust. Wegen בְּדֵי quotiescunque (eigentl. „in Reichlichkeit“) vgl. Ew. §. 337, c. **Und aus der Ferne wittert es den Kampf, den Donnerruf** (vgl. Kap. 36, 29) **der Feldherrn und das Schlachtgeschrei** (der Kämpfenden, vgl. Richt. 6, 18 ff.). Aehnlich Plin. H. N. VIII, 42: praesagiunt pugnam, und von Neueren bes. Bayard (Nuo Discov. p. 330): „Obgleich das arab. Pferd sanft ist wie ein Lamm und keiner andern Führung bedarf als der Halfter, so sprühen doch, sobald es den Kriegsruf seines Stammes hört und den zitternden Speer seines Reiters erblickt, seine Augen Feuer, die blutrothen Nüstern öffnen sich weit, der Hals krümmt sich, und Schweif und Mähne heben sich empor und breiten sich im Winde aus“ ꝛc. — V. 26. Der Habicht als erstes Beispiel aus dem Bereiche der durch ihre Kraft, Blitzesschnelligkeit und durch ihren hohen Flug ausgezeichneten Raubvögel. — **Schwingt sich durch deine Einsicht empor der Habicht.** נֵץ (der „Hochfliegende“) ist nach einstimmigem Zeugniß der alten Ueberseter der Habicht, bekanntlich ein in der egypt. Hieroglyphik bedeutsamer Vogel, der hier hauptsächlich wegen seiner geheimnißvoll-merkwürdigen Eigenschaft, vor Eintritt des Winters südwärts zu wandern (vgl. Plin. H. N. X, 8), hervorgehoben wird. Denn darauf bezieht sich das Imperf. apoc. Hiph. יַאֲבֶר (denom. von אֶבְרָה „die Schwinge“): assurgit, attollitur alis, nicht etwa auf die jährliche, dem Zuge nach Süden vorausgehende Mauserung (Vulg.: plumescit, ähnl. Targ., Gregor d. Gr., Rosenm.). Denn diese jährl. Neubefiederung (*πτεροφυεῖν*, s. LXX Jes. 40, 31) ist allen Vögeln überhaupt gemeinsam und wird sonst im Alten Testament nur am Adler (Ps. 103, 5; Mich. 1, 16; Jes. 40, 31), nicht am Habicht hervorgehoben. — V. 27—30. Der Adler, als König der Vögel den Abschluß der ganzen Reihe einheimischer Thiergestalten bildend, gleichwie der Löwe, als König der Säugethiere, diese Reihe eröffnet hatte. נֶשֶׁר ist übrigens in der Heil. Schrift Alten Testaments, wie im Neuen Testament *ἀετός* (vgl. Matth. 24, 28; Luk. 17, 37) gemeinsame Benennung des eigentl. Adlers und des Geiers; und die hier wie öfter hervorgehobene Eigenschaft des Aasfressens kommt in der That nicht blos den Geierarten (wie Aasgeier, Lämmergeier), sondern auch den gemeineren Adlerarten, wie dem Gold- und Steinadler zu, welche letztere wenigstens frischgefallene Leichen nicht verschmähen. Vgl. Winer, R.-W.-B. unter „Adler.“ — **Hebt sich auf dein Geheiß der Adler hoch,** nämlich im Fluge, רִגְבִּיהַּ scil. צוּק, vgl. Kap. 5, 7. **Und baut er hoch sein Nest.** eigentl.: ist's auf dein Geheiß, daß er hoch sein Nest baut. Vgl. Obadj. 4; Jer. 49, 16; Spr. 30, 18. — V. 28. Zur Benennung „Felszacke“, eigentl. Felszahn (שֶׁן־סֶלַע), vgl. Dent du midi, Dent-blanche, Dent de Morcles etc. — V. 30. **Und seine Jungen schlürfen Blut.** יְלַעֲטוּ, von עלע, einer abgek. Nebenform von עָלַע, Pilp. von יגל „saugen“. Doch dürfte vielleicht (mit Gesen. und Olsh.) יְלַעֲטוּ zu lesen sein, von לוּט = לעט deglutire. Ueber das Blutsaufen junger Adler vgl. Aelian H. anim. X, 14; *σαρκῶν ἥδεται βορᾷ καὶ πίνει αἷμα καὶ τὰ νεόττια ἐκτρέφει τοῖς αὐτοῖς.*

7. Schluß der Rede nebst Jobs Antwort: Kap. 40, 1—5. — **Will rechten mit dem Allmächtigen der Tadler,** nämlich nach allem dem, was ihm hier an Proben von Gottes Größe und Wundermacht vorgeführt worden. Beachte die Rückkehr zu Kap. 38, 2, welche mit dieser Frage stattfindet. רִב Inf. absol. von רִיב (wie Richt. 11, 25), hier im Sinne eines Futurum. Die Vermeidung des v. fin. ergibt einen besonders kräftigen Sinn, vgl. das bekannte mene incepto desistere victum? sowie Ewald §. 328, a. — **Der Eloah zurechtwies, antworte darauf,** wörtl.: „beantworte es“, nämlich alles bisher Gefragte, von Kap. 38, 2 an. — V. 4. **Siehe, zu gering bin ich,** nämlich um die gestellte Aufgabe zu lösen, ich bin derselben nicht gewachsen. — **Meine Hand lege ich auf meinen Mund,** d. h. ich lege mir grundsätzlich Stillschweigen auf; vgl. 21, 5; 29, 9. — V. 5. **Einmal habe ich geredet und werde nicht wieder anheben,** nicht mehr das Wort nehmen, s. zu Kap. 3, 2. „Einmal — zweimal“ steht nur der poetischen Gliederung wegen, wie Ps. 62, 12, für „mehrmals“; vgl. Gesenius §. 120, 5. — Die hier von Job feierlich erklärte Zurücknahme seiner früheren trotzigen Herausforderungen Gottes bezeichnet die erste Stufe seiner allmählichen Rückkehr zur geziemenden Stellung zu Gott. Von dieser ersten Stufe, bestehend in der rechten Selbstdemüthigung (im Gegensatze zu seiner früheren Selbstüberhebung), muß ihn aber Gott noch eine Stufe weiter: bis zur völligen Zerknirschung seines Herzens in auf-

richtigem Bußgefühl führen. Dieser weiteren Aufgabe ist die zweite und letzte Jehovarede gewidmet. —

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Als eine prachtvolle Probe physikotheologischer Demonstration in poetischer Form ist die vorliegende erste und größere Rede Gottes unvergleichlich. In wundervollem Ebenmaße der Darstellung widmet sie zuerst der unbelebten, dann der belebten Schöpfung, — jedem dieser beiden Gebiete ungefähr in gleicher Ausführlichkeit und in homologer strophischer Gliederung (s. Exeget. Erl. Nr. 1) — eine eingehende Betrachtung, um so den Eindruck höchster Bewunderung der göttlichen Macht, Weisheit und Güte, wie sie in der gesammten Naturwelt geoffenbart vorliegt, bei Job hervorzubringen. Die göttliche Allmacht samt den ihr zunächst verwandten Eigenschaften der Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart (oder der Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit) dient vorzugsweise die erste, der Betrachtung der Schöpfung von Himmel, Erde und Meer gewidmete Langstrophe (Kap. 38, 4—15) zu veranschaulichen, gegen deren Schluß hin übrigens auch die Gerechtigkeit mit in den Kreis der Betrachtung gezogen wird, weil ja gerade das eine Hauptabsicht der ganzen Schilderung ist, den allmächtigen Gott in seinem großartigen Walten auch als gerecht, und zwar als immer und überall gerecht, darzustellen (s. V. 13 bis 15). Zum Thema von der Allmacht tritt weiterhin das von der Weisheit nebst der ihr zunächst verbundenen Eigenschaft der Allwissenheit hinzu, indem von den verborgnen Höhen und Tiefen unter und über der Erde, aus welchen die Luft- und Lichterscheinungen hervorgehen, gehandelt wird (zweite Langstr. Kap. 38, 16 ff.). Schon gegen das Ende dieser Schilderung tritt ferner auch die Eigenschaft der Güte Gottes, nachgewiesen an den segenbringenden Wirkungen der Regengüsse (V. 25—27) hervor, die dann in der dritten Langstrophe (V. 28—38), wo vorzugsweise die uranologisch manifestirte Macht und die meteorologisch geoffenbarte Weisheit im Vordergrunde der Betrachtung stehen, wieder mehr zurücktritt. Um so entschiedner wendet sich dann aber in den drei letzten Langstrophen, oder in der von uns oben mit d bezeichneten zoologisch-biologischen Schilderung Kap. 38, 39—39, 30 die Rede wieder der Güte Gottes, oder der mit seiner Macht und Weisheit innigst geeinigten und kraft ihrer das Leben seiner beseelten Erdengeschöpfe aufs speziellste bedenkenden väterlichen Fürsorge des Schöpfers zu. Denn alles, was in diesem Abschnitte von Proben wunderbarer Weisheit und alldurchdringenden Wissens des Höchsten im Bereiche des Thierlebens und seiner gewöhnlicheren wie außerordentlichen Erscheinungen hervorgehoben wird, ist der teleologischen Beziehung auf seine spezielle Providenz, kraft deren ihm keines seiner Geschöpfe gleichgültig ist, unterstellt (vgl. Bochart's Bemerk. zu Kap. 39, 1—4: Non hic agitur de otiosa et mere speculativa cognitione, sed de ea cognitione, quae Deo propria est, qua res omnes non solum novit, sed dirigit atque gubernat, etc.). — Das Ergreifende dieser Uebersicht über die Abspiegelung der vornehmsten Eigenschaften Gottes in den Wundern seiner Schöpfung liegt in der Zusammenstellung so zahlreicher, bis in das Einzelnste hinein mit wundervoller Kunst ausgeführter physikotheologischer Instanzen und Illustrationen, sowie in der bei aller Ungezwungenheit und Freiheit des dichterischen Ideenflugs doch vortrefflichen Harmonie und Konsequenz, welche ihre Anordnung kundgibt. Absolut neu ist kein einziges dieser dem großen Schöpfungsbuche entnommenen Bilder. Job selbst hatte mehr als einmal in seinen Reden kürzere Naturbetrachtungen von ähnlicher Art und von kaum geringerer Schönheit angestellt (Kap. 9, 4—10; 12, 7—10; 12—25; 26, 5—14); auch Eliphas, Bildad und Zophar haben die göttliche Macht und Weisheit, wie sie in den Werken seiner Schöpfung geoffenbart ist, wenigstens gelegentlich nicht ohne Geschick und Geschmack geschildert; und Elihu hatte am Schlusse seiner Reden in ausführlicher und gewaltig ergreifender Weise über dieses Thema gehandelt. Das Großartige und Ueberwältigende dessen, was Jehova hier, diese Aussprüche der früheren Redner theils bestätigend, theils überbietend ausführt, beruht auf der ebenso ungekünstelt einfachen als harmonischen und wohlgefügten Zusammenstellung einer Fülle der mannigfaltigsten und einleuchtendsten Belege für seine in den Wundern der Natur geoffenbarte Majestät. Vgl. Jul. Fürst, Geschichte der biblischen Literatur ꝛc., II, S. 418: „Allen Schmelz der Sprache, die größte Fülle von Naturschilderungen, die ergreifendste und gewinnendste Anschaulichkeit in den übersichtlich beschriebenen Wundern der Schöpfung hat der Dichter hier kunstvoll zusammengenommen, und der Eindruck auf Job mußte in der That ein überwältigender sein. Die Rede zeichnet sich auch für die Leser durch Ton und Haltung, durch Kraft, Schärfe und Klarheit, durch Plan, Ordnung und Gliederung aus, so daß sie als die schönste im alttest. Schriftthum erscheint. Jehova führt in dieser in Form von Fragen gehaltenen Rede die belebte und unbelebte Schöpfung, die mannigfachen Läufe der Natur in ihren geheimnißvoll wirkenden Kräften, in ihren wunderbaren und räthselhaften Erscheinungen vor, wie sie von seiner Schöpferhand in herrlicher Ordnung zusammengehalten, von seinem Winke geleitet werden. Die ewige Schöpfermacht, welche von unergründlicher Weisheit, von fürsorgender Liebe, von einer weisen sittlichen Weltordnung zeugt, erscheint dem schwachen Menschengeiste als ein unlösbares Räthsel, dessen Aufstellung bezweckte, den Job zu beschämen..... In dieser aus sechs großen Strophen, meistens von zwölf Versgliedern bestehenden Rede, macht zwar die Vorführung der überwältigenden Naturwunder einen unbeschreiblichen Eindruck für die Betrach-

tung der Größe des Schöpfers; aber daß diese Naturwunder, nachdem sie sachlich durch unsre Kenntniß der Naturgesetze in ihren nächsten Gründen erklärt und aus den allgemeinen Gesetzen der Natur begriffen sind, ihrer Wirkung nach begriffen werden müssen, dessen muß man sich klar werden. Zunächst kommt in Betracht die dichterische Auffassung der Naturschönheit, die tiefinnerliche Betrachtung des Kosmos, wie sie bei allen alten Kulturvölkern vorkommt; dann die Naturpoesie der Hebräer insbesondere als Reflex des Monotheismus. Die charakteristischen Kennzeichen der hebr. Naturpoesie sind, wie A. v. Humboldt in seinem Kosmos treffend sagt, „daß sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume; sie weilt selten beim Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen; die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigne Schönheit Verherrlichtes; dem hebr. Sänger erscheint sie in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Dann weisen die vom Dichter hier besungenen Naturwunder auf den unveränderlichen Bestand, auf die staunenswerthe Regelmäßigkeit ihrer Wirksamkeit, d. h. auf ihre Gesetze hin, und diese sind es ja, welche zur Bewunderung der höchsten Weisheit, Macht und Liebe, zur Religion führen. Endlich ist zu bedenken, daß das Jahrhundert des Dichters eines der frühesten war, worin solche Fragen gestellt und übersichtliche Schilderungen aus der Natur entworfen wurden." — Vgl. die noch eingehendere Würdigung des naturtheologischen und ästhetischen Gehalts unsrer Rede bei Jos. L. Saalschütz in der Schrift „Form und Geist der biblisch-hebräischen Poesie", Königsb. 1853 (3. Abhandlung: „Biblisch-hebräische Naturanschauung und Naturpoesie"); auch Ad. Kohut, Alexander v. Humboldt und das Judenthum, Leipzig 1871 (Abtheil. IV: Humboldt's Stellung zur Bibel), sowie die treffenden Bemerkungen von Reuß in seinem Vortrage über das Buch Job (gegen Ende), welche besonders schön hervorheben, wie trotz der enormen Erweiterung, den der Kreis unsrer Naturerkenntnisse in jüngster Zeit erfahren, doch noch die meisten der von Jehovah hier an Job gerichteten Fragen zur Zeit ebensowenig beantwortbar seien, wie zur Entstehungszeit des Gedichtes, weil nur die vormalige Formulirung der einzelnen geheimnißvollen Thatsachen und Aussagen über dieselben, nicht aber die Geheimnisse selbst einer helleren und vollständigeren Erkenntniß gewichen seien, weil also Gott auch für den Naturkenner der Gegenwart ein verborgener Gott sei und bleibe. Hierüber siehe noch das in den Dogm.-eth. Grundged. zur folgenden Rede Gottes (Kap. 40. 41) zu Bemerkende.

2. Bei aller bewundernden Anerkennung, die man mit Zeugen, wie die hier angeführten, der Schönheit dieser ersten Jehovarede und insbesondere ihres naturtheologischen Gehaltes zollt, könnte man noch im Zweifel über ihre Zweckmäßigkeit im Plan und Zusammenhange des ganzen Gedichtes verharren. Man könnte es sonderbar und unzweckmäßig finden, 1) daß die Rede von Anfang bis zu Ende in göttlichen Fragen an Job, berechnet auf dessen Beschämung und Demüthigung, verlaufe, während doch dieser früher (Kap. 9, 3) seine Scheu vor einem solchen, von Gott mit ihm vorzunehmenden strengen Examen geäußert und seine Unfähigkeit, unter tausend Fragen des Höchsten auch nur eine zu beantworten, schon im voraus bekannt habe. Man könnte aber 2) auch am Inhalte dieser Fragen Anstoß nehmen, denselben zu wenig neu und unerhört, zu sehr mit dem von Job selbst bezüglich der kosmisch geoffenbarten Größe und Weisheit Ausgesprochnen übereinstimmend, und dabei zu ausschließlich physikalisch, d. h. zu wenig geeignet zu direkter Einwirkung auf die ethische Herzensverkehrtheit und -verdunklung des Angeredeten, finden (wie dies seitens einzelner Ausleger und Beurtheiler unsres Buches, z. B. de Wette, Knobel, Arnheim ꝛc. auch faktisch theilweise geschehen ist). Aber das erste dieser Bedenken läuft auf ein bloßes Mißverständniß hinaus, da jene Aeußerung Jobs bezüglich seiner Unfähigkeit, Gotte zu antworten, nur eine im Vorübergehen gethane und den schließlichen Ausgang der Handlung in keiner Weise bedingende war, da vielmehr Job im Laufe seiner Reden oft genug sich selbst Gottes Eintreten in einen Rechtsstreit mit ihm gewünscht hatte, und da zumal die Fragen, welche Gott ihm vorlegt und deren keine er Ihm zu beantworten vermag, in deutlicher gegensätzlicher Beziehung zur letzten dieser vorwitzigen Herausforderungen stehen. Hatte Job Kap. 31, 35 ausgerufen: „der Allmächtige erwidre mir", so erfüllt ihm nun Gott diesen Wunsch, aber in gar andrer Weise, als in der von ihm erwarteten. Er redet zu ihm aus dem Sturme heraus, aber nicht antwortend oder gar sich verantwortend, sondern immerfort nur fragend, den anmaßenden Tadler also mit einer Reihe von unbeantwortbaren Fragen gleichsam überschüttend, und so ein anhaltendes Verstummen desselben, nebst schließlichem Bekenntnisse seiner Unterwerfung bewirkend. Dabei sind diese göttlichen Fragen doch in keiner Weise übertäubend, niederschmetternd oder gar vernichtend gehalten; ihr Ton ist ein zwar hie und da ans Ironische streifender (s. besonders Kap. 38, 21. 28; 39, 1 f.), aber doch nirgends ein hart oder stolz anfahrender, vielmehr durchweg ein liebreich herablassender, zugleich mit der demüthigenden Wirkung auch erhebender, mild belehrender und tröstender. — Und gleich dieser fragenden Form der Rede ist auch ihr naturtheologischer Inhalt ein durchaus angemessener, dem göttlichen Zwecke in Bezug auf Job wahrhaft entsprechender. Die Demüthigung, die still ergebne Unterwerfung unter den göttlichen Willen als einen immer und in jedem Falle weisen, gerechten und gütigen, welche bei Job gewirkt werden sollte, wie hätte sie auf zweckmäßigere Weise herbeigeführt werden können,

als durch Hinweisung auf das äußere Schöpfungsbereich, das schon an und für sich mit zur Niederschlagung alles menschlichen Trotzes und Stolzes geeigneten Thatsachen angefüllt, ja überfüllt ist? Und zumal jenes vorwitzige Raisonnement: „ich habe nicht gefrevelt, also ist mein schweres Leiden rein unerklärlich, ja unsinnig und ungerecht", auf welches Job sich fortwährend gegenüber Gott gesteift hatte: wie hätte ihm dasselbe in seiner Irrigkeit und Nichtigkeit besser dargethan werden können, als durch den Hinweis auf die zahllosen Unerklärlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, welche der Kreis des natürlichen Werdens, Lebens und Geschehens fort und fort uns vor Augen stellt? wie hätte dieser Zweifel an dem logischen und ethischen Motivirtsein der scheinbar harten Behandlung, die Gott ihm hatte angedeihen lassen, wirksamer beseitigt werden können, als mittelst Vorführung der zahlreichen einzelnen Phänomene des irdischen und außerirdischen Naturlebens, welche, ein jedes für sich, als staunenswerthe Wunder und als sprechende Zeugnisse für die Unergründlichkeit des immer weisen und immer in seinen letzten Zielen auch liebevollen Waltens des Höchsten dastehen? Vgl. Del. S. 484: „An dem Wunderbaren der Natur geht ihm die Ahnung auf über das Wunderbare seines Leidens; seine Demüthigung unter die Geheimnisse der Natur ist zugleich die Demüthigung unter das Geheimniß seines Leidens." Und kurz vorher (S. 483): „Gott beginnt mit Job wider Erwarten über ganz andre Dinge zu reden, als über sein Recht oder Unrecht in Betreff seines Leidens. Schon darin liegt für Job eine tiefe Beschämung; aber noch eine tiefere darin, daß Gott gleichsam das abecedarium naturae aufschlägt und daran den Meisterer seines Waltens zu Schanden macht. Daß Gott der allmächtige und allweise Schöpfer und Regierer der Welt sei, daß die Naturwelt über menschliches Kennen und Können erhaben und voll wunderseltsamer göttlicher Schöpfungen und Einrichtungen, voll von Geheimnissen und Ueberschwänglichkeiten für den unwissenden und ohnmächtigen Menschen sei, das weiß Job auch ehe Gott redet, und doch muß er es jetzt hören, weil er es *nicht recht* weiß; denn die Natur, die er als Predigerin der Schöpfer- und Herrschermacht Gottes kennt, die ist auch eine Predigerin der Demuth, und so erhaben Gott der Schöpfer und Herr der Naturwelt über Jobs Meistern ist, so erhaben ist auch über dasselbe der Urheber seines Leidens. Das Neue an Jehova's Rede ist also nicht der Nachweis der Erhabenheit Gottes an sich, *sondern die Beziehung, in welche Job ihm an sich nicht fremde Erkenntnisse zu dem Geheimnisse seines Leidens und seinem Verhalten zu Gott in diesem seinem Leiden zu setzen genöthigt wird.* Derjenige, der nicht eine einzige jener Fragen aus dem Bereiche des Natürlichen zu beantworten weiß, vielmehr überall die Macht und Weisheit Gottes anstaunen und anbeten muß, der muß sich, wenn er davon die Anwendung auf sein vermessenes Urtheilen über den Urheber seines Leidens macht, als ein winziger Thor erscheinen."

Homiletische Andeutungen.

Dem homiletischen Bearbeiter dieser ersten Rede Jehova's liegt es zwar auch ob, die Stellung derselben im Gesammtorganismus des Gedichts und die Bedeutung ihres Inhalts für die Lösung des Problems desselben zu erörtern. Doch wird alles hierauf Bezügliche selbstverständlich nur von untergeordnetem praktischem Werthe sein können. Dagegen ist es für die praktische Behandlung von besonderer Wichtigkeit, die Bedeutung des Inhalts der Rede für *moderne* Zweifler oder Tadler der göttlichen Vorsehung nach Jobs Art gehörig hervorzuheben, also zu zeigen, inwiefern die darin gethanen Fragen naturtheologischen Inhalts noch immer in gewissem Sinne unbeantwortbar und die Geheimnisse, auf welche angespielt wird, immer noch selbst für die Großen im Reiche der Naturwissenschaft wirkliche Geheimnisse sind. Dabei dürften so manche Geständnisse, betreffend die Unvollkommenheit und Beschränktheit alles irdischen Wissens und aller zur Zeit von der Menschheit errungenen Kenntnisse auf naturwissenschaftlichem Gebiete, wie sie gerade von den größten Naturforschern abgelegt worden (besonders von Astronomen wie Newton, Herschel, A. v. Humboldt, Laplace, jüngst wieder von Proctor [Other Worlds than Ours. Preface. extr.], aber auch von Chemikern und Biologen; wie J. v. Liebig, Darwin, Laugel ꝛc.), behufs der Illustration und Exemplifikation zu verwerthen sein. Die in der ersten Hälfte der Rede (Kap. 38, 4—38) geschilderten Phänomene des uranologischen und atmosphärisch-meteorologischen Bereichs dürften selbstverständlich, weil vorzugsweise reich an schlagenden Belegen für das Geheimnißreiche und Unerforschliche dieses göttlichen Waltens im Naturhaushalt, auch vorzugsweise eingehend homiletisch zu betrachten sein (man ziehe z. B. [was besonders nahe liegt] bei Stellen wie V. 22 f., V. 29 f. die bisherige Erfolglosigkeit, ja die Hoffnungslosigkeit der auf Erreichung des Nordpols gerichteten Expeditionen in Betracht), während für die zoologisch-biologischen Erscheinungen, die das Objekt der zweiten Hälfte der göttlichen Schilderung bilden, eine summarischer zusammenhängende Betrachtung vorzuziehen sein wird, soweit es sich wenigstens um Illustration der Unbegreiflichkeit der göttlichen Schöpfer- und Weltregiererthätigkeit handelt. Dagegen dürfte dieser zweite Kreis von Naturthatsachen um so besser dazu geeignet sein, zur Anknüpfung von Betrachtungen über die alles bedenkende und versorgende väterliche Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, den niederen vormenschlichen wie den Menschen, zu dienen.

Einzelne Stellen.

Kap. 38, 4 ff. Brenz: Est hujus orationis Dei status, nemini licere Dominum injustitiae accusare: confirmatio ejus est, quia Dominus solus est omnium rerum creator: quae confirmatio amplificatione quadam per singulas fere creaturarum partes probatur..... Probat Dominus a creaturarum conditione, nemini

licere divinam autoritatem injustitiae accusare aut ei resistere: nemo enim ex omnibus creaturis Dei consiliarius fuit nec ei quicquam in orbis conditione auxilii contulit: proinde potest pro sua voluntate, citra omnem iniquitatem, quasvis creaturas tractare et aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, ut pro animo suo collibitum fuerit, creare. — Oekolampad: Nulla ratio alia (nisi ipsius Domini beneplacitum) dari potest, quare Deus non fecerit terram decuplo majorem: potuisset sane non minus, quam in tanta angustia constringere, eam ampliare; potuisset facere valles, ubi sunt montes et contra, etc. Sed Dominus est, et ei sic placuit hanc longitudinem, profunditatemque ac latitudinem rebus dimetiri. — Cramer: Daß Gott, der von Ewigkeit her in einem verborgenen Lichte gewohnt, sich durch das Werk der Schöpfung geoffenbart hat, das erklärt sich aus dem Abgrunde seiner großen Güte und Barmherzigkeit. Wenn wir daher von Gott, seinen Werken und Geheimnissen handeln, so muß dies mit gebührender Bescheidenheit und Ehrerbietung geschehen.... Ist schon das Buch der Natur uns zu hoch, um es auszustudiren, wie weit unbegreiflicher und geheimnißreicher wird dann das Buch der H. Schrift für uns sein! — v. Gerlach: Der Grundgedanke dieser Darlegungen Gottes ist: Nur der, welcher alle Dinge schaffen und leiten könnte, welcher alles übersähe und das Verhältniß aller Dinge zueinander abwöge, vermöchte auch den Zusammenhang der menschlichen Schicksale zu begreifen; da aber der schwache kurzsichtige Mensch die ihn täglich umgebenden Dinge der Schöpfung nicht verstehen und ergründen kann, wie könnte er ein Stück aus Gottes Weltregierung herausnehmen.

Kap. 38, 17 ff. v. Gerlach: Von dem Einzelnen, was hier erwähnt wird, gilt es, daß zwar vieles sich später der Forschung der Menschen aufgethan hat, aber nur um neue Tiefen der unermeßlichen Schöpfung zu eröffnen. Es kommt zum Eindringen in den Sinn dieser Worte nicht darauf an, sich an den Buchstaben des Einzelnen zu hängen. Es ist eine dichterische und prachtvolle Schilderung der Größe und Unerforschlichkeit des Herrn in der Schöpfung nach dem damaligen Standpunkt der Menschen, die ihre erhabne innere Wahrheit behält, auch wenn ihr Buchstabe auf dem Standpunkte der gegenwärtigen Kenntniß der Natur nicht mehr das Schlagende hat wie früher. Ja man darf sagen, gerade durch genauere Erforschung der Naturgesetze hat sich die Fülle der Wunder für den, welcher den Geist dieser Schilderung in sich aufgenommen hat, noch mächtig vermehrt. —

Kap. 38, 39 ff.; 40, 1 ff. Cramer: Das Thierbuch, das uns Gott hier beschreibt, soll uns sein ein rechtes Zuchtbuch (Erziehungsbuch) zu allen Tugenden. — Starke: Sind auch die Thiere (und zwar mächtige wie verachtete, große wie kleine) in Gottes barmherzige Fürsorge eingeschlossen, so kann man auf gleiche Weise ihren Mangel als eine stillschweigende Anrufung der Güte des Herrn ansehen, und in solchem Verstande schreien auch die Raben zu Gott, wenn sie vor Hunger schreien.

Kap. 39, 27 ff. Vict. Andreä: Sehen wir hieraus (daß andre Thiere ihr Leben hergeben müssen, um die blutgierige Brut des Adlers zu sättigen) nicht, daß das Leiden eines einzelnen Geschöpfes nach Gottes Absichten wohl auch den Zweck haben könne, für andere Geschöpfe Gottes einen Nutzen zu schaffen? — So wurde der Tod eines Menschen durch den erschütternden Eindruck, welchen er auf andre machte, oft schon zu einem Segen für diese. Und wie häufig ist ein schwer Kranker, ganz abgesehen von dem Zwecke, den sein Leiden für ihn selbst haben mochte, nicht seiner ganzen Umgebung eine treffliche Schule des Mitleids, ja der aufopferndsten Liebe geworden?..... Gar manchmal ist ein solcher Dulder, wenn er in seiner Person ein Muster gottseliger und gottergebner Gemüthsstimmung darzustellen sich befleißigte, in der That eine reiche Quelle des Lichtes und des Segens für die ihn Umgebenden gewesen! Wie kurzsichtig ist es daher, wenn Kranke etwa klagen, daß ihr Leben völlig unnütz, daß sie ihrer Umgebung nur zur Last seien, u. s. f.! — Kurz, die Majestät Gottes braucht eben nur zu fragen, und dem Menschen seine enge Beschränktheit zum klarsten Bewußtsein zu bringen.

Zweite Rede Jehova's (nebst Jobs Antwort):

Gottes Gerechtigkeit, die mit seiner wunderbaren Allmacht aufs engste zusammenhängt, in Zweifel zu ziehen, ist schweres Unrecht, das durch ernstliche Reue gesühnt werden muß: Kap. 40, 6—42, 6.

1. Scharfer Tadel der bis zu Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit fortschreitenden Vermessenheit Jobs: Kap. 40, 6—14.

6. Da antwortete Jehova dem Job aus dem Wettersturme heraus und sprach:
7. Auf, gürte wie ein Mann deine Lenden!
   Ich will dich fragen, und du belehre mich!
8. Willst du gar zunichte machen mein Recht,
   mich verdammen, auf daß du gerecht seiest?
9. Oder hast du einen Arm wie Gott
   und willst mit der Stimme gleich Ihm donnern?
10. So lege denn an Stolz und Hoheit,
    und in Pracht und Majestät kleide dich!
11. Laß sich ergießen die Ausbrüche deines Zornes,
    und sieh auf alles Stolze hin und beuge es!

12. Sieh hin auf alles Stolze und drück' es nieder
und stürze die Frevler um an ihrer Stelle;
13. Verbirg sie im Staube allzumal,
ihre Angesichter banne fest im Verborgnen:
14. So will auch Ich dich loben,
daß deine Rechte dir Hülfe schafft.

2. Demüthigender Nachweis der Schwäche Jobs schon gegenüber einzelnen Geschöpfen der Erdenwelt, geschweige gegenüber Gotte —

a. mittelst Schilderung des Behemoth (Nilpferdes): V. 15—24;

15. Sieh doch den Behemoth an,
den Ich geschaffen mit dir:
Gras wie das Rind frißt er.
16. Sieh doch, seine Kraft ist in seinen Lenden
und seine Stärke in den Sehnen seines Bauches!
17. Er biegt seinen Schweif wie eine Ceder,
die Sehnen seiner Keulen sind festverschlungen.
18. Seine Knochen sind Röhren von Erz,
seine Gebeine wie Stäbe Eisens.
19. Er ist ein Erstling der Wege Gottes,
der ihn schuf, reichte ihm sein Schwert.
20. Denn Futter tragen ihm die Berge,
und alles Wild des Feldes spielt daselbst.
21. Unter Lotosbäumen ruht er,
im Versteck von Rohr und Sumpf.
22. Lotosbäume als sein Schatten decken ihn,
es schützen ihn rings die Weiden des Baches.
23. Sieh, Gewalt übt der Strom: er erzittert nicht,
er bleibt sorglos, wenn ein Jordan an sein Maul andringt.
24. Vor seinen Augen fängt man ihn,
durchbohrt mit Sprenkeln ihm die Nase.

b. mittelst Schilderung des Leviathan (Krokodils): Kap. 40, 25—41, 26.

25. Ziehst du wohl den Leviathan am Hamen,
drückst du mit der Schnur seine Zunge nieder?
26. Kannst du einen Binsenring stecken in seine Nase
und mit einem Haken durchbohren seinen Kiefer?
27. Wird er vor dir viel Flehens machen,
wird er mit zarten Worten vor dir reden?
28. Wird er ein Bündniß mit dir schließen,
daß du ihn annehmest zum Knechte auf ewig?
29. Wirst du mit ihm wie mit einem Vöglein spielen
und ihn anbinden für deine Mädchen?
30. Verhandeln ihn die Fischereigenossen?
theilen sie ihn unter die Kanaanäer?
31. Füllst du mit Spießen seine Haut
und seinen Kopf mit Fischharpunen?
32. Lege nur an ihn deine Hand,
gedenke an den Kampf: du thust's nicht wieder!

Kap. 41, 1. Siehe, jede Hoffnung wird getäuscht!
Schon bei seinem Anblick wird man hingestreckt!
2. Kein so Tollkühner, daß er ihn reizte, —
und wer wird vor mir sich stellen?!
3. Wer gab mir etwas zuvor, daß ich erstatten müßte?
Was unter dem ganzen Himmel, ist mein. —

4. Nicht will ich schweigen von seinen Gliedern,
noch von seiner Kräfte Lob und der Schönheit seines Baues.
5. Wer deckte die Fläche seines Gewandes auf?
in sein Doppelgebiß, wer dränge da hinein?
6. Die Pforten seines Antlitzes, wer öffnete sie?
Rings um seine Zähne her (ist) Schrecken.
7. Ein Stolz sind die Rinnen der Schilder,
festgeschlossen, (wie) ein eng anliegendes Siegel.
8. Eins schließt an das andre an,
und kein Hauch dringt dazwischen.
9. Stück an Stück sind sie gefügt,
halten fest aneinander, ohne Trennung.
10. Sein Niesen strahlt Glanz aus,
und seine Augen sind wie Wimpern der Morgenröthe.
11. Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Feuerfunken entsprühen ihm.
12. Aus seinen Nüstern geht Rauch aus,
gleich siedendem Topf samt Binsen.
13. Sein Odem facht Kohlen an,
und Flammen gehn hervor aus seinem Munde!
14. An seinem Halse wohnt Macht,
und vor ihm her hüpft Verzagen. —
15. Die Wampen seines Fleisches sind (eng) anschließend,
liegen fest auf ihm, bewegen sich nicht.
16. Sein Herz ist festgegossen wie ein Stein,
festgegossen wie ein untrer Mühlstein.
17. Vor seinem Auffahren erzittern Helden,
vor Bestürzung verfehlen sie des Ziels.
18. Erreicht man ihn mit dem Schwerte — es hält nicht Stand,
(nicht) Speer, Geschoß, noch Panzer.
19. Er achtet gleich Stroh (nur) Eisen,
gleich morschem Holze das Erz.
20. Nicht bringt ihn zum Fliehen des Bogens Sohn,
zu Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine.
21. Wie Spreu sind (ihm) geachtet Keulen,
und er verlacht das Sausen des Speeres.
22. Sein Untertheil sind spitzige Scherben;
einen Dreschschlitten breitet er hin auf den Schlamm.
23. Er bringt ins Sieden gleich einem Topfe die Tiefe,
den See macht er gleich einem Salbenkessel.
24. Hinter sich her macht er den Pfad erglänzen:
man hält die Flut für graues Haar.
25. Er hat auf Erden nicht, der ihm gebiete,
er, der geschaffen ist zum Nicht-Erschrecken.
29. Alles Hohe siehet er an;
er ist König über alle Söhne des Stolzes!

3. Jobs Antwort: Demüthiges Zugeständniß der Unendlichkeit der göttlichen Macht und bußfertiges Bekenntniß seiner eignen Schuld und Thorheit: Kap. 42, 1—6.

1. Da antwortete Job Jehova und sprach:
2. Nun weiß ich, daß du alles vermagst,
und verwehrt ist dir kein Beginnen.
3. »Wer ist's, der da verdunkelt Rath ohne Einsicht?« —
So hab ich denn geurtheilt, ohne zu verstehen,
(über) mir zu Wunderbares, ohne zu erkennen.

4. »Höre doch, und ich will reden;
ich will dich fragen, und du belehre mich!« —
5. Nach Ohres Hören hatte ich dich vernommen:
jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.
6. Darum widerrufe ich und thue Buße
auf Staub und Asche.

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß das allmächtige und unendlich weise Walten des Schöpfers im Naturgebiete auch ein gerechtes sei, war in der ersten Rede Gottes fast immer nur indirekterweise oder implicite ausgesagt worden. Blos einmal, Kap. 38, 13—15, hatte auch diese Seite ausdrücklich, wiewohl nur ganz im Vorbeigehen, eine Hervorhebung gefunden. Die zweite Jehovarede hat den Zweck, das auf diesem Punkte noch Mangelnde zu ergänzen, den Job zur vollen Anerkennung auch der Gerechtigkeit Gottes in allem seinem Thun zu nöthigen, und damit den letzten Rest bei ihm noch vorhandnen Trotzes und Stolzes niederzuschlagen. Sie erreicht dies durch eine Ausführung doppelter Art, indem sie zuerst auf direkte Weise die von Job geäußerten Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit mit Schärfe rügt und die Fähigkeit, ein gerechtes Regiment über die Welt zu führen, Gotte allein und ausschließlich vindizirt (erster, kürzerer Theil: Kap. 40, 6—14), sodann aber einen indirekten Angriff wider seinen Stolz richtet, bestehend in ausführlicher Schilderung zweier stolzer Thierungeheuer, mächtiger Gebilde von Gottes Schöpferhand, welche trotz aller staunenden Bewunderung, die man ihrer Riesenkraft zollen müsse, doch nur Werkzeuge in des Allmächtigen Hand seien, und, wenn nicht dem menschlichen, doch dem göttlichen Willen, dem Brecher alles tyrannischen Stolzes, unterthan sein müßten (zweiter ausführlicherer Theil: Kap. 40, 15 bis 41, 26). Dieser, wiederum in zwei ungleiche Hälften (die kürzere Schilderung des Behemoth, Kap. 40, 15—24, und die längere des Leviathan, Kap. 40, 25—41, 26) zerfallende zweite Theil, der zum deskriptiven und fragenden Tone der ersten Gottesrede zurückkehrt, sich aber durch seine allegorisirende Nebentendenz gegenüber derselben charakterisirt, bereitet unmittelbar Jobs zweite und letzte Antwort vor, welche die früher schon erklärte demüthige Unterwerfung, verstärkt durch ein reuiges Geständniß eigner Schuld, aufs neue vollzieht. — Die strophische Gliederung der zweiten Jehovarede ist, entsprechend deren eingehend schildernden, gleichsam mit großen Massen operirenden Inhalte, eine summarisch einfache und großartige. Sie umfaßt im ganzen 5 Langstrophen zu je 8—12 Versen, wovon nicht weniger als drei auf die Schilderung des Leviathan in Kap. 40, 25—41, 26 kommen. Diese 5 Langstrophen schließen wohl einzelne kürzere Abschnitte untergeordneter Art, aber nicht eigentliche regelmäßig gebaute Strophen in sich. — Gegen die modernen Einwürfe wider die Authentie der Behemoth-Leviathan-Episode s. schon Einleit. §. 9, II, (sowie was Merx' eigenthümliche Ansicht betrifft, die Notiz in unserem Vorwort).

2. Erste Abtheilung (Langstrophe): Scharfer Tadel der vermeßnen Zweifel Jobs an der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens: Kap. 40, 6—14. — **Da antwortete Jehova dem Job aus dem Wettersturme heraus** ꝛc. Die geflissentliche Wiederholung von K. 38, 1 soll andeuten, daß Gott immer noch als einer, der Job seine gewaltige Ueberlegenheit fühlen lassen will (wenn auch nicht gerade als Zornentbrannter) dem Angeredeten gegenübertritt. Daß statt מִן סְעָרָה auch hier ursprünglich מִנֶּהָסְּעָרָה gestanden habe, deutet die Mas. selbst an. Keinenfalls könnte das Fehlen des ה articuli, wenn es ein ursprüngliches wäre, mit Ramban dahin gedeutet werden, als gälte es den Sturm jetzt als nicht mehr so heftig wie früher bemerklich zu machen. — V. 7 genau wie K. 38, 3. — V. 8. **Willst du gar zunichte machen mein Recht.** הֲאַף steht zu dem in V. 2 gerügten „Rechten" (רִב) Jobs in einem Steigerungsverhältnisse. Gottes Recht „brechen" (הפר) würde s. v. a. dasselbe „aufheben, vernichten" sein (vgl. Kap. 15, 4); dieses Frevels stand Job im Begriff sich schuldig zu machen, sofern er sein vermeintes Recht, seinen Begriff von Gerechtigkeit an die Stelle des göttlichen zu setzen suchte, damit er als gerecht, Gott aber als ungerecht gelte (s. das 2. Glied). — V. 9. **Oder hast du einen Arm wie Gott.** וְאִם fragend wie Kap. 8, 3; 21, 4; 34, 17. Der „Arm" Gottes als Symbol seiner Macht, vgl. Kap. 22, 8; ebenso die im zweiten Gliede hervorgehobne Donnerstimme, vgl. Kap. 37, 2 ff. תִּרְעַם eig. „wirst, willst du donnern? machst du dich anheischig zu donnern?" — V. 10. **So lege denn an Stolz und Hoheit,** wie einen Schmuck; bekleide, schmücke dich mit diesen Attributen göttlicher Größe und Herrschermacht (vgl. Ps. 104, 1 f.; 21, 6). Die Aufforderung ist ironisch gemeint, da sie dem Job an und für sich Unmögliches zumuthet; ebenso alles Folgende bis V. 13 (vgl. Kap. 38, 21). — V. 11. **Laß sich ergießen die Ausbrüche deines Zorns.** חַפְרֵי effundere, strömen, sich ergießen lassen, wie Kap. 37, 11; Spr. 5, 16. עֲבְרוֹת eig. „Ueberschreitungen" sind hier Ueberwallungen oder Ausbrüche des Zornes; vgl. Kap. 21, 30 und zur Sache, besonders auch im zweiten Gliede: Jes. 2, 12 ff. Daß Jeh. den Job ironischerweise zu solchen Bethätigungen heiligen Zornes und strenger Strafgerechtigkeit wider die Sünder auffordert, enthält eine indirekte, aber hinreichend deutliche und nachdrückliche Versicherung dessen, daß Er selbst, Jehova, in dieser strengen und gerechten Weise regiere; vgl. schon Kap. 38, 13 ff.

— V. 12. **Sieh hin auf alles Stolze, und drück es nieder.** Diese fast wörtliche Wiederholung aus V. 11 b soll nachdrücklich hervorheben, daß bei Gott zornig richtendes Anblicken der Frevler und Demüthigung derselben jedesmal unmittelbar zusammenfallen; vgl. Ps. 34, 17. — **Und stürze die Frevler um an ihrer Stelle.** הָרֵךְ, ἅπ. λεγ., „niederwerfen", oder vielleicht auch „niedertreten" (verwandt mit הִדֵּךְ), in welchem letzt. Falle Röm. 16, 20 zu vgl. sein würde. Zu תַּחְתָּם „an ihrer Stelle" vgl. Kap. 36, 20. — V. 13. **Verbirg sie im Staube allzumal,** näml. im Staube des Grabes (schwerlich in dem der Fels- oder Erdlöcher, als ob Jes. 2, 10 parall. wäre). **Ihre Angesichter banne fest** (eig. „binde, feßle") **im Verborgnen,** näml. dem des Erdinneren, in der Grabesnacht des Todtenreiches; טָמוּן hier wesentlich = שְׁאוֹל. Vgl. die von Dillm. citirte Stelle auch dem Buch Henoch 10, 5: *καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον, καὶ φῶς μὴ θεωρείτω.* — V. 14. **So will auch Ich dich loben,** nicht blos du dich selbst (vgl. V. 8). **Daß deine Rechte dir Hülfe schafft,** d. h. daß du wirklich die Macht (den „Arm", V. 9) besitzest, deine Ideen von Gerechtigkeit auch mit Nachdruck praktisch geltend zu machen; vgl. die ähnlichen Redensarten in Ps. 44, 4; Jes. 59, 18; 63, 5. Dieser Abschluß der direkt wider Jobs stolze Anmaßung, als ob nur er wisse, was gerecht sei, gerichteten Rüge Jehova's bahnt unmittelbar den Uebergang zu der folgenden Schilderung der gewaltigen Thierkolosse, als sprechender Beispiele von Gottes unendlicher Schöpfermacht, welche ebendeshalb auch eine mit der höchsten Gerechtigkeit verbundene sein müsse. —

3. Zweite Abtheilung: Die Thierschilderungen, als demüthigender Nachweis der Schwäche und Ohnmacht Jobs, sowie des gänzlich Unmotivirten seines vermessenen Stolzes. a. Die Schilderung des Behemoth: V. 15—24. — **Siehe doch den Behemoth an.** Selbst Dillmann, einer der eifrigsten Bestreiter der Echtheit des ganzen vorliegenden Abschnitts, muß zugestehen, daß die Anknüpfung mit הִנֵּה an das Vorhergehende eine „leichte" sei; sie ist auch keineswegs eine „blos äußerliche", denn gerade als ein Beispiel dessen, wie keine noch so gewaltige Kreatur Gottes Ihm gegenüber aufkommen, sich „mit seiner Rechten gegen Ihn Hülfe schaffen kann" (s. V. 14 b), soll der Behemoth der Betrachtung Jobs vorgeführt werden. Darauf weist deutlich genug das zweite Glied hin: **den ich geschaffen mit dir,** d. h. ebenso gut, wie dich (עִמָּךְ gleichsam komparativ, wie Kap. 9, 26; vgl. Kap. 37, 18). Job soll seinen weit riesigeren und stärkeren Schöpfungsgenossen, den Behemoth, betrachten, um inne zu werden, wie klein und ohnmächtig Gotte gegenüber alle geschaffenen Wesen sind und wie wenig insbesondere trotziges und stolzes Vertrauen auf äußere Dinge gegen denselben aufkommen kann (vgl. das Horatianische: Vis consilî expers mole ruit sua, etc.). Der Name בְּהֵמוֹת (den die alten Uebersetzer theils aus Mißverständniß als Plur. wiedergegeben [so LXX: *θῆρία*], theils wie ein nom. propr. unübersetzt gelassen haben [Vulg. ꝛc.]) bezeichnet an sich, nach Analogie andrer Pluralbildungen mit intensiver Bedeutung, das „große Vieh", den „Koloß von Vieh, das Thierungethüm". Das Wort ist aber eine Hebraisirung des egypt. p-ehe-mau „der Wasserochse" (p = „der", ehe = „Ochs"; mau oder mou = „Wasser") und bedeutet gleich diesem egypt. Ausdrucke (neben welchem sich freilich gewöhnlicher das hierogl. apet gebraucht findet) u. dem ital. bomarino, das Nilpferd oder Flußpferd. Denn auf dieses weist die ganze folgende Schilderung sowie die Zusammenstellung mit einem anderen Nilungeheuer, dem Krokodil, auf das bestimmteste und unabweisbarste hin, nicht auf den Elephanten, an welchen Thom. Aquin., Oekolamp., die Zür. Bib., Drusius, Pfeifer, Cleric., Coccej., Schult. und noch J. D. Mich. gedacht wissen wollten. Das Richtige hat Bochart (Hieroz. III, 705 ff.) und seit ihm die größte Mehrzahl der Neueren. Zu der folgenden anschaulichen Beschreibung der Lebensweise und Gestalt dieses Thieres, welche mit der Hervorhebung seines „Grasfressens" (seiner Ernährung von saftigen Pflanzen, Nilschilf, Wurzeln ꝛc.) beginnt, vgl. man schon Herod. II, 69—71; Plin. VIII, 25; Ibn Batuta ed. Defrém, IV, p. 426; von Neueren: Rüppell: Reisen in Nubien, 1829, S. 52 ff.; und besonders Sam. Baker in seinen Reisewerken, wie The Nile and its Tributaries: The Albert Nyanza, u. s. w. (Auszüge daraus mit trefflichen Abbildungen vom Nilpferd auch im „Globus" Bd. 17, 1870, Nr. 22—24). — V. 16. **Sieh doch, seine Kraft ist in seinen Lenden** ꝛc. אוֹן wie Kap. 18, 7. 12. שְׁרִירֵי in b, ein nur hier vorkommendes Wort (herzuleiten von der Wurzel שׁר „winden, drehen", welche auch in שֹׁר „Nabel", sowie in שָׁרָשׁ „Wurzel" enthalten ist), kann nicht die „Knochen" bedeuten, auf welche erst V. 18 die Rede kommt (geg. Wetzst. bei Del.), sondern nur die Stränge, d. h. die Sehnen und Muskeln, deren gerade das Nilpferd (aber nicht der Elephant) sehr feste und starke an seinem Bauche trägt. — V. 17. **Er biegt seinen Schweif wie eine Ceder,** d. h. wie einen Cedernast; das tert. comp. liegt in der strammen Geradheit, Festigkeit und Elastizität des Schwanzes des Nilpferdes (der übrigens sehr kurz, haarlos, an der Wurzel sehr dick, am Ende aber nur fingerdick, also in etwas dem des Schweines, in keiner Weise aber dem des Elephanten ähnlich sehend ist). יַחְפֹּץ könnte übrigens statt „er biegt" (Targ.) möglicherweise auch „er steift, streckt aus" (LXX, Vulg., Pesch.) zu erklären sein. — **Die Sehnen seiner Keulen sind festverschlungen,** oder auch die „Adern seiner Schenkel" (keinenfalls: nervi testiculorum eius, wie Vulg. und Targ. wollen). Zu יְשֹׂרָגוּ „sie sind verschlungen, stellen ein dichtes rankenartiges Geflecht dar", vgl. שֹׂרֵגִים „Weinstockranken". — V. 18. **Seine Knochen sind**

Röhren von Erz. אֲפִיקִים, hier „Röhren, Rinnen", wie Kap. 41, 7, vgl. נַחַל: Kap. 28, 4. נְחוֹשָׁה, ein unsrem Buche eigner Ausdruck für das sonst gewöhnliche נְחֹשֶׁת (vgl. noch Kap. 20, 24; 28, 2; 41, 19). Ueber מֹטֵה „Stab, Stange, Barre", das wahrscheinliche semit. Grundwort von *μέταλλον* vgl. Delitzsch z. d. St. Zu den Vergleichungen in beiden Versgliedern vgl. Hohesl. 5, 15 a. — V. 19. **Er ist ein Erstling der Wege Gottes**, d. h. ein Meisterstück seiner Schöpferthätigkeit (vgl. 1 Mos. 49, 3). רֵאשִׁית kann hier um so eher ohne Artikel stehen, da es eine Priorität nur des Ranges (wie Am. 6, 1. 6; vgl. auch בְּכוֹר in Kap. 18, 13 u. ö.), nicht auch der Zeit (wie z. B. in Spr. 8, 22; 4 Mos. 24, 20) ausdrückt. Wegen „Wege Gottes" = Bethätigungen seiner welterschaffenden und -regierenden Thätigkeit vgl. Kap. 26, 14. Der ganze Satz bezielt die ungeheure Körpergröße und Stärke des Nilpferds, das wenigstens an Länge und Dicke, wenn auch nicht gerade an Höhe, selbst den Elephanten übertrifft und das mit Leichtigkeit ganze Nilschiffe mit ihrer Bemannung und Ladung umwirft. Eine Uebertreibung liegt sonach im Grunde nicht in dem Ausdrucke, und nur exegetisches Mißverständniß und müßige (im vorliegenden Falle durch den Anklang an Spr. 8, 22 gereizte) Allegorisirungssucht konnte jüdische und altkirchliche Ausleger dazu verführen, um der gegenwärtigen Bezeichnung des Behemoth als „Erstlings der Wege Gottes" willen hier eine symbol. Beschreibung Satans zu finden (vgl. schon Hen. 60, 6 ff.; viele Rabb. des M. A., die Pseudomelitonische Clavis Scripturae Sacrae [bei Pitra, Spicileg. Solesm., T. II], Eucherius von Lyon in seinen Formulae maj. et minores [ebendas. T. III, p. 400 ss.], Gregor d. Gr. und überhaupt die meisten Kirchenväter z. d. St., auch noch Luther in s. Randgl. zu d. St., Brenz [s. unten, Dogm.-eth. Grundged.]). Uebrigens hat es nichts Auffallendes, daß hier in einer Rede Gottes, von Gott in 3. Pers. die Rede ist; vgl. schon Kap. 39, 17; 38, 41. — **Der ihn schuf, reichte ihm sein Schwert**, näml. sein Gebiß, seine riesengroßen beiden Schneidezähne (nach Rüpp. a. a. O. bis zu 26 franz. Zoll lang), womit es wie mit einer Sichel (einer *ἅρπη*, Nicand. Theriac. 566; Nonn. Dionysiac. 26) Gras und junge Saaten abweidet. חָעֹשֵׂהוּ steht für חָעֹשֵׂהוּ „der es geschaffen Habende, sein Schöpfer" (mit gleichsam demonstrativisch gebrauchtem Artikel, vgl. Gesenius §. 109), und נִגַּשׁ abgekürzt für נִגַּשׁ לוֹ „brachte ihm nahe, reichte ihm dar". Unnöthig ist Böttcher's und Dillmann's Emendation חֶעֱשׂוֹ für חָעֹשֵׂהוּ: „der geschaffen ist, um ein Schwert anzulegen" (נִגַּשׁ als Jussiv), ebenso wie Ewald's Fassung des חִגְרִישׁ im Sinne von „abstumpfen, unschädlich machen". — V. 20 begründet V. 19 b: **Denn Futter tragen ihm die Berge.** בּוּל = יְבוּל Erzeugniß, Frucht, Pflanzenwuchs. Der Satz dient nicht dazu, das Nilpferd als ein gewöhnlich oder häufig auf Bergen weidendes Thier zu charakterisiren (und in der That besteigt dasselbe nur ausnahmsweise, wenn die näheren Umgebungen des Flußufers abgeweidet sind, Berge oder Anhöhen): er will nur hervorheben, daß ganze Berge, weite Bergstrecken, wo große Schaaren anderer Thiere hausen, ihm seine Nahrung liefern müssen (s. b). — V. 21 gibt an, wo des Nilpferds gewöhnlicher Aufenthalt ist: **Unter Lotosbäumen ruht er, im Versteck von Rohr und Sumpf** (vgl. Kap. 8, 11). צֶאֱלִים, Plur. von צֶאֱל oder von צֶאֱלָה (einem auch im Arab. vork. Worte) sind nicht Lotosblumen, d. h. Wasserrosen (Nymphaea Lotus), sondern Lotosstauden oder -Bäume (Lotus silvestris s. Cyrenaica), ein in heißen und feuchten Niederungen Egyptens, Cyrenaika's und auch Syriens häufiges Gewächs mit stacheligen Zweigen und pflaumenartigen Früchten. Zu b vgl. übrigens Ammian Marcellin's Schilderung des Nilpferds, (XXII, 15): Inter arundines celsas et squalentes nimia densitate haec bellua cubilia ponit. — V. 22. **Lotosbäume als sein Schatten decken ihn.** צַלְלוֹ (aufgelöst aus צִלּוֹ, wie גַּלְלוֹ Kap. 20, 7 aus גִּלּוֹ), ist Appos. zum Subj., mit dem es zugleich eine Paronomasie bildet, gleichwie zwischen סְבָכָהּ und סְבָכָהּ in b eine solche stattfindet. — V. 23. **Sieh, Gewalt übt der Strom: er erzittert nicht**, wörtl. „er springt davon nicht auf, wird nicht aufgeschreckt". הֵן zu Eingang dieses Sätzchens hat, ähnlich wie in Kap. 12, 14; 23, 6 fast die Geltung einer Bedingungspart. עָשַׁק hier ohne Obj.: „Gewalt üben, gewaltthätig handeln" (anders als Kap. 10, 3), ein treffender Ausdruck zur Schilderung eines wild daher flutenden Stromes. **Er bleibt sorglos** (wörtlich „er traut"), **wenn ein Jordan an sein Maul andringt**, eigentl. „hervorbricht, sich ergießt" (גִּיחַ wie Kap. 38, 8). Der Jordan (יַרְדֵּן ohne Art.) steht hier appellativisch für einen bedeutenden reißenden Strom überhaupt, nicht als nom. propr., denn im Jordan selbst lebten schwerlich Nilpferde. Daß zu lebhafter Veranschaulichung des Geschilderten gerade der Jordan, ein dem Job wie seinen Freunden wohlbekannter und nicht allzu entfernter Strom, herbeigezogen wird, hat nichts Befremdliches und läßt sich zu Gunsten der Hypothese einer Verschiedenheit des Dichters dieses Abschnitts von dem des übrigen Gedichts in keiner Weise geltend machen (gegen Ew. und Dillm.). — V. 24. **Vor seinen Augen fängt man ihn, durchbohrt mit Sprenkeln ihm die Nase.** Wortstellung und Wortlaut verbieten es, diesen Vers etwa als ironische Aufforderung zu fassen: „man fange einmal!" oder auch als Frage: „fängt man wohl" u. s. w.? Statt בְּעֵינָיו (d. h. zusehends, indem es selbst zusieht" — vgl. Spr. 1, 17) müßte zum mindesten חֶבְעֵינָיו stehen, auch würde statt der 3. Pers. des Verbi eher die zweite zu erwarten sein, wenn eine dieser Auffassungen richtig sein sollte (vgl. die Fragen V. 25 ff.). Daher wohl mit den alten Uebersetzern und mit Stick., Umbr., Ew., Dillm. das Sätzchen als Aussage von etwas wirklich Ge-

schehendem zu nehmen ist, also als Hinweisung auf den Fang der Flußpferde. Dieser wurde von den Alten wohl ebenso wie von den heutigen Bewohnern Nubiens mittelst an langem Fangseile befestigter Harpunen bewerkstelligt; auf dieses Harpunenseil entweder, oder auf eine nach vollbrachtem Fange dem Thiere durch die Nase gezogene Gerte geht der Ausdruck מוֹקֵשׁ in b, schwerlich auf eine gewöhnliche Klapp-Falle (wie Del. will). — Warum beschließt Gott die Beschreibung des Nilpferds mit einer Hindeutung auf sein Gefangenwerden? Offenbar, weil er damit um so nachdrücklicher bemerklich machen will, wie dieses Thier sich ganz und gar in seiner Gewalt befinde, wie alle seine Größe und Stärke ihm nichts helfe, und wie, wenn Gott es in die Hand der Menschen zu geben beschlossen habe, sein Stolz unfehlbar gedemüthigt werde. Sofern die folgende Schilderung des Leviathan keine solche Hinweisung auf dessen Fang enthält, sondern immer nur die hohe Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, mit Mitteln gewöhnlicher Kraft und List seiner Herr zu werden, hervorhebt, verhält sich dieselbe steigernd zu der vorliegenden.

4. Fortsetzung. b. Der Schilderung des Leviathan erster Theil: V. 25 bis Kap. 41, 3: die Unzähmbarkeit und Unüberwindlichkeit Leviathans. — **Ziehst du wohl den Leviathan am Hamen?** Der Name לִוְיָתָן bezeichnet hier weder den mythischen Himmelsdrachen wie in Kap. 3, 8 (s. z. d. St.), noch den Walfisch, wie wohl in Ps. 104, 26, sondern das Krokodil, dessen Bau und Lebensweise durch die folgende Schilderung bis ins Einzelste hinein treu abgebildet ist (vgl. den speziellen Nachweis bei Bochart, Hieroz. III, 737 ss.). An und für sich ist לִוְיָתָן nur Gattungsname zur Bezeichnung irgendwelches gewundnen Ungethüms, gleichwie תַּנִּין (vgl. τείνω) jedes langgestreckte Ungethüm bezeichnen kann. Aber wie der letztere Name vorherrschende Bezeichnung des Walfisches geworden ist (s. zu Kap. 7, 12), so scheint sich der Name Leviathan frühzeitig auf das Krokodil fixirt zu haben, dieses vorzugsweise große und furchtbare amphibische Ungeheuer des biblischen Länderbereichs, für welches eine eigenthümliche urhebräische Benennung deshalb fehlte, weil es in Palästina nicht heimisch war oder doch jedenfalls nur selten in den dortigen Gewässern vorkam (ganz freilich fehlt es nicht an Spuren seiner einstigen Existenz in denselben: s. die Bemerkungen Robinsons über den Küstenfluß Nahr ez-Zerka oder Maat Temsâh [„Krokodil-Wasser"], sowie über die Stadt Krokodeilon unweit Cäsarea, in s. „Phys. Geogr." 2c. S. 189). Eine Hebraisirung irgendwelcher egyptischen Benennung des Krokodils (analog der von p-ehe-mou in Behemoth) ist in dem Namen Leviathan nicht enthalten. Um so wahrscheinlicher ist es, daß der Dichter durch das frag. תְּמָשֵׁךְ „ziehst du" (ohne הַ, s. Ew. §. 324 a) auf den bekannten egyptischen Namen des Thieres, welcher im Kopt. temsah, im modernen Arab. timsah lautet, anspielen wollte (Ew., Del., Dillm. 2c.). — **Drückst du mit der Schnur seine Zunge nieder?** d. h. bewirkst du, daß ihm, nachdem er wie ein Fisch in den Angelhaken gebissen, beim Anziehen der Angelschnur, die Zunge durch dieselbe niedergedrückt werde? Die Frage (welche man nicht mit Schult., Hirzel, Delitzsch u. a. in die zwar sprachlich mögliche, aber sachlich unvorstellbare andere: „senkst du eine Schnur ein in seine Zunge" verwandeln darf) drückt, nur etwas künstlicher, den gleichen Sinn aus, wie die das erste Glied bildende. Daß der Dichter, im Widerspruche mit der durch Herod. II, 70 bezeugten Thatsache, daß die alten Egypter die Krokodile mit Angelhaken fingen, das Einfangen dieser Thiere als absolut unmöglich dargestellt habe, braucht keineswegs (mit Ewald, Dillmann u. a. Gegnern der Echtheit unsres Abschnitts) angenommen zu werden. Was die ironische Frage Gottes verneint, ist lediglich die Möglichkeit, dieses Thier mit gewöhnlichen Listen oder Künsten, gleich einem harmlosen Fische, bewältigen zu können, nicht seine Fangbarkeit überhaupt. Obendrein wird die Annahme, daß der Verfasser statt des egyptischen Krokodils (oder wenigstens neben ihm) vielmehr eine jetzt nicht mehr vorkommende palästinensische Art oder Spielart desselben Thieres vor Augen hatte, und daß dieses palästinensische Krokodil, eben weil es seltner vorkam als der Saurier des Nils, in der That für unfangbar galt, durch nichts verwehrt (vgl. Del., S. 401, Anm. 2). Es ist überhaupt sehr mißlich, die Korrektheit oder Naturwahrheit der Angaben unsres Dichters auch nur auf einem Punkte bezweifeln zu wollen; man vgl. nur die vollkommen korrekte Erwähnung der Zunge des Krokodils an unsrer Stelle, mit der lächerlichen Behauptung des Herodot (II, 68), Aristoteles und andrer Alten, daß das Krokodil keine Zunge habe! — V. 26. **Kannst du einen Binsenring stecken in seine Nase und mit einem Haken durchbohren seinen Kiefer** (oder: seine Backe)? d. h.: kannst du mit ihm verfahren, wie die Fischer mit den von ihnen gefangenen Fischen, denen sie das Maul mit eisernen Haken durchbohren, um dann Binsenschnüre (σχοίνους), oder auch eiserne Ringe hindurchzustecken (das letztere thun die heutigen Nilfischer Egyptens, siehe Bruce, Reisen II, 314) und sie so angebunden im Wasser einzusetzen? — V. 27. **Wird er vor dir viel Flehens machen** 2c., d. h.: dir gute Worte geben, um seine Freiheit zu behalten? Diesen Gedanken führt die folgende Frage in V. 28 etwas anders gewendet aus. „Zum Knecht auf ewig" ist hier s. v. a. zum gezähmten Hausthiere (vgl. Kap. 39, 9). — V. 29. **Wirst du mit ihm wie mit einem Vöglein spielen** (בְּ שַׂחֵק, anders als Ps. 104, 26, wo es „spielen in etwas" bedeutet). An „Goldkäfer" (im talmud. Sprachgebr.: als „Weinbergsvöglein" bezeichnet) ist hier so wenig zu denken wie an Heuschrecken (vgl. Lewysohn, Zool. des Talm., §. 374). Vielmehr ist der Catullische „Passer, de-

liciae meae puellae" zu vergleichen, und unter den נערות sind ähnlich wie in diesem Gedichte „Sklavinnen" zu verstehen, schwerlich „kleine Töchter" des Angeredeten (wie Dillmann meint, der hier einen neuen Verdachtgrund gegen die Echtheit des Abschnitts zu entdecken bemüht ist). — V. 30. **Verhandeln ihn die Fischerei-Genossen?** חֲבָרִים (verschieden von חֲבֵרִים Jes. 44, 11) sind die Fischer als Zunftgenossen, oder als Mitglieder der zum Betriebe des Fischfangs zusammengetretnen Gesellschaft; vgl. Luk. 5, 7. 10. יִכְרוּ mit עַל wie Kap. 6, 27 „über etwas Kaufverträge abschließen, es verhandeln", nicht: „darüber schmausen, einen Festschmaus anstellen", wie LXX (*ἐνστοῦνται*), Targ., Schult., Rosenmüller ꝛc. wollen; denn zu כָּרָה „schmausen" (2 Kön. 6, 23) paßt weder die Konstruktion mit עַל, noch die Erwähnung der „Kanaanäer", d. h. der phönizischen Kaufleute (Jes. 23, 8; Sach. 14, 21; Spr. 31, 24) im zweiten Gliede. — V. 31. So wenig wie ein Handelsartikel, ist das mit mächtigem Schuppenpanzer bedeckte Krokodil ein geeigneter Gegenstand für eine lustige Harpunierjagd. „Die Haut füllen" ist s. v. a. sie „spicken". Zu שְׂכוֹת „spitze Wurfgeschosse" vgl. arab. sauke, was sowohl „Dorn" als „Spieß" bedeutet. — V. 32. **Gedenke an den Kampf, du thust's nicht wieder;** d. h. wenn du dir's etwa beikommen lässest, mit ihm kämpfen zu wollen (זְכֹר nicht von תּוֹסֵף abhäng. Infinit., sondern Imperat. consec., vgl. Ew. §. 347 b), so wirst du's nicht wiederholen (תּוֹסֵף, Pausalf. für תּוֹסֶף, s. Ew. §. 224 b). Auch diesem Verse wird unnöthigerweise Gewalt angethan, wenn man (wie Dillm. thut), die Meinung von der absoluten Unfangbarkeit und Unüberwindlichkeit des Krokodils aus ihm herauszulesen versucht; man bedenke doch, daß die Anrede an einen einzelnen Menschen gerichtet ist! — Kap. 41, 1. **Siehe, jede Hoffnung wird getäuscht,** eigentlich „siehe, seine Hoffnung wird getäuscht", näml. die des Menschen, welcher sich in einen Kampf mit dem Ungeheuer einlassen sollte (das Suff. also ähnlich bezogen, wie in Kap. 37, 12). **Schon bei seinem Anblick wird man hingestreckt;** eigentlich fragend: „wird man schon bei seinem Anblick" ꝛc., d. h.: „Ist's nicht so: schon der bloße Anblick reicht hin, vor Schrecken einen niederzustrecken". Ueber מַרְאֵהוּ, was nicht Plur., sondern Sing. ist, vgl. Gesenius §. 93, 9, Anm. — V. 2. **Kein so Tollkühner, daß er ihn reizte.** לֹא ist nicht ohne weiteres = אֵין (Hirz.), sondern das fehlende Subj. ist aus dem zweiten Gliede zu ergänzen und das ganze Sätzchen ist exklamativ: „nicht wild (tollkühn, verwegen) genug, daß er es aufreizte!" Wegen אַכְזָר vgl. Kap. 30, 21. — **Und wer wird vor mir sich stellen,** d. h. als mein Gegner mir gegenüber treten; התיצב hier in anderem Sinne als Kap. 1, 6; 2, 1. Nach einigen Hdss. und dem Targ. wäre לְפָנָיו, auf das Krokodil bezüglich, zu lesen: „und wer wird vor ihm sich stellen?" Aber dadurch ginge der charakteristische Grundgedanke des Verses vollständig verloren, der in der conclusio a maj. ad majus besteht: „wagt schon keiner, jenes mein Geschöpf aufzureizen, wie viel weniger wird dann einer mir, dem gewaltigen Schöpfer, entgegenzutreten wagen!" — V. 3. **Wer gab mir etwas zuvor, daß ich erstatten müßte?** d. h.: wer dürfte um deswillen, weil er mir vielleicht etwas gegeben hätte, weil er also mein Gläubiger wäre, mir als Kläger oder Feind gegenüberzutreten wagen (Röm. 11, 35)? Zu der diese Frage begründenden zweiten Vershälfte, welche den Inbegriff aller geschaffnen Wesen als Gottes Eigenthum beansprucht, vgl. Ps. 50, 10 ff.; zu תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם: Kap. 28, 24; zu dem neutrischen הוּא Kap. 13, 16; 15, 9. — Die allgemeineren Sentenzen in V. 2 b und V. 3 schließen die Darlegung der Unbezwingbarkeit des Krokodils, als eines gewaltigen Exempels von Gottes Schöpfermacht, in passender Weise ab, so daß weder eine Versetzung derselben (etwa hinter Kap. 40, 14) zu postuliren, noch überhaupt ihre gegenwärtige Stellung, zwischen der auf die Unbezwingbarkeit und der auf den Körperbau des Leviathan bezüglichen Schilderung, unschicklich zu finden ist (gegen Dillmann).

5. Schluß: c. Der Leviathan-Schilderung zweiter Theil: Der Körperbau und die Lebensweise Leviathans, des Königs aller Stolzen: Kap. 41, 4—26. — **Nicht will ich schweigen von seinen Gliedern** (בַּדָּיו, s. Kap. 18, 13). So nach dem K'tibh לֹא אַחֲרִישׁ; das K'ri לוֹ אחי würde den etwas weniger schwerfälligeren Sinn einer Frage ergeben: „von ihm sollte ich verschweigen seine Glieder ꝛc.?" und ist deshalb wohl vorzuziehen. Eine „prosaische und schulgerechte Ankündigung des zu Besprechenden", welche in einer Rede Gottes „nur wenig passend" erscheine (Dillmann), verdient übrigens das Sätzchen in keinem Falle zu heißen; die Begriffe der Alten von dem, was geschmackvoll und passend sei und was nicht, waren nun einmal andrer Art als unsre modernen. — **Noch von seiner Kräfte Lob** (so treffend Vaih.); wörtlich „noch von dem Worte seiner Kräfte", d. h. von deren Art und Einrichtung (Ew.), davon, wie es sich mit ihnen verhält; vgl. דָּבָר in 5 Mos. 15, 2; 19, 4. — In den Schlußworten וְחֶסֶן עֶרְכּוֹ ist עֶרֶךְ jedenfalls s. v. a. Einrichtung, Struktur, Bau (Aq.: *τάξις*), und חֶסֶן scheint eine Nebenform von חֵן zu sein = „Anmuth, Grazie", womit der Inhalt der folgenden Schilderung, die außer der Furchtbarkeit doch auch die Schönheit und Zierlichkeit des Baues Leviathans hervorhebt, wohl im Einklang steht; weshalb Ewald's Identifikation des Ausdrucks mit חֶרֶן „Maß" (Hohlmaß) ebenso unnöthig erscheint, wie Dillm.'s Emendationsversuche (עֶרֶן?, oder חֹסֶן?). — V. 5—9: Die Ober- und Vorderseite des Krokodils. **Wer deckte die Fläche seines Gewandes auf?** d. h. niemand vermag die Oberseite (פָּנִים ähnlich wie Jes. 25, 7) seines schuppigen Panzers aufzudecken,

zu lüften; dieselbe sitzt unabtrennbar fest auf seinem Rücken. **In sein Doppelgebiß** (wörtlich „in das Doppelte seines Gebisses"; רֶסֶן also hier anders als Kap. 30, 11); **wer dränge da hinein?** Die von Herod. II, 68 berichtete und durch neuere Beobachtungen bestätigte Thatsache vom Eindringen eines kleinen Vogels, des Regenpfeifers (Charadrius aegyptius; bei Herod. τροχίλος) in den geöffneten Rachen des Krokodils, um daselbst Insekten zu suchen, braucht unsrem Verfasser nicht unbekannt geblieben zu sein; nur ließ sich nicht verlangen, daß er am vorliegenden Orte auf einen derartigen Fall Rücksicht nahm. — V. 6. **Die Pforten seines Antlitzes, wer öffnete sie,** näml. seine Kinnladen, seinen bis hinter die Augen und Ohren gespaltenen Rachen (vgl. die bekannte, aus der Description de l'Egypte entnommene und in verschiedne zoologische Bilderwerke, z. B. in Klotz und Glasers „Leben und Eigenthümlichkeiten der mittleren und niederen Thierwelt" [Leipz. 1869, S. 15] übergegangene Abbildung eines weitaufgesperrten Krokodilsrachens mit einem Charadrius darin). — **Rings um seine Zähne her** (ist) **Schrecken,** vgl. K. 39, 20. Das Krokodil hat 36 lange, spitzige Zähne im Oberkiefer und 30 im Unterkiefer, deren Aussehen um so schrecklicher ist, da sie nicht von Lippen bedeckt sind. — V. 7. **Ein Stolz sind die Rinnen der Schilder** (vgl. Kap. 40, 18), nämlich die gewölbten Knochenschilder, deren das Thier 17 Reihen hat, sämmtlich gleich groß und viereckig. — **Festgeschlossen** (wie) **ein eng anliegendes Siegel;** oder auch, bei nicht appositioneller, sondern akkusativisch-instrumentaler Fassung des חותם צר (nach Ewald §. 297 b); „festgeschlossen mit eng-anliegendem Siegel". Wie dies gemeint sei, verdeutlichen die beiden folgenden Verse, wozu, was den Ausdruck איש באחיהו betrifft, Gesenius §. 124, Anm. 4; was die Verba דבק und יחלכר betrifft, Kap. 38, 30. 38 zu vergleichen sind. — V. 10—13. Das Niesen und Athmen des Krokodils. — **Sein Niesen strahlt Glanz aus** (תָּהֵל verkürzt aus תַּהֵל, Hiph. von הלל, vgl. Kap. 31, 26). D. h.: wenn das mit geöffnetem Rachen gegen die Sonne zu gekehrte Krokodil zum Niesen gereizt ist (wie dies bei solcher Lage leicht einzutreten pflegt, s. Bochart III, 753 f.), so strömen hell in den Sonnenstrahlen erglänzende Wasser- und Schleimgüsse aus seinem Rachen. Richtig Delitzsch: „Diese feine Naturbeobachtung ist hier in drei Worte gefaßt; an dieser Konzentration ganzer großer Gedanken und Bilder erkennen wir den älteren Dichter." — **Und seine Augen sind wie Wimpern der Morgenröthe** (Kap. 3, 9), wenn sie nämlich mit ihrem röthlichen Schein im Wasser emportauchen, noch bevor der Kopf des Thieres über der Wasserfläche sichtbar wird. Um dieser früh beobachteten Eigenthümlichkeit des katzenähnlich funkelnden Augenpaares des Krokodils willen, sind in der altegyptischen Bilderschrift zwei Krokodilsaugen die Hieroglyphe der Morgenröthe geworden, nach der ausdrücklichen Grundangabe des Horus, Hierogl. I, 68: *ἐπειδὴ πρὸ παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βύθου ἀναφαίνονται.* — V. 11. **Aus seinem Munde fahren Fackeln,** nämlich nicht wirkliche Fackeln, sondern fackelartig leuchtende Wasserstrahlen; dies nämlich dann, wenn das aus dem Wasser emportauchende Thier heftig athmet. — V. 12. **Aus seinem Munde geht Rauch aus, gleich siedendem Topf samt Binsen,** d. h. gleich einem über einem knatternden und stark rauchenden Binsenfeuer stehenden erhitzten Kochtopfe (Ewald, Böttcher, Delitzsch, Dillmann). Gewöhnlich: „gleich siedendem Topf und Kessel"; aber אַגְמוֹן dürfte hier schwerlich etwas anderes bedeuten als oben Kap. 40, 26; „Kessel" würde אַגָּן, arab. iggâne sein. Zu der vorliegenden, sowie zu der noch stärker hyperbolischen Schilderung im folgenden Verse vgl. die Beschreibung Bochart's a. a. O. „Tum spiritus diu pressus sic effervescit et erumpit tam violenter, ut flammas ore et naribus videatur evomere"; auch was der Reisende Bartram (bei Rosenm., Alterth., S. 250) von einem Alligator Carolina's erzählt: „ein dicker Rauch strömte aus seinen weitgeöffneten Nasenlöchern, mit einem Geräusche, welches die Erde erschütterte". — V. 14. **An seinem Halse wohnt** (eig.: „übernachtet, weilt", יָלִין wie Kap. 17, 2) **Macht, und vor ihm her hüpft** (tanzt, erhebt sich plötzlich) **Verzagen.** Beide Versglieder beziehen sich auf das aus dem Wasser plötzlich auftauchende und Menschen oder Thiere verscheuchende Krokodil, insbesondre wohl auf die heftigen, zum Umwerfen von Schiffen ꝛc. geeigneten Bewegungen seines Halses, resp. Kopfes. — V. 15 ff. schildern die unteren und hinteren Theile des Thieres. — **Die Wampen seines Fleisches sind** (eng) **anschließend, liegen fest auf ihm, bewegen sich nicht,** d. h. sie wackeln nicht bei den Bewegungen des Körpers, weil sie mit starken Schuppen, die freilich kleiner sind als die Rückenschuppen, dicht besetzt sind. רָצוּף, Partiz. Pass. von רצף, also anders als Kap. 28, 2; 29, 6. — V. 16. **Sein Herz ist festgegossen wie ein Stein, — wie ein unterer Mühlstein;** ein solcher muß nämlich besonders hart sein, weil er die Wucht und Reibung des oberen aushalten muß, vgl. die bibl. Archäologien und Realwörterbb. u. d. Art. „Mühle". Uebrigens will der Dichter zugleich mit der physischen Härte des Krokodilsherzens (worüber Aristot., De partib. animal. 3, 4 zu vergleichen) auch die tropische oder moralische Herzensfestigkeit, d. h. den Muth und die Grausamkeit der betr. Bestie hervorheben, wie das Folgende deutlich genug zeigt. — V. 17. **Vor seinem Auffahren erzittern Helden,** eigentl. „Starke" (אֵילִים, oder auch, wie viele Hdss. darbieten: אֵלִים, von אול „dick, stark sein" (vgl. Ezech. 15, 15 mit Ezech. 31, 11; 32, 21). מִשֹּׁאתוֹ, kontrah. aus מִשְּׂאֵתוֹ, kann hier nicht „vor seiner Hoheit" (Kap. 13, 11; 31, 23), sondern nur: „vor seiner Erhebung, seinem Emporfahren" bedeuten. — **Vor Bestürzung verfehlen sie des Ziels.** מִשְׁבָּרִים eigentl. „vor Gebrochenheit", nicht etwa

„vor Wunden". Richtig Hieron.: territi (vgl. Jes. 65, 14). חִתְחַטָּא eigentl. „sich verfehlen", d. h. hier „sein Ziel, s. Zweck (nämlich den der Tödtung des Ungeheuers) verfehlen". — V. 18. **Erreicht man ihn mit dem Schwert** — wörtl.: der ihn mit dem Schwert Erreichende —, **es hält nicht Stand,** nämlich das Schwert (wörtlich: „es kommt nicht auf"); es gleitet also wirkungslos an dem Schuppenpanzer des Thieres ab. Zur Konstruktion vgl. einerseits Ew. §. 357 c, andrerseits, was das nur hier mit dem Verb. finit. verbundene בִּלִּי betrifft: Ew §. 322 a. Zum zweiten Gliede, welches noch drei weitere Subjekte zum Verb. תָּקוּם nachbringt, muß dieses בִּלִּי nochmals ergänzt werden, also: „nicht Speer, Geschoß, noch Panzer." שִׁרְיָה scheint, nach dem Zeugnisse alter Verss., als Synon. von שִׁרְיוֹן „Panzer" gefaßt werden zu müssen, wiewohl der Kontext es näher legt, ihm, unter Vergleichung des arab. sirwe oder surwe „Pfeil" die Bedeutung eines Wurfgeschosses, sei es einer Harpune oder einer besonderen Pfeilart zu vindiziren. Für מַסָּע bezeugt das Targ. die Bedeutung „Schleuderstein, Wurfgeschoß", während die LXX und Vulg. das Wort mit dem vorherg. חֲנִית zusammennehmen, in der Bedeutung: hasta missilis. — V. 19—21 malen das wirkungslose Abprallen gewöhnlicher menschlicher Waffen von dem Panzer des Leviathan, sowie dessen Furchtlosigkeit gegenüber allen Angriffen mittelst derselben weiter aus. Wegen נְחוּשָׁה in V. 19 b, vgl. zu Kap. 40, 18. רִמֹּכוֹן ebendas., poet. Form für רִמָּה (vgl. Kap. 13, 28). „Des Bogens Sohn" V. 20 a ist der Pfeil, ähnlich wie „der Flamme Sohn" Kap. 5, 7 der Feuerfunke. Das „sich Verwandeln in Stoppeln" ebendas. b ist natürlich nur ein subjektives, ein „gleichsam zu Stoppeln werden". — V. 21. **Wie Spreu sind** (ihm) **geachtet Keulen,** eigentl. „Keule"; תֹּתָח ist als Gattungsbegriff mit dem Plur. konstruirt. Zu b (בִּידוֹן und רַעַשׁ) vgl. Kap. 39, 23. 24. — V. 22 setzt die Beschreibung der Unterseite des Körpers, womit V. 16 begonnen hatte, fort. **Sein Untertheil sind spitzige Scherben,** eigentl. „die spitzigsten der Scherben", חַדּוּדֵי חָרֶשׂ; vgl. über diese Art der Superlativbezeichnung, welche auch Kap. 30, 6 stattfand, Gesenius §. 112, Anm. 1. Mit spitzen Scherben vergleicht die Schuppen an der Unterseite des Krokodils, besonders seines Schwanzes, auch Aelian H. N. 10, 24. — **Einen Dreschschlitten breitet er hin auf den Schlamm,** nämlich vermittelst eben jener spitzen Schuppen, die sich gleich den eisernen Zinken eines Dreschschlittens (vgl. Jes. 28, 27) im weichen Schlamme abdrücken. — V. 23. **Er bringt ins Sieden gleich einem Topfe die Tiefe.** Zu חִרְתִּיחַ „sieden, heftig wallen und schäumen machen" vgl. Kap. 30, 27. Die „Tiefe" (מְצוּלָה) d. h. eigentl. die „Meerestiefe" (= יָם), ein Ausdruck, der übrigens auch auf einen großen Fluß wie der Nil Anwendung finden kann, vgl. Jes. 19, 5; Nah. 3, 8. Noch die heutigen Beduinen nennen den Nil (der freilich, wenn ausgetreten, auch ganz einem Meere gleicht) bahr „Meer". **Den See** (vgl. Kap. 14, 11) **macht er gleich einem Salbenkessel,** näml. so brodelnd und schäumend. Man denke an einen der mit dem Nil in Verbindung stehenden Seen Egyptens, oder vielleicht auch, wenn dem Verfasser ein palästinensisches Krokodil zum Vorwurfe seiner Schilderung diente, an einen der Jordan-Seen. Auf den starken Moschusgeruch, den das im Wasser spielende Krokodil bereitet (Bochart, Del.), dürfte das Bild vom Salbenkessel schwerlich anspielen sollen, da der Dichter hier nur von sichtbaren Wirkungen seines Tummelns und Treibens im Wasser handelt. — V. 24. **Hinter sich her macht er den Pfad erglänzen,** durch den hellweißen Streifen, den es auf der Wasserfläche zurückläßt, und der in b mit dem silberhellen Weiß des Greisenhaares (שֵׂיבָה) verglichen wird, ähnlich wie klassische Dichter von einer πολιὴ ἅλς reden (Il. I, 350; Od. IV, 405), oder von einem canescere (incanescere) der Wellen (Catull, Epithal. Pelei; Manilius, Astron. l. I: Ut freta canescunt, sulcum ducente carina etc.). — V. 25 f.: Abschluß der ganzen Schilderung, unter nochmaliger Hervorhebung der Unbezwinglichkeit des Leviathan, als eines stolzen Tyrannen der Thierwelt. **Er hat auf Erden nicht, der ihm gebiete;** wörtlich: „nicht gibt's auf dem Staube (vgl. Kap. 19, 25) eine Herrschaft über ihn", vgl. Sach. 9, 10. So richtig Targ., Pesch. und die meisten Neueren, während LXX, Vulg., Umbr., Del. übers.: „nicht ist auf Erden seines Gleichen". So könnte מָשְׁלוֹ an sich allerdings gefaßt werden; allein das zweite Glied: „er, der geschaffen ist (עָשׂוּי vgl. Kap. 15, 22) zum Nicht-Erschrecken" (oder auch „zu einem schreckenslosen Wesen", לִבְלִי־חָת) begünstigt mehr den obigen Sinn. — V. 26. **Alles Hohe sieht er an,** d. h.: sieht ihm keck ins Gesicht, ohne davor zurückzuschrecken oder umzuwenden (vgl. Kap. 40, 11). — **Er ist König über alle Söhne des Stolzes,** d. h. über alle stolz einherschreitenden großen Raubthiere (vgl. Kap. 28, 8), er ist also ein Tyrann inmitten der Thierwelt, dem auch große Vierfüßler unterliegen müssen, besonders vermöge der gewaltigen Schläge, die er mit seinem Schwanze austheilt (Bochart, p. 767; Oken, Allgem. Naturgesch. VI, 654 ff.).

6. Jobs Antwort und Bußbekenntniß: Kap. 42, 1—6. — **Nun weiß ich, daß du alles vermagst;** nun, — nachdem du mir in diesen beiden Thierkolossen die eindringlichsten Beweise für deine Allmacht (aber auch für dein stets gerechtes Walten, gegen das kein Zweifel aufkommen kann) vor Augen gestellt hast. **Und verwehrt** (eig.: „abgeschnitten") **ist dir kein Beginnen,** kein Gedanke, dessen Ausführung du dir vornimmst (מְזִמָּה sensu bono, vgl. זָמַם, Kap. 17, 11). Zu diesen Gedanken, deren Ausführung Gotte unbedingt und ohne irgendwelche Schranke freisteht, gehört in erster Linie auch die Verhängung schwerer Leiden über

scheinbar unschuldige Menschen, welche Job jetzt ebensogut als normales Erzeugniß des weltregierenden Thuns Gottes des Allweisen, Allgütigen und Gerechten anerkennt, wie die Schreckensgestalten (und schrecklichen Wirkungen) des Behemoth und Leviathan. — V. 3. **„Wer ist's, der da verdunkelt Rath ohne Einsicht?"**, näml.: so sprachst du mit Recht zu mir. Der Gottesausspruch zu Anfang der ersten Rede (Kap. 38, 2) wird fast wörtlich citirt und daraus, als aus einem unantastbar feststehenden Urtheil, unmittelbar gefolgert: **so hab' ich denn geurtheilt, ohne zu verstehen,** (über) **mir zu Wunderbares** (habe ich geurtheilt), **ohne zu erkennen;** d. h.: was ich früher über das gänzlich Unverdiente und unmotivirt Grausame meines Leidens geurtheilt, war unverständiges, einsichtsloses Gerede. Dem an sich geschlossenen Begriff הִגַּדְתִּי „ich habe geurtheilt (ausgesagt)", wird im folgenden Gliede nachträglich ein Objekt hinzugefügt, so daß hier der Begriff des Urtheilens in den des Beurtheilens oder „Urtheilens über etwas" übergeht. — V. 4 enthält abermals ein aus der ersten Jehovarede (Kap. 38, 3), sowie aus dem Eingang der zweiten (Kap. 40, 7 b) citirtes Wort, das diesmal vorn mit einem kurzen Zusatze: „Höre doch, und ich will reden" vermehrt, darum aber doch nur als ein freies Citat, an welches Job dann (V. 5) seine folgernde Bemerkung anknüpft, zu betrachten ist — nicht als eine selbständige (nur in Nachahmung jenes Gottesworts gebildete) Bittfrage Jobs an Jehova (wie Rosenm., Stick., Hirz., Hahn, Del. wollen). Sinn: „Du hattest mich aufgefordert, dir, wie in einem Rechtsstreite, Rede und Antwort zu stehen; meine Antwort kann keine andre sein, als die nun (V. 5 und 6) folgende". — V. 5. **Nach Ohres Hören hatte ich dich vernommen.** „Gemäß (בְּ wie z. B. Kap. 28, 22; Ps. 18, 45) dem Gehör des Ohres", d. h. auf Grund einer nur mittelbaren und deshalb unvollkommnen Erkenntniß, dem Gegentheile einer auf dem festen Fundamente der Anschauung oder beobachtenden Erfahrung ruhenden Information, vgl. Ps. 48, 9. **Jetzt aber hat mein Auge dich gesehen,** d. h. nicht äußerlich-leiblich, sondern intuitiv, vermittelst jener gläubigen Intellektualanschauung, die in den geschöpflichen Versichtbarungen und Manifestationen den Schöpfer selbst erschaut; vgl. das *νοούμενα καθοῶται* Röm. 1, 19, sowie oben zu Kap. 38, 1. — V. 6. **Darum widerrufe ich,** wörtlich „verwerfe ich", näml. das früher Gesagte (die Auslassung des Obj. wie in K. 7, 16; 36, 5). LXX, Symm. und Vulg. lasen אֶמְאַס „ich verwerfe mich selbst, tadle, schuldige mich" (Luth.), was ungefähr den gleichen Sinn ergibt, wie die masoretische Lesart (denn Böttcher's Fassung dieses Niph: „ich verzage" hat an Kap. 7, 5 keine beweiskräftige Parallele), derselben aber keineswegs nothwendig substituirt werden muß. — **und thue Buße** („bereue", נִחַמְתִּי Niph.) **auf Staub und Asche,** d. h. wie ein Tieftrauriger, sich gänzlich gebrochen und gedemüthigt Fühlender, vgl. Kap. 2, 8. 12. Job kehrt also zu seinem Aschenhaufen, dem Symbol seiner willigen Unterwerfung unter Gottes gewaltige Hand, gleichsam zurück; er nimmt das gottergebene geduldige Verhalten, aus welchem er sich durch die Anklage der Freunde hatte aufregen lassen, vollständig wieder an, indem er die göttliche Leidensverhängung als eine auch ihn nicht ungerechterweise betroffen habende anerkannte, und stille hält, bis der segnende Urtheilsspruch des Höchsten ihn, den aufrichtig Bereuenden, aufs neue erhöht.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Der Fortschritt, den diese zweite Gottesrede in Verbindung mit Jobs Bußbekenntniß im inneren Entwicklungsgange des Gedichts bezeichnet, ist im allgemeinen klar: der Vernichtung und Bestrafung der stolzen Selbstüberhebung des anmaßenden Tadlers der Wege Gottes, die den Zweck und Erfolg der ersten Rede gebildet hatte (s. z. Kap. 40, 5), mußte noch eine gründliche Brechung auch des Trotzes in Jobs Herzen folgen, kraft dessen er seine Sündhaftigkeit nicht tief und ernst genug erkannt, an der Wohlverdientheit seiner schweren Heimsuchung gezweifelt und so gegen Gottes Gerechtigkeit angekämpft hatte. Zur vollständigen Demüthigung Jobs hinzu mußte auch seine völlige bußfertige Zerknirschung, sein williges Schuldgeständniß bewirkt werden; und eben dies bezweckt und erreicht diese zweite Rede. Sie erreicht es, wie ihr direkt rügender erster Theil (Kap. 40, 7—14) zeigt, im allgemeinen durch die ironische Aufforderung an Job, einmal selbst das Weltregiment in die Hand zu nehmen und die stolzen Frevler auf Erden zu richten (s. V. 10 ff.). Es ist dies eine Aufforderung, die sich zu den zahlreichen ironischen Fragen in der ersten Rede insofern steigernd verhält, als sie dem Angeredeten nicht mehr blos Bethätigung einer göttlich hohen, wunderbaren und allumfassenden Erkenntniß, sondern vielmehr eines allgewaltigen Thuns gleich dem Gottes des Weltrichters zumuthet. Gott sagt jetzt nicht mehr „weißt du", oder „kannst du?", sondern: „thu's einmal, setz dich einmal auf meinen Richterstuhl!" und die verstärkte Ironie, die aus solcher Ansprache hervorblitzt, muß naturgemäß auch von einer verstärkten beschämenden Einwirkung auf den Angeredeten begleitet sein, so daß der letzte Rest von dessen Herzenstrotz und Vermessenheit zerschmolzen wird. „Indem Job sich gemäß der göttlichen Aufforderung selbst als Weltregenten und -richter denkt, muß er den schneidenden Kontrast seiner Ohnmacht und des göttlichen Waltens, an dem er zu mäkeln sich unterfangen hat, erkennen; zugleich aber ist ihm damit die Lehre gegeben, daß, was er nie vermöchte, Gott die Gottlosen wirklich straft und weise Absichten haben muß, wenn Er, was Er wohl könnte, die Uebersluten seines Zornes nicht sofort sich ergießen

läßt" (Delitzsch). Mit andern Worten: Beides in Einem, die Allmacht und die unabänderliche Gerechtigkeit des göttlichen Weltregiments muß der aufs tiefste beschämte Job infolge jener Aufforderung inne werden; er muß erkennen, daß es eine „nackte Allmacht", losgetrennt von Gerechtigkeit und Liebe, überall im Haushalte des Höchsten nicht gibt noch geben kann.

2. Soweit ist die Tendenz dieser Rede klar: aber steht damit auch ihr zweiter, durch unverhältnißmäßige Länge charakterisirter, naturschildernder, oder vielmehr speziell thierschildernder Theil im Einklang? Hat man dieses Stück mit einer Anzahl neuerer Kritiker (s. Einl. §. 9) als unecht auszuscheiden? oder ist statt dieser gewaltthätigen, durch nichts in der äußeren Textesüberlieferung begünstigten Operation vielmehr durch tiefere Ergründung des Sinnes und Zweckes der merkwürdigen Thierschilderung deren organischer ursprünglicher Zusammenhang mit ihrer Umgebung zu erweisen? — Mit geistreichen, aber im Grunde doch oberflächlichen Bemerkungen, wie die Herder's: „Behemoth und Leviathan seien die Herkulessäulen am Ende Buches, das Non plus ultra einer anderen Welt" wird offenbar nichts gefördert; ebensowenig mit der platten und seichten Physikotheologie des Vulgärrationalismus, welche den Dichter in den „Wundern der Amphibienwelt" (V. 9), dem Flußpferde und dem Krokodil „die Macht, Weisheit und Güte Gottes finden" läßt (s. z. B. Wohlfarth z. d. St.), oder mit der plumpen Allegoristik der Kirchenväter, die im Leviathan ebenso wie auch im Behemoth den Teufel abgebildet fanden und im Anschlusse an welche noch Luther meint: „Behemoth heißt alle große ungeheure Thiere, wie Leviathan alle große ungeheure Fische. Aber darunter beschreibt er die Gewalt und Macht des Teufels und seines Gesindes, des gottlosen Haufens in der Welt".*) Andrerseits genügt die bei den meisten Neueren beliebte Annahme: Nilpferd und Krokodil sollten, ähnlich den in der ersten Jehovarede (Thl. II, K. 38, 39 ff.) zusammengestellten Thierbildern, die Größe und Wunderherrlichkeit der göttlichen Schöpfermacht illustriren, also eindringliche kreatürliche Spiegelbilder von Gottes Allmacht darstellen, bei weitem nicht, um die Absicht des Dichters bei so besonders angelegentlicher und ausführlicher Beschreibung der beiden Thiere in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen und ebendamit den Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit gründlich zu verscheuchen. Was hier allein zu richtiger Würdigung des von dem Dichter Beabsichtigten verhelfen kann, ist die aus der gesammten offenbarungsgemäßen Naturbetrachtung, wie sie die Heil. Schrift Alten und Neuen Testaments lehrt, resultirende Wahrheit, daß die gesammte Thierwelt ein lebendiges Lehrbuch, ein bald warnender, bald aufmunternder u. beschämender Sittenspiegel, eine von Gott selbst zusammengestellte ethisch-paränetische Bildergallerie für den Menschen sein soll, und daß insbesondre die durch Wildheit und Größe ausgezeichneten Thiere abschreckende Exempel für uns, gleichsam Symbole oder abbildliche Objekte des göttlichen Zornes sein sollen. In animalibus mores depinguntur humani et actus et voluntates, sagt Novatian in seiner Schrift über die jüdischen Speisegesetze (De cibis judaicis), und in wesentlicher Uebereinstimmung damit sprechen sich die meisten Kirchenväter über die tiefere ethisch-symbolische Bedeutung der Thierwelt aus, z. B. Clemens v. Alexandrien, von dessen hiehergehörigen Aussprüchen (Paedag. III, 11; Strom. II, p. 389 C; 405 D ꝛc.) der auf die Deutung der Sphinx bezügliche (Strom. V, p. 561 C) als besonders bedeutsam hervorgehoben zu werden verdient: die menschliche Hälfte dieses Wesens lehre uns, daß man Gott lieben, die thierische (τὸ θηρίον) aber, daß man ihn fürchten müsse; auch Irenäus (adv. haer. V, 8), Tertullian (adv. Marc. II, 18; IV, 24; De resurr. carn. 52), Origenes (Homil. VII in Levit.); Gregor v. Nyssa (Opp. T. I, p. 165. 166), Chrysostomus (Homil. in Genes. XII) und Hieronymus, welcher letztere (Comm. in Isaj. l. VI, c. 14, p. 259 Vall.) die sittenspiegelnde Bedeutung der Thiere, namentlich der giftigen und reißenden Thiere, besonders anschaulich hervorhebt: Mores igitur hominum in diversis animantibus monstrantur, sicut Pharisaei et Sadducaei propter nequitiam appellantur genimina viperarum et propter dolos Herodes vulpes dicitur, etc.*) — Daß diese ethisch-symbolische, oder wenn man will -allegorische Auffassung der Thierwelt aufs tiefste in der Heiligen Schrift, zumal in der des A. Test. begründet ist, bedarf kaum eines spezielleren Nachweises; man denke nur an die zahlreichen Stellen, wo entgöttlichte, unter ihre Würde herabgesunkne Menschen als Vieh, (בְּהֵמָה) bezeichnet werden, wie Ps. 49, 13. 21; 73, 22; Jerem. 5, 8; Dan. 4, 12 ff.; vgl. auch Ps. 32, 9; 2 Kön. 19, 28; Tit. 1, 12 ꝛc. Sollte unsre Stelle, welche zwei wilde, durch ihre Grausamkeit und Stärke gefährliche Thierarten mit eingehendstem Interesse bezüglich ihrer Körperbeschaffenheit und Lebensweise beschreibt, ohne jeg-

*) Ueber Luther's Vorgänger bezüglich dieser satanologisch-allegorischen Erklärung (welche jüngst wieder H. V. Andreä [s. unten Homilet. Andeut.] bis auf gewissen Punkt zu erneuern versucht hat, deren Unzulässigkeit aber schon genügend aus der Figur des Satans im Prologe erhellt) s. schon oben zu Kap. 40, 19, und vgl. noch G. M. Dursch, Symbolik der christlichen Religion, Bd. II (1859) S. 344 ff.

*) Von späteren Vertretern derselben Idee vgl. z. B. Petr. Damiani, Opusc. 52: de bono religiosi status et variarum animantium tropologiis: Pierre Viret, Metamorphose chrestienne, Genève 1561: Joh. Bapt. Porta († 1561), De physiologia humana; Jak. Böhme, Gnadenw. VII, 3, 4; V, 20 ꝛc.; John Bunyan in s. Selbstbiographie (bei Gottfr. Arnold, Leben der Gläubigen, S. 851); auch G. H. v. Schubert, Geschichte der Seele, 4. Aufl., S. 732 ff., Lotze, Mikrokosmos, II, S. 108 ff., sowie meine Theol. naturalis, I, S. 537 ff. 541 ff.

liche Rücksicht auf diese tiefere symbolische Geltung der Thiere für den Menschen verfaßt sein? sollte sie, da sie mit jener urbildlich-idealen Bedeutung der Thierfürsten Löwe, Adler und Stier in der Ezechielischen Cherubschilderung keinenfalls etwas gemein hat, überhaupt allen und jeden Tiefsinnes entbehren und lediglich den Werth einer ziemlich breiten, umständlichen poetischen Naturbeschreibung ohne religiös-ethische Tendenz beanspruchen können? — Wenn die Stelle selbst nicht zu wiederholtenmalen auf den tieferen Sinn des Geschilderten aufmerksam machte, dürfte man vielleicht diese geringschätzige, die Annahme ihrer Unechtheit begünstigende Meinung von ihr hegen. Aber nach den mehrfach, besonders Kap. 40, 19; 41, 2. 3. 14. 17 und zumal Kap. 41, 26, in ihr selbst enthaltenen Andeutungen betreffs des trotzigen Stolzes und der tyrannischen Grausamkeit der beiden geschilderten Thiere, dürfte doch kaum zu bezweifeln sein, daß dieselben, der klar und bestimmt festgehaltenen Absichten des Dichters zufolge, als Symbole nicht blos der Macht, sondern auch der Gerechtigkeit Gottes betrachtet werden sollten, m. a. W.: daß diejenige göttliche Eigenschaft, als deren anschauliches, lebensvolles Spiegelbild und Manifestationsmedium der Dichter sie hinstellen wollte, die mit der Gerechtigkeit (speziell der Strafgerechtigkeit oder dem Zorne) aufs innigste geeinigte Allmacht, oder die Allmacht in ihrer weltrichterlichen Beziehung, sein sollte. Die beiden Thierbilder sollten dem Job die Wahrheit vorhalten, daß aller Trotz und Stolz von Gott geschaffener Kreaturen gegen Ihn, den Schöpfer, nichts auszurichten vermöge und daß nichts so Gewaltiges und Furchtbares, ja für den Menschen Unbezwingliches in der Schöpfung existire, das nicht Gottes weisen und erhabenen Regierungszwecken dienen müsse. Sie sollten ihn lehren, „wie wenig er dem Gerichte über stolze Frevler gewachsen sei, er der nicht einmal dem Behemoth ein Seil durch die Nase ziehen könne, und der, wenn er einen Angriff auf den Leviathan versucht habe, lebenslänglich daran gedenken und es fernerhin bleiben lassen werde" (Del.). — Weiter zu gehen in der symbolisch-allegorischen Deutung der beiden Ungethüme und etwa Embleme der (Gotte gegenüber ohnmächtigen) gottfeindlichen Weltmacht in ihnen zu erblicken, dürfte nicht rathsam sein. Wenigstens enthält die Schilderung keinerlei Andeutung, die auf eine solche reichs- und völkergeschichtliche Emblematik bestimmter hinwiese; und die vor allem bedeutsame und lichtgebende Bezeichnung des Leviathan als eines „Königs über alle Stolzen" am Schlusse der Rede gibt klar genug zu verstehen, welchen tieferen Sinn der Dichter hauptsächlich und in erster Linie mit seiner Schilderung ausdrücken wollte.

3. Es kann dem homiletischen Bearbeiter nicht schwer fallen, sowohl den paränetischen Grundgedanken der Rede überhaupt (nach seinem Unterschiede von dem der ersten Jehovarede), als auch seine allegorisirende Ueberkleidung und veranschaulichende Ausführung im zweiten längeren Theile richtig aufzufassen und auf anregende ersprießliche Weise zu verwerthen. Sonderliche Hülfe reichen dazu freilich die älteren praktischen Ausleger nicht dar, weil dieselben meist in gleichem Grade sich in das Extrem ungesunder allegoristischer Ueberschwänglichkeiten verlieren, wie die moderne wissenschaftliche Exegese in der größten Mehrzahl ihrer Vertreter dem entgegengesetzten Extrem einer bei der Oberfläche stehenden, trocken buchstäblichen Fassung huldigt. Einige beachtenswerthe Winke aus älteren wie neueren praktischen Bearbeitungen mögen hier stehen.

Kap. 40, 7 ff. Brenz: Ita Dominus ad Jobem ait: an judicium meum, quo aut affligo pios, aut omnes homines pronuncio mendaces esse, tua sententia vanum erit et irritum? an oportet me injustum esse, ut tua justitia constet? Justus quidem es, cuius rei a me ipso testimonium habes (supra cap. 2), sed non propterea tibi licebit judicia Dei calumniari in afflictionibus. — Cramer: Welche sich aus eignen Kräften einige Gerechtigkeit vor Gott zuschreiben, die thun nichts andres, als daß sie Gott verdammen und sein Urtheil zunichte machen wollen, als ob Er nicht Fug und Macht hätte, sie zu richten und zu verdammen (Röm. 3, 4)! — Starke: Gott sucht den Menschen nicht blos einmal, sondern mehrere Male seiner begangenen Sünden wegen zu erinnern und gründlich zu überzeugen, auf daß seine Buße ernstlich sein möge (Matth. 23, 37). — Wohlfarth: Wie Gott den Hiob wiederholt auffordert, Ihn, von dem sein Schicksal kam, zu überführen, wenn er könne, so ruft der Herr uns in seinen Werken und seinem Worte Gleiches zu. Und geben wir uns nicht der Gewalt des Schmerzes ob unsrer Leiden hin, hören wir vielmehr auf die allenthalben uns umgebende Stimme der göttlichen Wahrheit, so werden wir auch anerkennen müssen, daß die Leiden der Frommen stets unter Gottes Aufsicht stehen und daß Er den Freund der Tugend um so weniger ganz wird unglücklich machen können, je gewisser die Zuversicht ist, daß der Allmächtige und Heilige die Unschuld schützt und, wenn Er sie nicht schon hier rettet, sie dort entschädigen wird für den Schmerz, den sie hienieden getragen hat.

Kap. 40, 15 ff. Coccejus: Facile erit, si Scripturam sequi velimus, ea quae hic ad Jobum dicuntur, tum in summa rei, tum in singulis partibus (!) ad allegoriam revocare et ex re physica insigne documentum capere. Est enim insigne Dei judicium, quod immanissimos homines in bonum Ecclesiae suae sic subigit, ut licet non ament Deum ex corde neque veritatem intelligant, tamen damnata sua sapientia et damnatis suis judiciis pios amplexentur, libenter audiant verbum veritatis, honestate fidelium delectentur...., ut nunc toto mundo adversus doctrinae Christi veritatem insaniente magnum beneficium et judicium est, multos homines vanos, superbos, feroces, luxuriosos

sic edomari, ut ferant imbellium ministrorum Christi doctrinam et judicia et, quod non sunt, Christi tamen fideles haberi cupiant, etc. — v. Gerlach: Was diese zweite Rede Gottes dem Hiob zeigt, ist dies, daß Gerechtigkeit und Allmacht unzertrennlich sind und daß der Mensch, um seine Gerechtigkeit geltend zu machen, ebenso viele Macht haben müßte, als Gott selbst..... Fühlt sich ein Wesen in sich selbst ohnmächtig, so bekennt es damit, daß es in sich selbst auch nicht gerecht sei, sondern in sittlicher wie in natürlicher Hinsicht abhängig. Denn Gerechtigkeit ist nichts andres, als das, was der Allmächtige als Gesetz der Weltregierung aufgestellt hat. Um nun diesen Grundgedanken bei Hiob zur Anschauung zu bringen, bleibt es nicht bei der ihn versöhnenden und beschämenden Anrede Gottes an ihn: sondern wie an der Reihe von Naturwundern in der vorigen Rede seine überlegene Weisheit, so zeigt der Herr hier an den beiden gewaltigsten Thieren, die der Mensch zu bändigen außer Stande sei, seine Macht, um darzuthun: daß der Mensch, der diese Thiere nicht bändigen könne, noch viel weniger vermöge, seinen Willen zur Weltregierung zu machen und den Stolz der Ungerechten unter sich zu beugen.

Kap. 40, 25 ff. H. Vict. Andreä: Sehen wir in dem von Leviathan Gesagten es geflissentlich hervorgehoben, wie gänzlich ohnmächtig der Mensch ihm gegenüber aus eignen Kräften sei, so liegt der Gedanke nahe, diesen Leviathan als den Typus des Bösen und des mit ihm zusammenhängenden menschlichen Elends aufzufassen, welche in ihrem Vorhandensein auf der Erde nach göttlichem Rathschluß und göttlicher Zulassung der Menschheit gegenüber eine so große objektive Macht bilden, daß der einzelne Mensch, wenn er auch wie dies in der That der Fall ist, für seine Person sich innerlich mit Hülfe eines lebendigen Glaubens derselben entwinden kann, doch wenigstens in Bezug auf sein äußerliches Mitbetroffenwerden von dem im Gefolge des Bösen in die Welt gekommenen Uebel ihr unterworfen bleibt und vergebens darüber Herr zu werden sucht..... Am Schlusse (Kap. 41, 26) zeigt Gott auf den Hochmuth des Leviathan gleichsam mit dem Finger hin und kennzeichnet ihn als den König aller „Kinder der Selbstüberhebung", zu dessen Knechten sie sich durch ihren eignen Hochmuth machen..... So steht, wenigstens im allgemeinen, jener „Ankläger der Menschen von Anfang an" (Joh. 8, 44), übereinstimmend mit den im Prologe erwähnten himmlischen Vorgängen, uns hier am Schlusse als eine vielsagende Gestalt, ja als der rechte Schlüssel (?) zum Verständnisse von Hiobs eigner Geschichte, sowie von der ganzen Geschichte der Menschheit wiederum vor Augen.

Kap. 42, 1—6. v. Gerlach: Dadurch, daß Hiob die erste Anrede Gottes an ihn ꝛc. hier wiederholt, bekennt er sich zum Inhalte dessen, was Gott ihm vorgehalten hat, zu seiner eignen Beschämung. Gottes unbegreifliche Weisheit und Allmacht haben ihn überzeugt, daß auch die Wege seiner Vorsehung unerforschlich sind. — Vilmar (Past.-theol. Blätt. XI, 70): Durch Elihu's Reden und Gottes richtende Offenbarung, dann durch die auf diesem Wege bewirkte Buße wird Hiob auf den früher von ihm eingenommnen Standpunkt zurückgeführt (vgl. Kap. 2, 10), und es muß der Schluß des Buchs überhaupt genau auf diesen Anfangspunkt zurückgeführt werden: die körperliche Krankheit bleibt fürs erste noch unvermindert stehen, aber der Stachel, welchen sie dem Kranken durch Vermittlung der drei Freunde eingesetzt hatte, ist aus seiner Seele herausgebrochen. Das Buch bildet in ganz eigentlichem Sinne eine περίοδος: an den gottergebenen Anfang schließt sich, nach langer Irrfahrt, ein gottergebnes Ende an. Und nachdem die innere Krankheit überwunden ist, wird auch die äußere Krankheit von Gott geheilt.

Geschichtlicher Schluß (in Prosa):

Kap. 42, 7—17.

1. Jobs glänzende Rechtfertigung vor seinen Freunden: V. 7—10.

7 Und es geschah, nachdem Jehova diese Worte zu Job geredet hatte, da sprach Jehova zu Eliphas von Theman: »Entbrannt ist mein Zorn wider dich und deine beiden Freunde; denn
8 ihr habt in Bezug auf mich nicht Richtiges geredet, wie mein Knecht Job. *Und nun nehmt euch sieben Farren und sieben Widder und geht zu meinem Knechte Job und bringt ein Brandopfer für euch dar; und Job, mein Knecht, bete für euch. Nur auf ihn werde ich Rücksicht nehmen, so daß ich euch nicht entgelten lasse die Thorheit; denn ihr habt nicht betreffs meiner
9 Richtiges geredet, wie mein Knecht, Job.« — *Da gingen hin Eliphas von Theman und Bildad von Schuach (und) Zophar aus Naama, und thaten, wie Jehova ihnen gesagt hatte,
10 und Jehova nahm Rücksicht auf Job. *Und Jehova wandte die Gefangenschaft Jobs, indem er betete für seine Freunde; und es mehrete Jehova alles, was Job besessen hatte, auf das Doppelte.

2. Die Wiederherstellung seiner früheren Ehre und Würde: V. 11. 12.

Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine Bekann- 11
ten von ehedem, und aßen mit ihm Brod in seinem Hause und bezeigten ihm Beileid und
trösteten ihn ob allem dem Unglück, das Jehova über ihn gebracht hatte, und gaben ihm jeder
eine Kesita und jeder einen goldenen Schmuckring. — *Und Jehova segnete Jobs Ausgang 12
mehr als seinen Anfang.

3. Die Verdoppelung des früheren Glücksstandes Jobs in Bezug auf irdische Güter und Nachkommenschaft: V. 12b—17.

Und es wurden ihm vierzehntausend Schafe und sechstausend Kameele und tausend Joch 12
Rinder und tausend Eselinnen. *Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter; 13
*und die eine nannte man Jemimah, die zweite Keziah und die dritte Keren-Happuch. 14
*Und nicht fand man Frauen so schön wie Jobs Töchter im ganzen Lande, und es gab ihnen 15
ihr Vater ein Erbtheil in ihrer Brüder Mitte. *Und Job lebte nach diesem noch hundert und 16
vierzig Jahre und sah seine Kinder und Kindeskinder durch vier Geschlechter. *Und Job starb 17
alt und lebenssatt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der innerlichen Heilung Jobs, seiner Befreiung von den sein Herz und seine Erkenntniß noch verdunkelnden Irrthümern und seiner bußfertigen Unterwerfung unter Gottes gerechten und guten Willen, folgt seine äußerliche Heilung und Erlösung auf dem Fuße nach. Sie tritt ein in unmittelbarer Verbindung mit der scharfen Rüge, womit Gott die drei Freunde wegen ihrer unbillig harten Beurtheilung Jobs bestraft, sowie mit der brüderlichen Fürbitte, welche Job, gleichsam feurige Kohlen auf ihr Haupt sammelnd, für sie einlegt. Zu der glänzenden Rechtfertigung, die dem einst schwer Verkannten auf solche Weise zu Theil wird, tritt eine nicht minder glänzende Wiederherstellung seines äußeren Glückes hinzu, vermöge deren er bereits im Diesseits, also eher und herrlicher als er dies zu hoffen gewagt hatte, Gott als seinen Erlöser zu schauen und die ganze Fülle seiner vergeltenden Gnade und Barmherzigkeit zu schmecken bekommt. — Wie dieser Schluß des Ganzen sachlich auf den Eingang (Kap. 1, 1 ff.) zurückgreift, so kehrt auch die äußere Form der Darstellung, welche die Erzählung eingeleitet hatte, hier wieder: die gehobene Dichtersprache weicht wieder der schlichten Prosa, als der für die einfachen aber schwerwiegenden Thatsachen, in denen das Geschick des Helden sich vollendet, einzig geeigneten Darstellungsweise.

2. Die Rechtfertigung Jobs, samt der göttlichen Zurechtweisung der drei Freunde: V. 7—10. — **Und es geschah, nachdem Jehova** ꝛc. אַחַר = אֲשֶׁר, also konjunktional, wie 3 Mos. 14, 43. Den Eliphas besonders redet Gott an, als den Wortgeber und tonangebenden Führer der Drei. — **Denn ihr habt in Bezug auf mich nicht Richtiges geredet, wie mein Knecht Job.** נְכוֹנָה bezeichnet nicht etwa subjektiv Wahres, d. h. Redliches, Aufrichtiges (Ewald, Hirzel, Schlottmann), sondern objektiv Wahres, Richtiges (directum, vgl. das ἀληθές der LXX). Diese objektive thatsächliche Wahrheit haben die Freunde in ihren Reden theils verfehlt, theils verschwiegen, sofern sie Jobs wesentliche Unschuld, sein Freisein von schwereren Vergehungen anzuerkennen beharrlich verweigert und ihn geflissentlich zum groben Sünder zu stempeln versucht haben. Umgekehrt hat Job das objektiv Richtige (wenigstens relativ oder im wesentlichen) behauptet, sofern er das Bewußtsein seiner Unschuld und das Gefühl der Gottesnähe mitten in der Hitze seiner Anfechtungen festgehalten hat. Daher Gott sich feierlich zu ihm als „seinem Knechte" (vgl. Kap. 1, 8; 2, 3) bekennt, und den von Job (Kap. 16, 21) geäußerten Wunsch, daß ihm „Recht verschafft werde vor Gott und seinen Freunden", ihm buchstäblich erfüllt. — V. 8. **Und nun nehmt euch sieben Farren und sieben Widder.** Dieselbe Art und Zahl von Opferthieren, wie 4 Mos. 23, 1; vgl. auch die Siebenzahl oben in Kap. 1, 2, und siehe überhaupt Einl. §. 2, z. E. In Betreff der defektiven Schreibung אֵלִים statt אֵילִים vgl. Ewald §. 15, b. — עוֹלָה בַּעַדְכֶם „ein Brandopfer für euch", d. h. zu eurer Sühnung; vgl. Kap. 1, 5. — **Nur auf ihn werde ich Rücksicht nehmen,** wörtlich: „nur (כִּי אִם vgl. Ew. §. 356) seine Person werde ich erheben, werde ich günstig ansehen", vgl. 1 Mos. 19, 21. Stärker hätte Jobs wesentliche Unschuld, Reinheit und Vorwurfsfreiheit den kleinlichen Verdächtigungen der Freunde gegenüber nicht versichert und bekräftigt werden können, als durch diese seine Beauftragung als priesterlicher Mittler und Fürsprecher für die drei der göttlichen Ungnade Verfallenen aufzutreten, also dasjenige unmittelbar wahrzumachen, was Eliphas Kap. 22, 30 ihm verheißen hatte (vgl. auch Abrahams Fürbitte für Abimelech: 1 Mos. 20, 7. 17). — **So daß ich euch nicht entgelten lasse die Thorheit;** wörtlich: „daß ich nicht an euch thue (vollziehe) Thorheit", nämlich Strafe eurer Thorheit; נְבָלָה hier s. v. a. „Lohn, Strafe der Thor-

heit", wie öfters auch חַטָּאת oder עָוֹן Sündenstrafe bedeuten. — **Denn ihr habt nicht betreffs meiner Richtiges geredet, wie mein Knecht Job.** Einige Handschr. bieten hier, wie auch schon in den gleichen Worten des 7. Verses: „wider meinen Knecht Job" (בְּעַבְדִּי) st. בַּעֲבוּרִי); so hier auch die LXX: *κατὰ τοῦ θεράποντός μου Ἰώβ*. Doch ist diese veränderte Lesart wohl beidemale absichtliche Korrektur. — V. 9. **Da gingen hin Eliphas** ꝛc. Das vor צֹפַר fehlende וְ ergänzen einige Handschr., doch ist diese Ergänzung keineswegs nöthig: s. Ew. §. 349, a, 2. — V. 10. **Und Jehova wandte die Gefangenschaft Jobs.** So heißt Jobs bisheriges Leiden, wie es denn von ihm selbst mehrfach unter dem Gesichtspunkte eines Gefangenseins oder Eingeschlossenseins dargestellt worden war; vgl. Kap. 7, 12; 13, 27 ꝛc.; sowie das bekannte paulin.: „ich Gebundener in dem Herrn" (Eph. 3, 1; 4, 1 ꝛc.). An und für sich bedeutet übrigens diese Redensart שׁוּב שְׁבוּת wohl weder hier noch sonst, wo sie vorkommt (wie namentlich in den messian. Verheißungen vieler Propheten) „das Gefängniß jemandes wenden", sondern nur „die Wendung wenden, einer früheren unglücklichen Wendung die sie wiederaufhebende glückliche folgen lassen." So Symmachus an uns. Stelle: *ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφὴν τοῦ Ἰώβ*, sowie die übrigen Verss. außer Targ. Man könnte daher auch wohl übersetzen: „und Jehova wandte das Elend Jobs". — **Indem er betete für seine Freunde.** So richtig Del., Dillmann ꝛc., nicht: „da er betete" (so gewöhnl.), oder „dafür daß er betete" (Hirzel). Denn בְּ vor הִתְפַּלְלוֹ kann nur den Sinn der Gleichzeitigkeit („während, indem") ausdrücken, und es ist tiefbedeutsam, daß der Moment, wo seine Krankheit von ihm weicht, genau derselbe ist, wie der seines völligen Vergebens und Vergessens gegenüber seinen Freunden, die ihn allerdings schwer genug beleidigt hatten. Uebrigens drückt der Grundtext eigentlich den Sing. aus: „für seinen Freund" (בְּעַד רֵעֵהוּ), welcher Sing. generell zu verstehen ist, wie Kap. 16, 21; vgl. Kap. 12, 4. — **Und es mehrete Jehova alles, was Job besessen, auf das Doppelte,** לְמִשְׁנֶה, vgl. Jes. 61, 7 und den noch stärkeren (freilich auch auf die ewige Vergeltung im Jenseits bezüglichen) Ausdr. *πολλαπλασίονα* Luk. 18, 20 Par. Wie diese Verdoppelung des früheren Besitzstandes (welche natürlich nicht in jeder Beziehung streng buchstäblich zu nehmen) im einzelnen verwirklicht wurde, zeigt die folg. Darstellung.

3. Die Wiederherstellung und (theilweise) Verdoppelung des früheren Glücksstandes Jobs: V. 11 bis 17. — V. 11 u. 12a berichten zunächst die Herstellung seiner früheren Ehre, Autorität u. Würde. **Da kamen zu ihm alle seine Brüder** ꝛc. — alle jene ihm nahestehenden Personen also, deren kaltes, herzloses Sichabwenden von ihm er in seinem Elend so bitter hatte beklagen müssen; vgl. Kap. 19, 13 ff. (von wo auch der Ausdr. יְדָעָיו hier wiederkehrt). — **Und gaben ihm jeder eine Kesita und jeder einen goldenen Schmuckring,** nämlich einen Ohr- oder Nasenring (נֶזֶם), nach 2. Mos. 32, 3 einen beliebten Männer- und Frauenschmuck, vgl. 1 Mos. 24, 22. Die קְשִׂיטָה ist ein außer hier nur noch 1 Mos. 33, 19 und Jos. 24, 32 erwähntes Geldstück der patriarchalischen Zeit, nach den alten Ueberss. s. v. a. „Lamm", nach neuerer, vielleicht besser begründeter Etymologie ein „dargewogenes Stück" bedeutend, dem Werthe nach, wie es scheint, das Vierfache eines Sekel betragend (vgl. 1 Mos. 33, 19 mit Kap. 23, 16), jedenfalls einen höheren Geldwerth als diese in späterer Zeit gewöhnlichste Münze repräsentirend, und deshalb von Luth. nicht sonderlich genau mit „einen schönen Groschen" übersetzt. Veraltet und nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist F. Münter's Progr. über d. Kesitah (dän., Kopenhagen 1824), wo eine cyprische Münze mit Lammesabbildung irrigerweise für die althebr. Kes. ausgegeben ist. Ueber das Geschenkebringen bei Besuchen (gratulirender oder kondolirender Art) vgl. Winer Realwörterb., Art. „Geschenke". — **Und Jehova segnete Jobs Ausgang mehr als seinen Anfang.** רֵאשִׁית — אַחֲרִית: die frühere, die spätere Zeit; vgl. Kap. 8, 7. — V. 12b — 17 schildern die Verdoppelung von Jobs früherem Besitzstande an irdischem Gut, nämlich an Vieh (vgl. V. 12b mit Kap. 1, 3), sowie den Ersatz an Kindern, der ihm zu Theil wird. — V. 13. **Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter.** Also in dieser Beziehung keine Verdoppelung; doch gelten nach alttestamentlicher Anschauung verstorbene Kinder nicht als schlechtweg verloren (s. 2 Sam. 12, 23), und in dieser Beziehung läßt sich also doch der neue Kindersegen, welcher Job jetzt zu Theil wird, als mehr denn eine einfache Restitution des früheren bedeutend ansehen. Die pausale Form שְׁבֻעָנָה wird man nicht als Schreibfehler für שְׁבֻעָה (Hirz., Olsh.), sondern mit Ewald §. 269, c als ein veraltetes Substant. שְׁבֻעָן („ein Siebend") mit tonloser Femininu-Endung aufzufassen haben. — V. 14. **Und die eine nannte man Jemimah** ꝛc. Subj. zu וַיִּקְרָא ist das unbest. „man" oder „jedermann"; es werden also hier nicht die vom Vater selbst ihnen beigelegten Namen, sondern Benennungen, welche die Leute ihrer Bekanntschaft ihnen wegen ihrer Schönheit ertheilten, Schönheits-Beinamen also, aufgeführt. Von diesen drei Namen scheint יְמִימָה die „Taube", oder „Taubenreine" (vielleicht die Taubenäugige, vgl. Hohel. 1, 15; 2, 14; 4, 7) zu bedeuten, falls nicht, wie schon die alten Ueberss. thun, das Wort mit יָמִים „Tage", arab. يَمَمَ, zusammenzubringen und durch „die Reine, Tageshelle" (vgl. Diana von dies) zu erklären ist. קְצִיעָה = Cassia ist jedenfalls die „Feine wie Kassiaduft", die „wie aus Zimmtduft Gewobene" (Delitzsch, unter Anspielung auf Hohel. 1, 3); קֶרֶן הַפּוּךְ: „Schminkhörnchen, Salbenbüchschen" heißt die dritte wegen ihres gra-

ziösen, zur Steigerung ihrer natürlichen Schönheit dienenden Wesens und Thuns, also als die Anmuthige und Anmuth um sich her Verbreitende. Wegen קֶרֶן „Büchschen" vgl. 1 Sam. 16, 1. 13; wegen des Schminkens der orientalischen Frauen: 2 Kön. 9, 30; Jerem. 4, 30; Ezech. 23, 40, überh. Rosenmüller, Morgenl. IV, 269 f.; Hartmann, Das Ideal weiblicher Schönheit, S. 65 ff. 307 ff. — V. 15. **Und es gab ihnen ihr Vater ihr Erbtheil in ihrer Brüder Mitte.** Diese den Anordnungen des mosaischen Gesetzes (s. 4 Mos. 27, 8 ff.) eigentlich widersprechende Veranstaltung Jobs, die an gewissen Familiengebräuchen der Araber eher ihre Parallele hat, als an spezifisch hebräischen Sitten, sollte dazu dienen, den Töchtern es möglich zu machen, auch nach ihrer Verheirathung inmitten ihrer Brüder wohnen zu bleiben; sie wird also als ein Zeichen geschwisterlicher Eintracht, wie sie auch unter diesen späteren Kindern Jobs wieder herrschte (vgl. Kap. 1, 4), hervorgehoben. — Die maskulinaren Endungen in לָהֶם und אֲחֵיהֶם (beides auf die Töchter bezüglich) wie in Kap. 39, 3. — V. 16. **Und Job lebte nach diesem noch hundert und vierzig Jahre.** Wie lange er vorher gelebt hatte, geht aus dem Früheren nicht hervor. Die LXX lassen ihn willkürlicherweise zur Zeit, wo er die schwere Prüfung besteht, 70 Jahre alt sein, wie ihre Wiedergabe der Stelle zeigt: *ἔζησεν δὲ Ἰὼβ μετὰ τὴν πληγὴν ἔτη ἑκατὸν ἑβδομήκοντα· τὰ δὲ πάντα ζῆ ἔτη διακόσια τεσσαράκοντα* (so wenigsteus der vatik. Text, während Cod. Alex. und verschiedene andere Handschr. und Ausg. der letzteren Zahlangabe noch ein *ὀκτώ* beifügen, also die *πληγή* ins 78. Jahr Jobs setzten und ihn im ganzen 248 Jahre alt werden lassen). — **Und sah seine Kinder und Kindeskinder durch vier Geschlechter.** Statt וַיַּרְא bietet das K'ri die ungewöhnliche, wahrscheinlich auf Gründen des musikal. Vortrags beruhende vollere Form וַיִּרְאֶה (vgl. 1 Sam. 17, 42; Ezech. 18, 14). Als Sachparallelen vgl. man 1 Mos. 50, 23; Spr. 17, 6; Ps. 128, 6; Tob. 9, 11. — V. 17. **Und Job starb alt und lebenssatt.** Mit derselben Formel berichtet die Genesis das Lebensende eines Abraham und Isaak (1 Mos. 25, 8; 35, 29). Treffend Delitzsch: „Der Urgeschichtsstil, den man hier überall heraushört, bleibt bis zu den letzten Worten."

4. Die alexandrinische Uebersetzung bietet hinter V. 17 folgenden längeren Zusatz (s. denselben im Grundtexte, nebst den wichtigeren Varr., in Stier's und Theile's Polyglotten-Bibel. III, 1, 604 f.): „Es steht aber geschrieben, daß er wieder auferstehen wird mit denen, die der Herr auferweckt. Dieser (nämlich Job) wird gedolmetscht aus der syrischen Bibel (d. h. »wird dem Bericht der hebräischen Heiligen Schrift zufolge bezeichnet«) [1]) als wohnend im Lande Uß, an den Grenzen Idumäa's und Arabiens; sein Name war aber vormals Jobab. Er nahm aber eine arabische Frau und zeugte einen Sohn Namens Ennon. Er selbst aber stammte ab von Zareth, einem der Nachkommen Esau's, als Vater, und von Bossora (Bozra) als Mutter, so daß er der Fünfte nach Abraham war. Und dies waren die Könige, die über Edom regierten, über welches Land auch er herrschte: zuerst Balak, Beors Sohn, deß Stadt den Namen Dennaba (Dinhaba) trug; nach Balak aber Jobab, der auch Job heißt; nach ihm Assam (Chuscham), der Fürst aus dem Themaniterlande; nach ihm Adad (Hadad), ein Sohn Barads, der da Midian schlug im Gefilde Moab, und seine Stadt hieß Gethaim. Die zu ihm gekommenen Freunde aber waren Eliphas, ein Sohn Sophans von den Söhnen Esau's, König der Themaniten, Bildad, Sohn Ammons des Sohnes Chobars, Tyrann der Sauchäer (Schuchiten); Zophar, König der Minäer (Naamäer). Theman, Sohn des Eliphas, Fürst Idumäa's. Dieser wird überliefert durch die syrische (d. i. hebräische) Bibel als wohnend im Lande Uß, an dem Grenzgebiete des Euphrat; sein Name war aber vormals Jobab; sein Vater aber war Zareth, von der Sonne Aufgang (Z. der Morgenländer)."

Offenbar haben wir es hier mit einem aus Angaben unsres Buchs und aus 1 Mos. 36 (besonders V. 10. 15. 32—36) auf ziemlich konfuse und tumultuarische Weise kompilirten hellenistisch-jüdischen oder vielleicht gar (wie Hirzel aus der Anspielung auf die Auferstehung in den Eingangsworten folgern will) erst christlichen Interpolament zu thun, dem keinerlei geschichtlicher Werth zukommt, und das deshalb auch schon Origenes (Ep. ad African.) und Hieronymus verwarfen. Wie es denn auch in die griech. Ueberss. des Aquila und Symmachus nicht, und in die des Theodotion nur theilweise übergegangen war, und daher auch von der latein. Kirchenbibel ausgeschlossen geblieben ist.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

1. Mit Recht ist bemerkt worden (Del., S. 506), daß ein neutestamentlicher Schriftsteller unser Buch wohl anders, als mit einem Berichte über eine reichliche Vergeltung dieseitiger Art, wie sie dem großen Dulder schließlich zu Theil geworden, über eine in sinnlichen Gütern und irdischer Lebensverlängerung bestehenden Schadloshaltung und Erquickung desselben auf Erden geschlossen haben würde, so gewiß als das Neue Testament die Entschädigung für Kreuz und schwere Trübsale wesent-

[1]) Zur richtigen Erklärung der wunderlichen Worte *οὗτος* (sc. *Ἰὼβ*) *ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου* verhilft eine Bemerkung Olympiodor's in der Catena Patr. Graecc. in l. Job, coll. Niceta, Lond. 1637: *„Συριακὴν νῦν τὴν τῶν Ἑβραίων διάλεκτον καλεῖ."* Dabei scheint *οὗτος* nicht sowohl auf das Buch Job (Dillm.), sondern auch auf die Person des Helden zu gehen und *ἑρμηνεύεσθαι ἐκ* im Sinne von »überliefert werden durch« gebraucht zu sein.

lich als eine jenseitige denkt und die um Christi und des Evangeliums willen Leidenden fast immer nur auf den einstigen himmlischen Lohn verweist (vgl. Matth. 5, 3. 10—12; 19, 29; Mark. 10, 29. 30; Offb. 7, 14 ꝛc. ꝛc.). Dennoch würde es einseitig sein, um des vorliegenden Schlusses willen unser Buch als im Dienste einer äußerlichen, abstrakt diesseitigen Vergeltungslehre stehend zu bezeichnen, ebenso wie es als entschieden einseitig verworfen werden muß (vgl. Einl. §. 4, a, S. 13), wenn man mit mehreren neueren Auslegern die Tendenz der Schrift vielmehr umgekehrt in eine eingehende Polemik wider die mosaische Vergeltungslehre setzt und deshalb wohl gar den Inhalt des Epilogs für unvereinbar mit dem eigentlichen Gedichte erklärt, also die Echtheit und Ursprünglichkeit desselben bezweifelt (Einl. §. 8). Daß Job nach vollendeter Durchkämpfung eines unsäglich schweren Leidenskampfes mit diesseitigem Glücke belohnt, daß er nicht nur auf das glänzendste gerechtfertigt und wieder zu Ehren gebracht, sondern auch auf das reichlichste schadlos gehalten wird: dies ist einmal ein israelitisch-nationaler, ein dem Geiste des alttestamentlichen Gottesvolks entsprechender Zug (der sich etwa mit jenem Zuge echt deutscher Gemüthstiefe und Lebensfrische, der sich in dem bekannten heiteren Schlusse der Gudrun ausprägt, vergleichen läßt), es ist aber sodann auch ein dem Geiste der alttestamentlichen Offenbarung selber entsprechender, in ihr aufs tiefste begründeter Zug, in welchem sich der Glaube der vorchristlichen Frommen an das stets weise und gerechte Walten Gottes eines seiner herrlichsten Zeugnisse ausgestellt hat. Denn ohne diesen Schluß der Erzählung, der zwar von dem schweigt, was sich nach Jobs siegreichem Glaubenskampfe *im Himmel* zutrug, und der noch weniger etwa weissagende Schilderungen von Jobs eignem Eintritt in die jenseitige Gemeinde der Heiligen und Seligen zu geben unternimmt, der aber mit um so frischeren, naturwahreren Farben das wiederhergestellte irdische Glück des Dulders ausmalt und es sichtlich darauf ablegt, Jobs mehrfach (besonders in Kap. 17 u. 19) geäußerte Wünsche und Hoffnungen auf eine *jenseitige* Rechtfertigung Gottes durch den Glanz der schon *hienieden* ihm zu Theil gewordenen Rechtfertigung aufs überschwänglichste übertroffen und verdunkelt werden zu lassen — ohne diesen Schluß würde dem Herzensbedürfniß des alttestamentlichen Frommen kein wahres Genügen geschehen sein; der Ausgang des durch die eigenthümlich harte, schwer zu begreifende Heimsuchung Jobs entbrannten Zweifelskampfes wäre mehr oder minder unentschieden geblieben; einen vollen und wahren Trost hätten diejenigen Gotteskinder, welche nun einmal auf die mehr noch vorhofmäßige und schattenhafte fides Veteris Testamenti angewiesen waren, aus dem Buche nicht zu schöpfen vermocht. Darum bleibt aber doch nicht minder wahr, daß der von dem Buche dargebotne Trost seinem innersten Wesen nach vom Troste der neutestamentlichen Kinder Gottes *nicht* verschieden ist. Das Buch Job ist für uns Christen ebensogut ein echtes „Kreuz- und Trostbuch", wie für die alttestamentlichen Frommen, so gewiß als es unbedingte Unterwerfung unter Gottes heiligen Willen und kindliche Hingabe an seine barmherzige Vaterliebe als die allein wahre Quelle religiöser Beseligung und echten Herzensfriedens kennen lehrt und in Job das Beispiel eines Dulders vorführt, der, sofern sein Leiden ebensowohl Prüfung seiner Unschuld als Versuchung, d. h. Offenbarmachung seiner innersten verborgnen Sündhaftigkeit bezweckte, für beide zumal vorbildlich ist: für Christum, den durch Leiden hindurch vollendeten Mittler und Hohenpriester des Neuen Bundes, wie für die Christen, deren Leiden immer, gleich denjenigen Jobs, die doppelseitige Natur von sowohl probativen als kastigatorischen Heimsuchungen Gottes kundgeben.

2. Bei der *homiletischen* Behandlung des Epilogs dürfte gerade das zuletzt hier betonte Moment: der sowohl probative als auch kastigatorische oder purgative Charakter des Leidens Jobs, mit besondrer Sorgfalt hervorzuheben sein. Dazu bietet die Rüge der drei Freunde, zu welcher Jehova nach Bewirkung der rechten völligen Buße bei Job unmittelbar übergeht (V. 7—10), die passendste Veranlassung; denn darin wird Jobs relative Unschuld ebenso bestimmt hervorgehoben, wie der Umstand, daß erst der in aufrichtiger Herzensbuße gedemüthigte Job auf solche Weise feierlich von Gott für gerecht erklärt wird, ja daß sein körperliches Leiden erst in dem Momente, wo er in brünstiger Nächstenliebe fürbittend für seine Gegner eintritt, von ihm genommen wird (s. z. V. 10), das vorherige Vorhandensein von Schuld als Mitursache seiner Leiden auf das deutlichste zu erkennen gibt. An diese Beschreibung der Rechtfertigung Jobs, welche zu einer übersichtlichen Rekapitulation der Grundideen des ganzen Gesprächs (insbesondere der Elihu- und der Gottesreden) Anlaß gewährt, dürfte der praktische Ausleger sich vor allem zu halten haben, während das über die Erstattung und Verdoppelung der äußeren Glücksgüter Jobs Berichtete mehr nur in zweiter Linie zu berücksichtigen sein dürfte.

Einzelne Stellen.

V. 7 ff. **Brenz**: Tres amici male locuti sunt, Job bene; cum interim et Job male, et amici bene-disputarint. Amici enim impie sentiebant, ex afflictione iratum Deum et impium Jobem statuentes, caetera probe de Omnipotentia et Sapientia Dei disserunt. Job contra bene loquitur, quod constanter asseverat, afflictiones nullo sibi merito accidisse, nec esse impietatis suae aut irati Dei signa, male vero, quod judicio Dei indignetur et Deum blasphemet. Jam quum causam contra amicos recte tractet, quamquam interim in causae actione peccet et amici a scopo causae aberrent: igitur Dominus pro Jobe contra amicos sententiam fert: nam blasphemias ejus supra redarguerat. — **v. Gerlach**: Da Job, wenn auch in Thorheit,

doch den Gegensatz aussprach, der ihn peinigte, indem er das Bewußtsein seiner Gemeinschaft mit Gott mitten im Gefühle des Zornes Gottes festhielt, so war er der Lösung des Räthsels näher als die Freunde.

V. 10 ff. Brenz: Vides nunc re ipsa, quorsum evadat tentatio; non enim ideo quicquam alicui a Domino aufertur, ut perdat, sed ut multo plura restituat; Jac. 5: Tolerantiam Job audistis et finem Domini vidistis etc. — Starke: Gott läßt die Versuchung seiner Frommen ein gutes Ende gewinnen (1 Kor. 10, 13); Er legt uns eine Last auf, aber Er hilft uns auch wieder (Ps. 66, 10 f.; 68, 20). Auf die Prüfung folgt Erquickung, auf das ängstliche Schreien die gnädige Erhörung, auf die Thränensaat die Freudenernte (Ps. 126; Tob. 3, 22)..... (zu V. 11): Wie die Schwalben gegen den Winter davon ziehen, gegen den Sommer aber wieder kommen, so verhält es sich mit der Freundschaft der Menschen; wenn man nach überstandner Trübsal wieder gute Tage und Güter in Fülle bekommt, so finden sich alsbald auch die Freunde wieder ein (Sir. 6, 8; 12, 8 f.). — v. Gerlach: Job hat innerlich von Lohnsucht, von Selbstgerechtigkeit und feinerer Selbstsucht gereinigt werden müssen. Nachdem dies geschehen, steht er nun, im Besitz von Ehre und Reichthum, um so mehr als ein Denkmal der vergeltenden Liebe Gottes da, als er das, was er empfängt und genießt, um Gottes willen besitzt, als einer, der den Schöpfer weit über seine Gaben ehrt. Sein Leben schließt daher als ein völlig in sich vollendetes, an dem nichts Dunkles und Unerklärliches mehr zurückbleibt, verheißungsvoll schon für alle Gotteskämpfer des Alten Bundes und ein Vorbild des vollkommnen Heiligen, der erniedrigt wurde bis zum Tode am Kreuze und ebendarum, weil er, obwohl der Sohn, an seinem Leiden Gehorsam erlernte, einen Namen empfing, der über alle Namen ist: daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters.

Amen.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

24955

BS
494
.L27
v.5

Lange, Johann Peter, editor

Die Bücher Esra, Nehemia und Esther.

DATE	ISSUED TO

24955

WITHDRAWN